

АЗАРОВА Наталия Михайловна

Типологический очерк языка русских философских текстов XX в.:
Монография. – М.: Логос / Гнозис, 2010. – 250 с.

Книга предназначена для филологов и философов, преподавателей русского языка и литературы, аспирантов, студентов.

ISBN 5-8163-0086-5

ББК 80 я 44

© Азарова Наталия Михайловна, 2010.

Все права защищены © ИТДГК “Гнозис”, Издательство “Логос” (Москва), 2010.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

I. Особенности русского философского текста в становлении.

1. Онтологизм и экзистенциальность как основные характеристики русских философских текстов.
2. Проблема «научности русского философского текста» в лингвистике и философии.
3. Проблема экспрессивности философского текста.
4. Определение понятия «русская философская словесность».
5. Проблема «язык философии» в трактовке философов.
6. Перевод философского текста как источник развития русского языка.

II. Типологические особенности лексики русского философского текста.

1. Философский термин и философская лексика.
2. Философский термин в отличие от научного термина.
3. Понятие «живого слова».
4. «Семантический объем» философского слова.
5. Авторские философские термины.
6. Понятие «оставить».

III. Онтология, типы и функции этимологизации в философских текстах.

1. Этимологизация как типическая черта философского текста
2. Историческая, поэтическая (онтологическая) и смешанная этимологизация.
3. Этимологизация как поиск первичного (онтологического) значения.
Радикальная этимологизация.
4. Актуализация внутренней структуры слова и смежные явления.
Органическая концепция структуры слова.
5. Множественная, многоязычная, множественная многоязычная, интертекстуальная этимологизация.
6. Функции этимологизации.
7. Основные этимологизируемые константы.

IV. Типологические особенности словообразования.

1. Собственные словообразовательные модели философского текста.
Потенциальные и окказиональные слова – как норма философского текста.
2. Становление дефисной модели в русском философском тексте.
Перевод «Феноменологии духа» Гегеля Шпетом.
3. Образование и семантика дефисных комплексов.

V. Типологические особенности грамматики русского философского текста.

1. Транспозиции, частеречные трансформации; субстантивация как основной способ транспозиции в философском тексте.
2. Функционально-семантические особенности категории рода и числа.
3. Концептуализация префиксов и предлогов. Предложно-префиксальный синкретизм.
4. Особенности управления в философских текстах. Отбрасывание лишних валентностей как способ создания семантики отвлеченности.
5. Роль связки «есть» в философских текстах.
6. Местоименная поэтика философского текста.
7. Несклоняемость местоимений.
8. Особенности грамматики отрицания.
9. Трансформация субъектно-объектных отношений. Формы на -ем / -им.
10. Синкретизм категорий и поиск новых грамматических форм.
Грамматические парадигмы как способ создания понятий.
11. Концептуализация грамматических терминов как отражение грамматической рефлексии.

VI. Типологические особенности организации философского текста.

1. Суггестивность.
2. Тавтологичность и антиномичность.
3. Особый тип связности текста. Принципы цитирования.
4. Корневой повтор как типологическая черта философского текста.
5. Авторефлексивность, автореферентивность, предельность, антиавтоматизм восприятия философского текста.
6. Особенности философского я-текста. Композиционная рамка философского текста.
7. Заглавно-финальный комплекс. Оглавление.
7. Роль графики в философском тексте.
8. Роль фоносемантики в философском тексте.

VII. Идиостиль философа. Феномен коллективного идиолекта.

Норма языка философского текста и ее соотношение с общезыковой нормой.

ПРЕДИСЛОВИЕ

XX в. стал не только периодом активного формирования основных течений русской философской мысли, но и, закономерно, периодом становления языка русских философских текстов. Действительно, «состояние мысли сильно зависит от состояния философского языка» [Автономова 1999, 23], но и философский язык определяется как развитием философской мысли, так и развитием национального языка на определенном историческом этапе.

Философия языка является одной из самостоятельных и наиболее значительных проблем в философии XX в., однако философских работ на русском языке, посвященных языку философии (а не философии языка), немного. Это известная работа В. Библихина «Язык философии», размышления философов-переводчиков (Н. Автономовой, В. Лапицкого и др.), монография «Философский текст» А. Алексеева (2006), в которой особенности философского текста рассматриваются с позиций логики, работа В. Харитонова «Возможность произведения: к поэтике философского текста» (1996), написанная в традициях преимущественно французской философии XX в.¹ и некоторые другие.

Несмотря на то, что большой интерес к разным типам дискурса явно провоцирует и определенное обращение филологов к исследованию философских текстов, на сегодняшний день нет ни одной обобщающей лингвистической или даже филологической работы, посвященной исследованию типологических особенностей языка философии или русских философских текстов.

Взаимосвязь и взаимообратимость философской мысли и языка философии создает определенные трудности в системном подходе к описанию языка русских философских текстов. Безусловно, эта проблема касается не только описания типологических признаков философских текстов, но сходная проблема возникает тогда, когда ставится задача системного описания художественных текстов (например, поэтических) на национальном языке: «введение принципа системности в описание поэтического языка создавало ряд трудностей. Никому еще не удалось описать систему какого-либо конкретного общепозитического языка» [Ревзина 1998, 9]. В то же время, несмотря на очевидную неполноту любого подобного системного описания, возможно выявить самые характерные типологические признаки языка русских философских текстов.

Русские философские тексты привлекаются как материал исследования в целом ряде концептологических работ Ю.С. Степанова [Степанов 2004а, 2004б, 2007 и др.], причем автор ставит особую задачу рассмотрения философского термина как составляющую общекультурного концепта, например, в книге

¹ «Конституируемая нами поэтика философского текста может быть, скорее, рефлексией философии над самой собой с точки зрения ее произведения и исполнения различными модусами философии» [Харитонов 1996, 37].

«Константы: словарь русской культуры» концепт *София* трактуется исходя из философии В. Соловьева, А. Лосева, С. Булгакова, П. Флоренского; Степанов утверждает, что слово София «в русской духовной жизни... приобрело особое значение, стало термином, означающим “Премудрость Божию”, и срослось с духовно-религиозными исканиями русских философов. Вместе с тем концепт “София” тесно примыкает к концепту “Знание”» [Степанов 2004а, 499]. Ряд работ В.З. Демьянкова [2001, 2005а] также основан на материале европейских и русских философских текстов наряду с художественными и научными текстами, например, работа «Понятие и концепт в художественной литературе и в научном языке» базируется на анализе функционирования этих терминов, в частности, в текстах Г. Шпета; Демьянков привлекает примеры из текстов Н. Бердяева и П. Флоренского и для контрастивно-прагматического анализа диалогических частиц *да* и *нет* в русском и западноевропейских дискурсах [Демьянков 2005б].

В монографии Н.А. Николиной «Активные процессы в языке современной русской художественной литературы» рассматривается целый ряд актуальных явлений в словообразовании и грамматике, таких, как пересегментация слова, не только на примере художественных, но и на примере русских философских текстов; так, анализируя дефисные комплексы-сращения и сложения, автор утверждает, что «активизация слияний нового типа в современной речи не случайна. На развитие таких сращений, во-первых, повлиял язык философских произведений, в которых подобные дефисные комплексы регулярно используются; см., например: “Недостижимое основано на третьем начале – именно на начале «*ни-то-ни-другое*»” (С. Франк)» [Николина 2009, 125]. В то же время необходимо отметить, что на сегодняшний день нет ни одного исследования, специально посвященного грамматике или словообразованию в русском философском тексте.

Особое место в немногочисленных филологических исследованиях текстов русских философов занимают работы Ю.И. Левина, посвященные поиску системных инвариантов философии В. Соловьева и Л. Шестова; филолог использует метод структурной поэтики и «прежде всего поэтической семантики, приложив его к философскому материалу»¹ [Левин 1998, 677]. В то же время интересно, что целостный философский текст оказывает сопротивление любому, даже квалифицированному, структурно-схематическому изложению. Ж. Деррида справедливо утверждает, что философский текст как таковой невозможно свести (редуцировать) к изложению смысла, содержания или темы

¹ Левин справедливо отмечает, что ему неизвестны подобные работы на материале философии «если не считать труды И.Д. Левина (1901–1984), моего отца, о философском рационализме XVIII в., написанные в 1922, где труды Декарта, Спинозы и Лейбница рассматривались как единый синхронный текст» [Левин 1998, 677].

и, хотя такие операции нередки, текст оказывает сопротивление подобным попыткам¹. Это сопротивление философских текстов представлению их в качестве инварианта текста философа, очевидно, осознается Левиным, что заставляет его изменить стратегию во второй части статьи: «мне было бы жаль, если бы в этой работе не отразилось живое дыхание соловьевской прозы и естественное течение его мысли. Поэтому в основной части статьи я ограничиваюсь “естественным” изложением отдельных сторон философии Соловьева (местами даже сводя его к монтажу цитат)» [Левин 1998, 687].

Понятие языка в связи с философским дискурсом традиционно появлялось в филологических работах XX в. в связи с понятием «философии языка», причем в специальных филологических работах, посвященных русским философским текстам, также фиксируется внимание именно на проблемах философии языка. Так, В.И. Постовалова ставит задачу рассмотрения одного из вариантов формирования целостного образа языка в рамках онтологического подхода в отечественной лингвофилософской мысли (Флоренский, Булгаков, Лосев и др.) [Постовалова 2009а]; чрезвычайно продуктивным и новым представляется стремление филолога в рамках последнего герменевтического исследования «Философии имени» Лосева связать философию языка и язык философии, в частности, высказывание «философская терминология в трудах Лосева не только переосмысливается им логически, но и чрезвычайно остро переживается им художественно» [Постовалова 2009б] отражает понимание автором специфики русской философской словесности. Подобная постановка вопроса, однако, требует дальнейшего изучения языка философских текстов Лосева.

Характерной особенностью немногочисленных филологических исследований философских текстов является смешение понятий «философия языка» и «язык философии»; часто заявлена тема по языку философии, а значительная часть работы посвящена философии языка. Л.М. Грановская, описывая язык русской эмиграции первой волны [Грановская 1995а], уделяет внимание не только языку русских художественных эмигрантских текстов, но и языку философии; при этом основная часть посвящена очерку философии языка Франка и Булгакова, далее перечисляются и кратко характеризуются те философские понятия, которые русская философия дала западной культуре, в частности *соборность*, *коммунитарность*, *софийное чувство* и др.²

Особый интерес представляет монография Р. Грюбеля, посвященная деятельности В. Розанова как философа, психолога, журналиста и писателя. В

¹ «L'impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu, de thèse ou de thème. Non pas l'impossibilité, peut-être, puisque cela se fait couramment, mais la résistance – nous dirons la restance – d'une écriture...» [Derrida 1972, 14].

² «Философская терминология отражает новый духовный опыт. В интернациональный философский обиход вошло русское слово соборность, переосмысленное на Западе как единение разных культур (см.: Н.О. Лосский. Характер русского народа. – Мюнхен, 1957. – С. 16)» [Грановская 1995а, 69].

одной из ее глав ставится задача описать особые коммуникативные стратегии, присущие «мысли и письму» В. Розанова [Grübel 2003]. Отдельные работы филологов (Сергеева 1998, 2002, Стародубец 2005, Лисицына 2006), появившиеся в последние годы, большей частью посвящены особенностям стиля какого-либо одного философа или отдельным «концептам». В работах Е.В. Сергеевой излагаются особенности философии языка русского символизма и делается попытка описания концептов «Бог» и «Человек» на основании понятия языковой картины мира, причем остается неясным статус философского термина и философской лексемы. Неясно, например, на каком основании *Бог* может быть назван концептом в философском тексте, а один из основных философских терминов *Истина* – микроконцептом: «концепт “Бог” может быть эксплицирован с помощью лексем, номинирующих микроконцепт “Свет” или микроконцепт “Истина”» [Сергеева 2002, 19]. Характерной чертой работы также является невыясненный собственный статус философского текста и приписывание текстам русской философской словесности синтетического научно-художественного статуса: «произведения философов конца XIX – начала XX в., начиная с В.С. Соловьева, могут быть названы особым типом текста, научно-художественным» [Сергеева 1998, 138]. Ряд работ С.Н. Стародубец посвящен отдельным проблемам философской лексики Бердяева [Стародубец 2000] и Ильина [Стародубец 2005, 2007]. Предметом рассмотрения являются метафоры, символы и отдельные концепты, при этом в качестве одного из основных вводится понятие *мифологемы*, которое распространяется на собственно философскую лексику. Так, в работе «Мифологема со-бытия в контексте религиозно-философских произведений И.А. Ильина» *со-бытие* трактуется как основная мифологема его творчества. Такой подход кажется неоправданным, так как термин не может быть приписан тексту философа и ключевое понятие должно непосредственно (формально) присутствовать в философском тексте. У Стародубец термин «со-бытие» цитируется по М. Мамардашвили, при этом не только высказывание Мамардашвили никаким образом не относится к тексту Ильина, но и символическая трактовка символа как со-бытия [Стародубец 2005, 381] является особенностью философии Мамардашвили, а не Ильина: «Символ предполагает со-бытие, а происходящее совершается на множестве фактов, которые взаимно друг друга дополняют или, если можно так выразиться, друг друга взаимно “договаривают” или “выговаривают”» [Мамардашвили 2000, 151]. В работе Е.В. Лисицыной присутствуют общие рассуждения о дискурсе, приводятся мысли Флоренского о философии языка, но следующие за этим отдельные примеры из синтаксиса философа или примеры употребления грамматического времени оставляют неясным проблему: что это – особенности идиостиля Флоренского или это характерно для философского дискурса в целом?

В немногочисленных лингвистических исследованиях по языку философии [Борухов 1993, Грановская 1995б, Шестакова 2004 и др.], как правило, основным объектом внимания является метафора или, шире, фигуративность текста. В работе Л.Л. Шестаковой, посвященной поэтике Н. Федорова, ставится задача рассмотрения текста философа лингвопоэтическим методом; исследователь традиционно начинает с представлений Федорова о языке, а затем переходит к рассмотрению различных тропов, прежде всего, метафор и сравнений. Попутно отметим, что Шестакова обращает внимание и на некоторые особенности графического оформления текста, в частности на курсив, однако, как и в большинстве исследований текстов отдельных философов, в утверждении о том, что это прием, чрезвычайно характерный для Федорова [Шестакова 2004, 159], не учитывается, что прием графической концептуализации может быть общей типологической характеристикой философского текста XX в. Эта проблема объективно носит общий характер, так как любые исследования идиостилия отдельного философа сталкиваются с невыясненностью нормы философского текста и даже с не определенностью его статуса. Удачным представляется включение Б.Л. Боруховым метафор в рассмотрение семантики основных категорий; исследователь, выделяя в философском дискурсе Флоренского два слоя категорий (явные: «рассудок», «разум», «интуиция», «дискурсия», «истина», «любовь» и неявные: категории «живого» и «мертвого»), выводит характерные метафоры Флоренского из неявных категорий [Борухов 1993, 138-139].

Однако общей проблемой лингвистических работ, посвященных языку философии, является слишком пристальное внимание к метафоре в ущерб всем остальным проблемам и особенностям языка философии, что приводит, в частности, к неоправданно расширительному толкованию метафоры. В статье «О языке русской философской литературы XX века» Л.М. Грановская считает основным свойством русского философского языка поэтизированность, понимаемую как метафорику: «Формируется новый, “поэтизированный” философский язык, широко использующий метафорику» [Грановская 1995б, 127]. В подобной трактовке делается акцент на декоративно-эстетической функции метафоры в философском тексте. В то же время в языке русской философии часто эксплицируется стратегия антиметафоричности, подразумевающая, в частности, противостояние метафорическому толкованию текста¹ или отдельных терминов; так, по мысли Библихина, то, что может казаться метафорой, на самом деле терминологизировано: «о гераклитовской молнии, божественном биче, от которого получают свой закон существа, движущиеся способом

¹ Образность трактуется Лосевым как некий «соблазн» философии; так, философ говорит о том, что Гераклит, Плотин, И. Фихте, Г. Коген, П. Наторп, А. Шопенгауэр «истратили здесь очень много поэтических красок и дали ряд замечательных и забываемых образов и фигурных идей. Поэтому, чтобы не сбиться с толку во всех этих увлекательных картинах, необходимо не терять из виду нашей основной диалектической установки» [Лосев 1999, 628-629].

постепенного перемещения? Молния в философии не метафора и не образ, а существенный термин» [Бибихин 2003, 14].

Метафора не может быть основанием для сближения философских и поэтических текстов. Необоснованность сближения языка философии и поэзии на основе использования или неиспользования тропов подчеркивается Шпетом, с чем можно, безусловно, согласиться: «в речи риторического типа... может войти большое количество “образов”, тропов, что так же мало превращает соответствующий тип в поэзию¹, как мало поэзия превращается в научную речь, если в нее вводятся слова, составляющие термины для науки и техники» [Шпет 1999, 166].

С другой стороны, в философской работе Г.А. Ермоленко «Метафора в языке философии» метафора распространяется практически на любые семантические операции в философском тексте. Можно согласиться с утверждением, что «между тем полисеманτικότητα и метафоричность языка философии не противоречит представлениям о его рациональности» [Ермоленко 2001, 3], хотя само по себе такое положение вызвано представлениями о языке философии как о расшатывании научного языка. Однако приводимые примеры таких терминов, как *бытие* и *субстанция* [Ермоленко 2001, 15], можно рассматривать в связи с метафорой только в том смысле, который придавал метафоре Ницше, то есть в смысле «критики языка» или *борьбы с языком*², что ведет к необходимости «сплошного продумывания» (постоянного переосмысления каждым новым философским текстом) терминов и понятий. В то же время проблема метафоры в философском тексте неизбежно поднимается в связи с эквивалентностью перевода³.

Философский текст способен иногда заимствовать ключевые метафоры из языка культуры и переосмыслять их. Таким образом, подобные метафоры, несмотря на их частотность в философском тексте, нельзя считать характерными именно для языка философии. Примером общекультурологической метафоры своего времени, освоенной языком философии, может служить «органическая метафора». Органическая, виталистская метафора представляет собой

¹ В какой-то степени продолжением мысли Шпета является высказывание Бибихина: «Будь Петр личностью, дело художника было бы создать ее образ. Там, где вместо личности божия гроза, ответом может быть тоже только молния, не как образ или метафора, а как ее знают поэт и философ» [Бибихин 2003, 35].

² «Критика познания Ницше направлена тем самым против наивного языкового реализма философии, не признающей или забывшей об имманентной риторичности языка... Согласно Ницше, любое понятие есть “остаток метафоры”, метафора есть “если не мать, то бабушка каждого понятия” [Nietzsche 1966: 315] и ее “затвердевание” в понятии не гарантирует ее “необходимости и исключительно права” [Там же: 317] в познании» [Соболева 2005, 70-71]. Подобное метафорическое видение Ницше продуцирует, в частности, борьбу против идиоматичности языка: «Ницше... пытался... подвергнуть метафорической проверке устоявшиеся значения философского языка» [Подорога 1995, 176].

³ «Разглядеть сквозь линзу русского языка, какой же, собственно, инструмент имеется в виду под упоминаемым Бадью *la pince de Verité*, мы не в состоянии: в нашей ситуации это нечто *неразличимое* – может быть, пинцет, может быть, щипцы, клещи, а то и пассатижи Истины» [Ляпицкий 2007, 329].

основную культурную метафору XX в. (особенно первой его половины) и находит многообразное отражение в языке философии: в метафоре «всеединство – организм» («единство органического тела» [Соловьев 1989, 113]), «мир – организм» («Мир как органическое целое» Лосского), «культура – организм» (культура как «таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма» [Франк 1992, 63]), в философии языка – в понятии «живое слово», «организм речи» («Имена суть, таким образом, жилы, кости, хрящи, вообще части оно-матического скелета человека» [Булгаков 1999, 22, 254]). Отдельные популярные термины века также могут быть продуктом развертывания органической, виталистской, метафоры, например, слово *сила* (рабочая сила) было ключевым словом эпохи – от Маркса к Ницше, Бердяеву, Булгакову: «экономия сил... есть порождение своего рода хозяйственности души» [Там же, 24].

Необходимо сказать, что метафора в философском тексте и метафора в когнитивном аспекте не являются предметом настоящего исследования. Когнитивный аспект метафоры, хотя он может быть раскрыт в том числе на примере философского текста¹ [Евтушенко 2009], представляет собой, тем не менее, общеязыковую проблему. Метафоричность нельзя признать одной из основных характеристик философского текста. Метафоричность свойственна философскому тексту в той же мере, что и общенациональному языку, и должна рассматриваться на общеязыковом уровне. Метафора в поэтическом и философском тексте не является показателем конвергенции.

Таким образом, необходимо выделить типологические признаки русского философского текста как самостоятельного типа текста, определяющиеся, в частности, уже отмеченными особенностями русской философской словесности, такими, как онтологизм, экзистенциальность (антропологизм, персонализм), и позиционированием русской философской словесности по отношению к научному тексту.

¹ О.В. Евтушенко рассматривает в когнитивном аспекте построение метафор, в частности, на примере русских философских текстов, выделяя такие конфигурации, как «метафорические пары, цепочки, пучки и венки» [Евтушенко 2009, 151].

I. ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА В СТАНОВЛЕНИИ.

1. Онтологизм и экзистенциальность как основные характеристики русских философских текстов.

Онтологизм и антропологизм традиционно выдвигаются как основные характеристики русской философии. Все исследователи, которые так или иначе касаются русской философии XX в. в становлении (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Г.Г. Шпет, Д.И. Чижевский, Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденок, Н.С. Автономова, В.А. Лекторский и др.), отмечают онтологизм как основную характеристику русской философской мысли: так, например Д.И. Чижевский говорит, что «очень трудно выделить главные идеи, общие для всех или для большинства направлений философии одного народа» [Чижевский 2007, 408], однако философ считает, что это возможно для русской философии первой половины XX в. и в качестве этих идей называет диалектику, онтологизм, символизм, причем *онтологизм* является ключевым словом русской философской мысли. В то же время Чижевский называет и ряд крайне оригинальных, непривычных для европейцев идей русской философии, таких, как идея философии Н. Федорова о «воскрешении умерших»¹. Русский онтологизм XX в. имеет антропологическую окраску: «Вопрос о бытии поднимается как вопрос о человеческом бытии» [Там же]; «особенность русской философии заключалась в стремлении мыслителей России органически объединить гносеологию, новую онтологию со смысложизненными, этическими, эстетическими измерениями бытия и познания» [Мотрошилова 1998, 252].

В.В. Зеньковский отмечает, что русская философия не теоцентрична, хотя религиозна, не космоцентрична, хотя это тоже важная тема, и, как определяющую черту, называет антропоцентризм русских философских исканий [Зеньковский 1991]. Если онтологизм (онтологичность) определяется большинством историков философии именно этим термином, то в варианте трактовки антропологизма наблюдается значительная вариативность; антропологизм может трактоваться как персонализм и / или экзистенциальность. Для анализа языка философских текстов удобнее всего принять формулировку «онтологизм и экзистенциальность» (или онтологичность). Онтологизм и экзистенциальность регулярно фигурируют как две взаимосвязанные характеристики: «Онтология Карсавина строится в элементе динамики, как своеобразная “драма отноше-

¹ «Неклассифицируемость» и невыразимость этого и подобных учений с помощью европейских понятийных оценок имеет глубочайшее значение для понимания русского духа» [Чижевский 2007, 409].

ний” Творца и твари... И само всеединство... также должно пройти через погибание и смерть» [Хоружий 1994, 57].

Онтологизм и экзистенциальность (антропологизм, персонализм) как основные характеристики русской философской мысли можно считать и определяющими характеристиками русских философских текстов.

Онтологизм русской философии начала XX в. связывается с преодолением гносеологии, сциентизма, рационалистического субъектно-объектного характера мышления, что имеет определяющее значение для философии языка, языка философии и построения философского текста. Гносеологизм и онтологизм фигурируют в этом смысле в качестве устойчивой оппозиции, и русские мыслители (С. Франк, Н. Лосский и др.) оказываются одними из первых, увязавших кризис европейского рационализма с общим кризисом западной цивилизации¹. Европейская рационалистическая гносеология не отвергается, но признается недостаточной как самозамкнутое и самопорождающееся понимание; оценка гносеологического монизма, характерная для русского философского текста, дается С. Булгаковым: «Мысль не существует сама в себе, логос должен отражаться от того, что не есть логическое» [Булгаков 1999, 181]. В гносеологической критике особое значение приобретает категория опыта, понимаемого как жизненный, экзистенциальный опыт: «философы не раз пытались утвердить свое знание “независимо от опыта”» [Ильин 2007, 74]; «в... познании участвует также и собственное бытие познающего, ставит границу “методу”» [Соболева 2005, 181]. Теорию познания, свойственную русской философии, Франк называет *онтологической*; ее можно также назвать и *экзистенциальной*, то есть признающей приоритет жизненно-практического начала над абстрактно-теоретическим.

Русские философские тексты, начиная с теории всеединства Соловьева, так или иначе разворачивают традиционную идею онтологического тождества самого мышления и того, что мыслится: «Понятие и бытие совпадают, – говорил Карсавин, иначе невозможно было бы знание о бытии» [Ванеев 1990, 48]. Развитие реалистической онтологии дает закономерный толчок развитию философии языка и выявлению онтологического характера слова; платонистическая традиция прослеживается в основных русских философских текстах на протяжении всего XX и в XXI в.: «слово обладает значимостью, оно есть не “понятие”, выше которого не знает Кант, но то, что выше, ибо реальней понятия, идея» [Булгаков 1999, 139]. Онтологическое мышление воплощается, в частности, в разработке философии имени (Булгаков, Лосев, Франк): «Имя, понятое онтологически, есть вершина бытия» [Лосев 1995, 145] – и в филосо-

¹ «Российская мысль... осуществила онтологический поворот на рубеже XIX–XX вв., т.е. задолго до того, как в западноевропейской мысли трансценденталистская теория сознания начала преобразовываться в экзистенциально-персоналистскую концепцию “бытия и времени”» [Мотрошилова 1998, 270].

фии имяславия [Гоготишвили 1997, Геронимус 1999, Гурко 2006, Постовалова 2009б]. Онтологическая установка сказывается и на интерпретации семантики традиционных основных философских понятий; так, разум у Флоренского, в отличие от разума И. Канта, это способность обнаруживать, видеть в вещах смысл¹.

Отмечая религиозный характер многих текстов русской реалистической онтологии, Н. Мотрошилова делает значимое замечание о том, что «религиозный идеализм... оставался высокопрофессиональным, даже изощренным философствованием» [Мотрошилова 1998, 252]. В то же время важная тема личного спасения определяет как жанровое своеобразие, так и своеобразие языка значительного числа русских философских текстов. Так, язык философского дневника, столь распространенного в русской философии (С. Франк, С. Булгаков, Я. Друскин, А. Кожев, В. Биbihин и др.), является ярким свидетельством экзистенциальности русской философской мысли.

Взаимодействие онтологизма и экзистенциальности как основных характеристик русской философской мысли XX в. с языком русских философских текстов имеет обратимый характер. С одной стороны, эти характеристики русской философии в какой-то степени сами определяются особенностями системы русского языка, с другой – они определяют типологические особенности языка русской философии.

Первое положение можно продемонстрировать на детерминированности в русском языке понятий *сущности* и *существования*² их этимологической и семантической взаимосвязью, актуализирующей онтологическую идею: «другая устойчиво существующая сущность» [Гегель 2006, 73, пер. Г. Шпета]. Русское звуковое сознание также предопределяет ответ на вопрос «существует ли сущее?» как заранее утвердительный: «Вопрос же, почему сущее существует, – вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный»³ [Федоров 1982, 68]. Философский текст также актуализирует связь *сущего* и *существования*, при этом семантическое поле *сущего*, *существования*, *сущности*, *сути* дополняется еще целым рядом окказиональных слов, паронимов и словоформ; текст, развивая понятия *сущего* и *существующего*, стремится к максимальной густоте лексического ряда: «По всем категориям проходит **сущее** и **не-сущее**. Природа отличного, **существуя** повсюду как отличная от **существующего**, каждое особое делает **не-существующим**, почему и все вообще есть **не-су-**

¹ См. также [Борухов 1993].

² См. также: [Аверинцев 1997, 42].

³ Поэтому русские философские переводы с греческого адекватно передают идею совпадения *сущности* и *существования* («Бог же, возвышаясь и над сущностью, существует сверхсущественно» [Ареопagit 2008, 201, пер. Г. Прохорова]), что невозможно в переводе на европейские языки: «Аристотель, таким образом, дает основание для различения проблемы сущности (*essentia*) и существования (*existencia*)» [Гайденоко 2003, 78].

существующее, хотя опять-таки, приобщаясь к **существующему**, оно также и **существует**» [Лосев 1999, 99-100].

Интерес к идее экзистенциальности детерминирован в том числе и взаимосвязью в русском языке понятий *бытие* и *событие* и возможностью переосмысления внутренней формы события как *со-бытия*, где *событие* (экзистенциальность) оказывается прямо выводимым из *бытия* (онтологичности)¹: «Единственное **бытие-событие** [...] не мыслится, а есть» [Бахтин 1986, 91]; «В отношении сознания существование всегда **“со-бытийно”**. Слово **“со-бытийно”** имеет в виду нечто, “символизируемое как **бытие**”» [Мамардашвили 1999, 150]. Такого совпадения *бытия* и *события* (онтологии и экзистенции) не знают европейские языки. Знаменательно, что заглавие известной работы А. Бадью «Бытие и событие» передается в оригинале несвязанными понятиями: *L'Être et l'événement*. В настоящее время как в устном, так и в письменном философском и гуманитарном дискурсе *событие* регулярно произносится с дополнительным ударением – как *со́-быти́е*.

Онтологичность и экзистенциальность, в свою очередь, определяют многие типологические особенности языка русской философии: онтологичность – активную концептуализацию, транспозицию, субстантивацию, ключевую роль имени, этимологизацию, внимание к внутренней форме слова; экзистенциальность – роль я-текста, концептуализацию дейксиса и ключевую роль местоимений, использование бытовой и конкретной лексики, конкретных пространственных и временных обозначений, обращенность, адресность философского текста. Развитие многих терминов в русском философском тексте также определяется онтологичностью и экзистенциальностью (одновременно или одним из этих факторов): «Момент **“есмы”**... являет себя **здесь**... с полной непосредственностью и очевидностью непрерывно-ежемоментального опыта» [Франк 1990, 328]; онтологическая интерпретация Флоренским *истины* как *естины* («истина – естина. Так что “истина”, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности» [Флоренский 1990, Т.1, 15]) или, например, характерная экзистенциальная трактовка Федоровым термина *детерминизм* как «безусловной, **роковой**, т.е. **неустрашимой, причинности**» [Федоров 1982, 53].

На протяжении всего XX в. онтологизм и экзистенциальность в лучших текстах русской философской словесности продолжают оставаться типологическими характеристиками; это касается не только эмигрантских работ второй половины XX в. (Франк, Лосский, Кожев²) и написанных в России текстов фи-

¹ Ср. также: «М.К. Мамардашвили хочет увидеть сознание онтологически как событие в мире и затем выходит на его феноменологическое рассмотрение» [Ермичев 2007, 15].

² Ср. у А. Кожева связь онтологизма и экзистенциальности: «Человек – это место, где бытие прозрачно для самого себя. “Без человека бытие оставалось бы немым; оно было бы здесь, но не было бы правдой”

лософского андеграунда (Друскин, Карсавин, Ванеев), но и целого ряда работ 60–70-х гг., в том числе записанных лекций (Лосев, Ильенков, Мамардашвили, Батищев и др.); эти основные типологические черты сохраняются и в конце XX в. (Бибихин, Подорога и др.). Показателен экзистенциальный пафос высказывания Лосева в письме жене в 1932 г.: «Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в “Диалектику мифа”. Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности» [Лосев 1999, 994].

2. Проблема научности русского философского текста в лингвистике и философии.

На протяжении всего XX в. не только в русской, но и в западной философии так или иначе обозначается соотношение философии и науки; эта проблема, безусловно, актуальна для отнесения или неотнесения философских текстов к научным. В лингвистической трактовке последняя проблема специально не ставится; так, в лингвостилистике философский текст не выделяется как самостоятельная функционально-стилистическая разновидность речи¹ или как самостоятельный тип текста: обычно называются следующие типы текстов: «официально-деловые... научные, публицистические, разговорные, художественные» [Бабенко 2004, 47]. Такое невнимание к специфике языка русских философских текстов объясняется в какой-то мере историческими факторами, тем, что согласно марксистско-ленинской традиции в лингвистической литературе язык философии канонически трактовался как частное языка науки: языковая оболочка «научного знания, в нашем случае – язык философии» [Емельянов 1981, 107]. Но и в классических работах по лингвопоэтике явно неразличение или смешение философского и научного текста (часто ненамеренное); так, Ю. Левин, противопоставляя поэтический текст научному, в то же время употребляет термины *научный* и *философский* в одном ряду: «“обобщенное” мы... позволяет сопоставить такие лирические тексты с **научными и философскими**» [Левин 1998, 467]. В отдельных специальных работах по языку философов также присутствует это характерное смешение, например, авторы, заявляя о том, что язык философии отличается определенной спецификой,

(Кожев)» [Сафрански 2002, 486. пер. Т. Баскаковой].

¹ О.А. Крылова при этом выделяет, наряду с научным, официально-деловым и газетно-публицистическим книжными функциональными стилями речи, также церковно-религиозный [Крылова 2006].

тем не менее относят его к научному языку [Варнавская 2005, Лисицына 2006]. С другой стороны, в ряде работ [Иванов 2004, Борухов 1993, Лукин 2005] очевидно стремление косвенно подчеркнуть специфику философских текстов (называть их специально, а не в ряду научных текстов).

Появление определения *научный* по отношению к философским текстам объясняется и тем, что слово *наука* в западноевропейской традиции долго не носило характер оппозиции слову *философия*¹, например, теология тоже считалась наукой. К русским философским текстам эта традиция не имеет непосредственного отношения, так как они сложились позже, именно в момент формирования этой оппозиции (конец XIX – начало XX в.), однако отнесение слова *наука* некоторыми русскими философами к философии также часто является традиционным и не подразумевает критерий «научообразия текста» или «научности языка». С другой стороны, русская критика гносеологизма и сциентизма первой половины XX в. направлена, в частности, против превращения философии в науку и придания философскому тексту научообразности: «Мечта новой философии – стать научной или наукообразной... превратить философию в научную дисциплину... Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной»² [Бердяев 1994, Т.1, 47, 49], так же как не существует требования быть научными к другим сферам культуры: искусству, религии. Характерна также и аналогичная позиция больших ученых; так, В.И. Вернадский говорит о том, что научное мировоззрение не должно «заменить собою мировоззрение религиозное и философское... *Говорить о... замене философии наукой, или наоборот, можно только в ненаучной абстракции*» [Вернадский 2000, 31]. С середины XX в. сходные тезисы присутствуют и в западной философии: «Философия не является наукой. Философия отлична от всех известных наук» [Альтюссер 2005, 46, пер. Н. Кулиш]; даже в англосаксонских исследованиях: «философия, так, как она понимается сегодня, совершенно непохожа на науку»³ [Waismann 1968, 1]. Принципиальное разделение философии и науки признается необходимым при анализе философских текстов; так, М. Чаттерджи объясняет регулярное сопоставление философии с

¹ Относительно исторического первенства философии и науки также существуют различные точки зрения: «Философия – первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии; она была уже, когда науки еще не было, она из себя выделила науку» [Бердяев 1994, Т.1, 49]. Аналогично у Гайденко: «Наука, первоначально вышедшая из лона философии», соответственно, возникает мысль «о прогностической функции философии по отношению к науке» [Гайденко 2003, 150, 265]. Но есть и обратная точка зрения, например Л. Альтюссера: «то, что происходит в науке, в первую очередь затрагивает философию. Великие научные революции приводят к коренным изменениям в философии... из двух дисциплин, науки и философии, наука занимает детерминирующее положение... Наука определяет все. Но доминирующее положение занимает философия» [Альтюссер 2005, 54, 86, пер. Н. Кулиш].

² Словосочетание «научная философия» стало канонической формулой в марксистско-ленинской философии: «Научная философия представляет собой систему принципов, законов и категорий» [Вяккерев 1986, 148]; ср.: «Допустима философия науки, но не допустима научная философия» [Бердяев 1994, Т.1, 52].

³ «Philosophy... as it is practised today, is very unlike science» [Waismann 1968, 1].

наукой исключительно педагогическими причинами [Chatterjee 1981, 2].

Ситуация первой половины XX в. демонстрирует радикализацию разделения знания на «научное и философское» [Булгаков 1999, 190], что ведет к появлению целого ряда категорических формулировок и образов. Так, Флоренский называет науку *охранительной* и *старческой*, а философию «юной и безоглядно жидущей силой»; «они противоположны и противоречивы в своих устремлениях»¹ [Флоренский 2000, Т.3(1), 142] и проецирует эту оппозицию на язык; отголоски этих формулировок звучат и в современных философских текстах: «Сначала философию репрессировала религия, затем – наука. Сегодня философия снова пытается говорить своим языком» [Гиренок 2008, 224]. В конкретном словоупотреблении даже в марксистско-ленинской традиции явно стремление разделить науку и философию, например у Э. Ильенкова: «Формы более высокоорганизованной, чем мыслящий мозг, **не только не знает наука, но и философия** принципиально не может допустить даже в качестве возможного» [Ильенков 1991, 417].

В начале XX в. вопрос о соотношении науки и философии принимает формулировку вопроса о соотношении науки и метафизики. На первом философском конгрессе в Париже Б.Н. Чичерин делает доклад на тему: «Метафизика есть ли наука?». Важную роль в развитии этой проблематики сыграл Г. Шпет²: философ использует слово *наука* в гегелевском смысле этого слова по отношению к философии. Шпет ставит знак равенства между системой и наукой, принимая тезис Гегеля о том, что «знание действительно и может быть изложено только как наука или как система» [Гегель 2006, 12, пер. Г. Шпета]. Подобное сближение философии и науки и одновременное разделение на основании необъектности философии характерно и для выдающихся марксистских философов: «Диалектический материализм – поскольку он не есть система позитивистски толкуемых научных данных, а система философии как особой науки... как и любая философская система» [Ильенков 1991, 418].

Шпет разделяет науку и метафизику как свободное философское творчество, выражение философского переживания, которое не должно претендовать на *научность* [Шпет 1994]. Действительно, смешение требований научности и экзистенциальности по отношению к философскому тексту характерно для первой половины XX в.: «все подлинные философские достижения, *научные* по своей форме и глубоко *жизненные* по своему содержанию» [Ильин 2007, 71]. Пафос Шпета направлен против объявления понятийности как таковой заведомо ограниченной; философ утверждает, что видение большего, чем воз-

¹ См. также [Михалев 1999].

² В критике метафизики с позиции научности философии определенное влияние на русских философов, как последователей (Шпет), так и критиков (Бердяев), оказала статья Гуссерля «Философия как строгая наука» (опубликованная в «Логосе» в 1911 г.).

можно выразить в строгой логической речи, не должно вести к признанию «убожества логики» [Шпет 1994, 298]; очень важно, что при этом Шпет имеет в виду *интерпретирующую, герменевтическую логику*, а сам текст философа ни в коем случае нельзя охарактеризовать как наукообразный. Но и возражения метафизика направлены, разумеется, не против существования науки, а против требования научности от философского текста: «Наука – неоспоримый факт, нужный человеку. Но в ценности и нужности научности можно сомневаться. Наука и научность – разные вещи» [Бердяев 1994, Т.1, 49].

В дальнейшем развитии герменевтики во второй половине XX в., прежде всего у Х.-Г. Гадамера, научный опыт как редуцированная форма противопоставляется герменевтическому опыту мира. Отказ от гносеологических приоритетов в пользу экзистенциальности подразумевает отказ от субъектно-объектного отношения к языку (как языку науки) и подразумевает отношение к языку философии как устанавливающему связи между говорящим и миром и заново переосмысляющему референтивную функцию. Знаменательно, что эта радикальная противоположность языка науки и языка философии подчеркивается и философски ориентированной поэзией: «я считаю неприемлемым для себя, в силу своих философских воззрений, прикладную направленность науки» (см. Протокол № 5 допроса Д. Хармса от 13 января 1932 г.).

В первой половине XX в. в русских экзистенциальных философских текстах появляется и радикальная установка на отказ от кодифицированного построения философского текста, научных методов прямых доказательств¹ и от заключающих, систематизирующих, подводящих итог высказываний с подчеркнуто обобщающей семантикой, что декларируется, прежде всего, в текстах Л. Шестова: «Зачем последнее слово? Зачем мировоззрение? Разумеется, я говорю о философии и о философах, о людях, стремящихся как можно более увидеть, узнать, испытать в жизни» [Шестов 2001, 321-322]. Даже при анализе классических теологических текстов признается, что «Вопросы о чем угодно» Фомы Аквинского, исходя из самой семантики заглавия, не могут строиться как жесткая структура, несмотря на наличие предпосланной рубрикации². В русском философском тексте связь идей рассматривается Булгаковым не как «логическое соотношение понятий», но как их «онтологическая иерархия»³ [Булгаков 1999, 114-115]. Не оспаривая гносеологических потенций философии, Э. Левинас, тем не менее, высказывает сходную мысль: «возможность для

¹ С этим свойством философского текста связана проблема верифицируемости, доказательности и аргументации.

² См. [Грабманн 2007, 84, пер. А. Апполонова].

³ «онтологическая иерархия, при которой высшее содержит в себе динамически (а не логически в смысле объема) все низшее, само им не объемлясь, так что вместе с объемом возрастает и содержание, а не наоборот, как в системе логических понятий (на это указал еще В. Соловьев)» [Булгаков 1999, 114-115].

знания охватить всякий смысл не является сведением смысла к структурам, которые навязывает наделение им» [Левинас 2006, 208, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]. Подобная позиция предопределяет близкую шестовской формулировку задачи «развязывания языка» философского текста в отличие от кодификации научной речи: «мышление всегда является “развязыванием языка” безличным единичностям» [Бадью 2004, 25, пер. Д. Скопина]. С осознанием недостаточности причинно-следственных построений и структурирования философского текста по типу научного связана и задача сближения философского текста с поэтическим, и необходимость прибегать к языковым средствам, сходным с поэтическими.

Частной проблемой в связи с соотношением философии и науки является проблема **точности** языка философии. Если «точность научной речи – это однозначность (ср. идеальная терминология) и вероятность передачи смысловых оттенков авторской мысли» [Кожина 1972, 103], то, по Булгакову, напротив, требование точности имеет смысл только в применении к языку как поэтическому творчеству: «Педанты нередко сухой и бедный язык считают более точным и научным (вероятно, потому научный стиль и является таким суконным)» [Булгаков 1999, 98]. Но и Шпет развивает понятие *точности* философского языка аналогичным образом, связывая его с поэтичностью языка¹: «Когда речь заходит о *точности*, ее часто понимают как какую-то словесную неподвижность, оледенелость, забывая, что это означало бы не успехи знания, а остановку в развитии языка и его творчества» [Шпет 1994, 245]. В отличие от научной речи, где «точность речи как коммуникативное качество и функционально-стилевой признак речи – по существу одно и то же понятие» [Котюрова 1996, 95], понятие *точности* в философском тексте не является функционально-стилевой характеристикой и лишь относительно соотносится с коммуникативными достоинствами текста.

Понятие *точности* в языке философии относится прежде всего к референциальной семантике и, одновременно, к *онтологии* (мысль – язык); кроме того, критерий точности соотносится с целостностью философской мысли, передаваемой целым текстом.

Философия является самостоятельным видом духовной деятельности человека (особой формой культуры), подразумевающей особый статус существования языка, отличный от языка науки, а философские тексты нельзя считать подвидом научных текстов. В рамках лингвостилистики философские тексты неверно рассматривать в составе научного стиля речи.

¹ Попытки применить термин *точный* в понимании научного текста неизбежно ведут к отрицанию точности философского текста: «Впрочем, точного определения слов “рассудок” и “разум” мы у Флоренского нигде не найдем, да и странно было бы требовать такой точности у мыслителя, сознательно декларировавшего ненаучность и несистематичность своего метода познания и изложения, называвшего свое мышление “круглым”» [Борухов 1993, 136].

3. Проблема экспрессивности философского текста.

Проблема экспрессивности по отношению к философскому тексту носит дискуссионный характер, причем она тесно связана с проблемой научности. Безусловно, философский текст, в отличие от научного, скрывающего, объективизирующего авторство, это «авторский текст», то есть текст с подчеркнутым авторством. С другой стороны, установка на экспрессивность – это не обязательная черта философского текста. Экспрессивность толкуется обычно как стилистическая черта текста; именно на основе критерия экспрессивности функциональная стилистика дифференцирует научный и научно-популярный стиль. Однако особенности русского философского текста, его персонализм и экзистенциальность могут обуславливать присутствие экспрессивных элементов, отнюдь не ведущих к упрощению текста. Экспрессивность и оценочная лексика, не являясь типологической чертой философского текста, не упрощают его, в то время как в научном тексте введение оценочной лексики практически всегда подразумевает трансформацию научного текста в научно-популярный. Таким образом, философский текст, будучи отличным от научного, не становится популярным при наличии экспрессивных средств и поэтому легко допускает введение широкого спектра экспрессивных разноуровневых приемов.

Еще одной типологической особенностью философского текста является его **обращенность и особый характер адресата**. Философский текст потенциально всегда обращен «слоисто»: как к узкому кругу философов, так и к более широкому кругу адресатов. Однако эта обращенность структурируется неким временным разрывом, что можно назвать «задержанной обращенностью». А.Д. Шмелев замечает, что, хотя научный текст и предполагает исключение вопросов и побуждений, в то же время присутствующие в научном тексте вопросы «фактически выражают не вопросы, а сообщения» [Шмелев 1999, 218] и побуждения подлинного побуждения не выражают, а косвенно передают информацию. Ряд философских текстов может быть подчеркнуто обращен, то есть содержать семантически значимые элементы обращения, побуждения, вопросы; кроме того, для целого ряда философских текстов также характерна диалогичность, эксплицированная или имплицитированная, предопределяющая присутствие экспрессивных средств: «Хочешь, чтоб увидели и услышали – приспособляйся к внешним условиям, говори то, что может быть всеми, всегда и везде воспринято. – Стало быть, нужно замолчать? Стало быть! Вовсе не нужно замолчать, вовсе не нужно и с выводами так торопиться» [Шестов 1993, Т.2, 187].

Шпет, язык которого хотя декларируется им самим как научно-философский, тем не менее, также обладает многими характеристиками поэтического слова, категорически предостерегает философов против чрезмерной экспрессии, когда «работа будет носить только литературный характер» [Шпет 1994, 220], философия превращается в «догматические декламации метафизики», а язык философии во имя экспрессии «истязает все формы логического выражения» [Там же, 137].

Шпет разграничивает зону экспрессивности и поэтический язык, иными словами, не включает категорию экспрессивности, придающей философии как науке черты проповеди («такие типы словесных построений, как... моралистические» [Шпет 1999, 166]), в типологические свойства поэтического языка и считает, что экспрессивность не должна быть характеристикой и философского текста. В то же время, В.В. Зеньковский, оценивающий тексты отдельных философов с точки зрения языкового мастерства, видит в шпетовском отрицании экспрессивности свидетельство «самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства» [Зеньковский 1991, 136]. Шпет разделяет поэзию и литературное *словесное творчество* отдельных философов (Р. Луллия, Я. Беме), которое «бывает до перегруженности эмоционально насыщено», где «пафос вовлекается в самую аргументацию», называя подобные тексты риторикой ¹[Шпет 1999, 165]. С другой стороны, требование к философскому тексту быть экспрессивным содержится и в отдельных призывах современных философов к риторике: «Чтение философских текстов с некоторых пор стало порождать не знания, а скуку. Философия утратила ритм, экспрессию» [Гиренок 2008, 4].

Очевидно, подчеркнутая экспрессивность – это черта идиостиля отдельных философов, а не типологическая черта философского текста; так, например, Мотрошилова говорит об экспрессивности как характерной черте идиостиля Бердяева²: «Бердяев... дает... вырваться своему философскому темпераменту» [Мотрошилова 2006, 263]; часто встречающаяся оценка по отношению к языку Хайдеггера – это эпитет *торжественный*: «Стилевая завершенность и **торжественная** строгость философской прозы Хайдеггера» [Подорога 1995, 298], и он связывается, прежде всего, с характером терминологии философа: «новый **торжественный и красочный язык**, в котором тают остатки прежней феноменологической латинской терминологии» [Михайлов 2006, 401]. Кроме того, для большей части русских философов конца XIX – первой половины XX в. характерен полемический пафос; об этом свидетельствуют антипозитивистская

¹ С другой стороны, справедливым кажется замечание о том, что философский текст «is less concerned with rhetoric as persuasion than it is with rhetoric as involvement» [Natanson 1980, 232].

² Действительно, тексты Бердяева изобилуют экспрессивными риторическими построениями: «Философия есть искусство, а не наука. Философия – особое искусство, принципиально отличное от поэзии, музыки или живописи, – искусство познания. Философия – искусство, потому что она – творчество» [Бердяев 1994, Т.1, 53-54].

философская сатира 80-х гг. XIX в. А.А. Козлова, полемичные тексты Ильина, репутация Шестова как умелого и бескомпромиссного спорщика, «боевая задиристость “викинга” Эрна» [Аверинцев 2001, 87]. В текстах многих русских философов нередко оценочная экспрессивность, находящая выражение в различных средствах – развернутых сравнениях («разновидность познавательного скепсиса и нигилизма... предмет знания здесь совершенно растаял, как кусок льда в тепловатой воде» [Булгаков 1999, 181]), паронимии («Определения знака или просто ходят по кругу, или, еще хуже, тонут в месиве из **непроваренных** и **непроверенных** попыток мысли» [Бибихин 2008, 181]) и др.

Необходимо отметить, что в философском тексте возможность сочетания упрощенных философских терминов, лексики и конструкций с экспрессивно-оценочной лексикой не создает стилистического конфликта и является внутренней стилистической нормой: «великий Аристотель говорил **пустяки**, когда отрицал несводимую **субстанциональность** единого и **долбил**, что **сущность** вещи – не вне самой вещи» [Лосев 1999, 450]. В то же время, введение специфической философской лексики в эссеистический экспрессивный текст иногда сродни способу введения философской терминологии в постмодернистский поэтический текст, то есть создает эффект интертекстуальности: «Быть русским значит созерцать Россию в Божьем луче, в ее вечной ткани, ее непреходящей субстанции» [Ильин 2007, 5].

Философский текст может использовать риторические структуры (риторическое обращение, параллелизм, повторы, хиазм, секвенцию) как экспрессивное средство, но это также нельзя считать типологической особенностью философского текста.

С другой стороны, ряд частотных конструкций философского текста, риторических по форме, лишь косвенно связан с задачами экспрессивности. Рефлексия философа над стилистической проблемой риторики свидетельствует о том, что отдельный прием может не преследовать чисто риторические задачи, а призван отразить точность понятия и целостность философской мысли, передаваемой целым текстом, а не отдельным словом: «то, что невнимательному читателю показалось бы нагнетанием **торжественных** синонимов – “над-интеллектуальный и над интеллигибельный” – это **точно переданная** неоплатоническая схема» [Бибихин 2008, 353].

Экспрессивность, присущая большому количеству русских философских текстов, как и сам принцип приятия философским текстом экспрессивно-оценочных приемов, в какой-то мере сближают философские тексты с художественными и еще раз свидетельствуют о том, что философские тексты нельзя считать подвидом научных текстов. Однако, видимо, нельзя основывать типологическую близость философского и поэтического текста на подчеркнутой экспрессивности высказывания или, в частности, на превращении философ-

кого слова в экспрессеу. Задача философского текста – сохранить ту необходимую, в зависимости от идиостиля отдельного автора, меру экспрессивности, которая не ведет к сужению семантики, а напротив, способствует углублению семантического объема уже существующих понятий или введению новых. Иными словами, экспрессивность придает философскому тексту именно черты художественной словесности, а не обуславливает сближение с поэзией.

4. Определение понятия «русская философская словесность».

В высказываниях русских философов (Бердяева, Лосева, Ильина и др.) регулярно формулируется идея философии как творчества: «Философствование, как... творческая жизнь души» [Ильин 2007, 55]. Противопоставление философских текстов научным неизбежно ставит проблему соотношения философского и художественного текста и задачу определения самостоятельного статуса письменных философских текстов.

С другой стороны, говорить о взаимодействии художественных и философских текстов в России можно не только на теоретических, но и на исторических основаниях. Д. Чижевский отмечает, что в русской культуре конца XIX – начала XX в. существовала определенная последовательность в появлении поэтических и философских текстов: «“открывать” стало модою, поветрием... Удачливее всех оказались поэты: за ними стояла великая традиция... От поэтической техники поколение символистов обратилось к исканию мировоззрения. Натолкнулись на философию» [Чижевский 2007, 365-366]. Характерно замечание Франка, что «наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах» [Франк 1996, 163], а в литературных формах. Русские философы, одновременно с освоением философии в европейских университетах, учились и в «школе русской литературы», причем это выражалось не только в освоении художественных текстов, но и в появлении целого ряда работ, посвященных Пушкину¹, Толстому, Достоевскому² и др., а также в тесном общении философов и литераторов.

Подобная позиция обуславливает регулярное сближение русских философов с писателями и историками философии: «философ экзистенциального типа Шестов ближе всего примыкает к Кьеркегору, Достоевскому, Ницше» [Мотрошилова 1998, 367]. Мотрошилова называет философами и литераторами

¹ См., например: [Пушкин 1999].

² Например: «Духовный образ Достоевского» [Бердяев 1994], «Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского)», «На Страшном Суде (Последние произведения Л.Н. Толстого)» [Шестов 1993] и др.

также Соловьева и Ницше, Шестова – философом-литератором [Мотрошилова 2006, 385]; Розанов говорит о Соловьеве как о *фигуре в литературе* [Розанов 1995, 49], в том числе имея в виду его философское творчество¹; Зеньковский замечает, что Н.О. Лосский «обладает исключительным философским и литературным даром» [Зеньковский 1991, Т.2(1), 220] и т.д.

Необходимо обратить внимание на характерное словоупотребление рядом авторов слова *писатель* как синонима слова *философ*. Например, Шестов, характеризуя истоки философии Ницше, называет философа писателем: «Можно принимать или не принимать учение Нитше... но зная его судьбу, зная, как он пришёл **к своей философии**... нельзя ни возмущаться им, ни негодовать против него... На этом **писателе** – мученический венец» [Шестов 2001, 23-24]. Обращение к Ницше нельзя считать случайным, так как именно его тексты стали для многих русских философов образцом философского текста, близкого поэтическому и противоположного позитивистскому научному. Тема философа как писателя развивается на протяжении всего XX в., в то же время слово *писатель* традиционно употреблялось самими философами в первой половине XX в. не только в смысле «писательства» (литературности) философии, а в значении *философ как особый тип писателя*. Так, Зеньковский говорит о *писательском даре* Е.Н. Трубецкого [Зеньковский 1991, Т.2(2), 107]; параграф об отношении публики к философскому произведению в шпетовском переводе Гегеля озаглавлен «Писатель и публика»; говоря о Соловьеве как о философе, Розанов использует выражение *впечатлительность писателя* [Розанов 1995, 49]; Булгаков по отношению к Ареопажиту отмечает: «удивительно смелая мысль у авторитетного церковного **писателя**. – Такова основа эротической гносеологии у Дионисия» [Булгаков 1994, 108]; но и в современных переводных текстах: «быть подборкой из “наиболее прекрасных страниц” их автора [Ж. Делёза], который был заведомо превосходным **писателем**» [Бадью 2004, 137, пер. Д. Скопина]. О. Новикова с позиции конца XX в. противопоставляет философские тексты и художественную словесность, но, тем не менее, считает, что Шпет может называться писателем на основании того, что русская философия неизбежно вторгается в область эстетики и в область художественной словесности. Это позволяет таким ее представителям, как Розанов, Бердяев, Шестов, Шпет, считаться не только философами, но делает их писателями [Novikova 2008].

Сближение философских текстов с художественными основано также на **эстетической функции**, присущей философскому тексту. Философами неоднократно развивается идея красоты мысли, эстетики мысли²; кроме того, эсте-

¹ Но и по отношению к классическим философам: «Так Аристотель стал литератором, не заботясь об этом, а Платон вошел в историю литературы как поэт вопреки своему недоверию к поэзии» [Васильева 1985, 160].

² Ср.: «Может ли, например, сама философия быть источником эстетической радости... Платоновский эрос

тическая функция в философском тексте способна соотноситься с онтологией абстракции и целостности мысли и текста¹. Эстетическая оценка целостности текста определяется также и экзистенциальностью; так, идея *всеединства* эмоционально и эстетически *переживается* Лосевым². Философский текст оценивается с точки зрения понятия *красоты*, причем, сближая философский текст с поэтическим, Лосев различает эстетику лирической и дидактической поэзии: «Тонкая религиозность Шлейермахера выражается в **лирической красоте его учения о чувстве**. Система Гегеля, это – **великое поучительное стихотворение**» [Лосев 1999, 497]. Язык философа оценивается с точки зрения категории прекрасного; так, в русской философии ценился язык Шопенгауэра, например характерно высказывание о нем Шестова: «Говорить о прекрасном – самое последнее дело: нужно творить прекрасное» [Шестов 2001, 438]; для становления стиля русского философствования требование эстетической ценности текста было исключительно важным: «Я люблю три вещи, – сказал Страхов однажды Розанову, – логику, хороший слог и добродетель» [Чижевский 2007, 303].

Эстетическая функция философского текста может оцениваться также с позиции адресата, интерпретатора, читателя: так, У. Льюис сравнивает *эстетическое удовлетворение* от чтения лучших философских произведений с удовольствием от чтения хорошего романа, пьесы или стихотворения³. Возможность чисто эстетического восприятия читателем философского текста улавливают и поэты:

*фрагмент философского текста
разрушает протяжённость
а его абзацы
полные теоретического возмущения
– если поднести ладонь –
источают приятное тепло* (В. Леденев).

Существующую близость между философским и художественным текстом можно основывать не только на эстетической функции, но и на том, что, подобно языку художественной литературы, «философский дискурс строится как единственно возможный, ибо заранее претендует на то, что никакой иной дискурс не ускользнет от его понимания» [Гутнер 1999, 260]. Философский дискурс вбирает в себя все типы дискурса. Иными словами, любой дискурс может быть встроен как в философский, так и в художественный тексты.

Философский текст делает возможным сосуществование элементов науч-

и красота мысли – значит, не иллюзия?» [Шпет 2007, 273-274].

¹ Ср.: «Красота есть Абстракция. Абстракция есть красота» [Степанов 2004б, 512].

² См. также: [Хоружий 1994].

³ «aesthetic satisfaction upon reading many a fine work of philosophy, a gratification comparable in kind, and sometimes in degree, to that which I have upon reading a good novel, play, or poem» [Lewis 1980, 234-235].

ного и публицистического стиля и элементов художественной формы речи (прежде всего поэтической), не превращаясь в метатекст по отношению к этим формам речи и стилям и не обнаруживая (не подчеркивая) собственную полистилистику, то есть выполняя условие непротиворечивого существования различных книжно-письменных форм речи. В отличие от художественной речи, философский текст инкорпорирует мало разговорных форм речи, хотя и существует жанр философского диалога.

Интересную и убедительную мысль о соотношении философского и художественного текста с точки зрения оппозиции автор / читатель высказывает У. Льюис: философия может читаться как художественная литература, хотя она не пишется таким образом¹ [Lewis 1980, 251]. О типологической близости философского и художественного текста упоминает В. Лукин²; существуют также попытки назвать русские философские тексты философской литературой³ [Грановская 1995а]. Однако термин «литература» по отношению к философским текстам кажется не слишком удачным, так как излишне сближает их с текстами художественной литературы, делая их, по сути, видом художественной прозы, без серьезного основания для такого отождествления. Более удачным, хотя и не идеальным, термином для совокупности русских философских текстов представляется термин *словесность*⁴.

Словесность – это общий термин (слово) для русской поэзии, прозы и философии. Русский философский дискурс, будучи достаточно поздним, изначально типологизировался в связи с понятием словесности, а не с понятием научного знания. Термин *словесность* отличает философские тексты от научных, сближая их с художественными⁵, но, не подчиняя им, подчеркивает самостоятельный статус философских текстов. Русская философская словесность – это совокупность русских философских текстов, за исключением диссертационных исследований и иных кодифицированных текстов; понятие *словесность* включает только письменные тексты: статьи, трактаты, книги, философские дневники, синкретические тексты, переводные тексты и др.

Русскую философскую словесность часто характеризуют с точки зрения

¹ *Philosophy may be read as literature; but it is not written that way...*

² «Взаимообмен свойствами возможен, если речь идет о текстах, типологически близких к художественному» [Лукин 2005, 385].

³ Л.М. Грановская, говоря о особенностях работ русских философов-эмигрантов, называет их тексты «философской литературой»: «Особое место в этом процессе принадлежит философской литературе» [Грановская 1995а, 66].

⁴ Термин «русская общественная мысль», включающий философские тексты, представляется неудачным, так как излишне сближает философские тексты с публицистическими и не подчеркивает письменный характер философских текстов.

⁵ «Степун напрямую связывает оригинальность отечественной философии с художественными и мистическими мотивами в русской культуре» [Щедрина 2008, 112].

расшатывания научного стиля, отступления от академизма в сторону эссеизации (Грановская 1995б, Орлицкий 2002). Однако вряд ли нужно гипертрофировать проблему эссеизации¹; во всяком случае эссеистичность нельзя считать типологической чертой русской словесности. Поиски структурной свободы не равны эссеистичности в европейском понимании; русский философский текст, противопоставляющий принципы структурной свободы кодифицирующим нормам, необязательно движется в сторону публицистики. Даже такие тексты, как, например, тексты Шестова, которые близки к жанру эссе, все-таки не укладываются в понимание эссеистики, а сопоставимы, скорее, с жанром «Мыслей» Б. Паскаля. Кроме того, эссеистичность не раз подвергалась критике²: «Философские работы Страхова, конечно, теряют от того, что мы всегда застаем его в беседе с философскими дилетантами, а то и в споре с лишенными всякого философского интереса врагами философии!» [Чижевский 2007, 303].

С другой стороны, необходимо признать, что большая часть классических западных философских работ также не была написана в так называемом академическом стиле (Г. Гегель, Ф. Ницше, не говоря уже о А. Шопенгауэре, М. Бубере, С. Кьеркегоре или О. Шпенглере). Собственно академическим был только жанр диссертации, каковым он и остался до сих пор как в России³, так и на Западе. Необходимо признать, что стилистический разрыв, существующий между жанром диссертации и жанром статьи и монографии в научном стиле [Крылова 2006], гораздо очевиднее для философских текстов. Жанр философской диссертации пытается примирить часто противоположные типологические особенности философского и научного текста, в ущерб как языку философии, так и философскому контенту, поэтому жанр философской диссертации, представляющий собой искусственное синтетическое явление, не может быть основанием для рассмотрения типологических особенностей языка философских текстов; в понятие философской словесности подобные тексты не включаются. В то же время исключение этих текстов дает основание не рассматривать особенности языка русской философии как движения от так называемого «строго научного стиля» в сторону эссеизации.

Особенности языка русских философских текстов проявляются как особенности собственно языка философии, а не как отступление от некоего идеального научного языка.

¹ В классическом жанре эссе писали далеко не все философы: философская публицистика В. Розанова: «Русская церковь», «Религия и культура», «Природа и история», «Около церковных стен» и др.; философские эссе И. Ильина «О любезности», «О пошлости»; некоторые работы К. Леонтьева и др.

² Критическую оценку быстрого, эссеистического письма находим уже у Н. Федорова: «“Скорый” – может быть прилагательно ко всему существующему в Новое время; определение это может быть приложено и к литературе, которая есть скорописание» [Федоров 1982, 84].

³ В то же время диссертация конца XIX в. далеко не всегда подразумевала кодифицированный академический стиль. Ярким примером может служить диссертация В. Соловьева.

Термин *словесность* фигурирует и в самих философских текстах, и в отдельных филологических исследованиях именно тогда, когда затрагивается характеристика языка¹ или текста философа, например Розанов о языке К. Леонтьева² или о тексте трактата Шестова³. Характерна формулировка Бибихина: «развернутой и **разнообразной словесностью** с поэзией и философией во главе» [Бибихин 2008, 244], которая в самом понятии словесности уже содержит предпосылку для типологического сближения философского и поэтического текстов.

Такие особенности русской философской словесности, как онтологизм и экзистенциальность, также дают основание для сближения в рамках понятия *словесности* философских текстов именно с поэтическими, а не вообще с художественными⁴. Ю. Левин строит оппозицию философии и поэзии на том основании, что «лирика... парадоксально сочетает интимно личное с предельно обобщенным; в личном характере – ее отличие от философии» [Левин 1998, 468], однако такая характеристика русского философского текста, как экзистенциальность и персонализм, не позволяет противопоставить философский текст поэтическому на основании обобщенного характера философского текста. Видимо, сочетание предельно-обобщенного с интимно-личным, напротив, можно считать и характеристикой русского философского текста, хотя характер этого сочетания и средства выражения иные, чем в поэтическом тексте.

Роль личности в русском философском тексте выдвигается на первый план уже в начале XX в.: «начиная с Шопенгауэра, мы стали замечать в философе еще поэта... цельную личность вместо хорошо отпечатанной, переплетенной и поставленной на полку книги» [Розанов 1994, 35]. Ю. Орлицкий, опираясь на Розанова⁵, отмечает процесс лиризации философии в начале XX в. [Орлицкий 2002], однако эта формулировка нуждается в уточнении, так как сближение поэтических и философских текстов неправомерно сводить к историческому влиянию поэтического текста на философский: этот процесс происходит в те-

¹ Н.С. Автономова отмечает, что в России «профессионально-технический статус философии нередко был менее очевидным», чем на Западе, поэтому «выражение “философский язык” – это некая условность: философским языком можно считать различные виды и формы словесности» [Автономова 1999, 14]; необходимо отметить, однако, это качество русского философского текста Н. Автомонова, занимающая относительно западническую позицию, считает скорее недостатком, чем достоинством.

² «Он был редко прекрасный русский человек, с чистою, искреннею душою, язык коего никогда не знал лукавства: и по этому качеству был почти *unicum* в русской словесности» [Розанов 1990, Т.2, 405].

³ «Розанов... формулирует основные особенности шестовского трактата, открывающие, по его мнению, новый век в русской и мировой словесности» [Орлицкий 2002, 260].

⁴ Можно сказать, что, если Мотрошилова подчеркивает, что «онтологический и экзистенциально-персоналистский повороты в российской мысли также состоялись раньше, чем в западной философии» [Мотрошилова 1998, 270], то этот тезис распространяется и на язык философии и характер философского текста.

⁵ «Философия становится лирическою. Да не отражает ли она, в этой перемене темперамента своего, огромную совершившуюся перемену во всем течении мировых дел и отношений?» [Розанов 1994, 36].

чение всего XX в. не столько на основании влияния одних текстов на другие, сколько на основании типологической близости и непротиворечивости этих двух типов дискурса.

Философский текст исторически начинается как синкретическая словесность. Так, Т. Васильева находит основания полагать, что «жанр философской поэмы в гексаметрах гомеровского типа древнее философских сочинений в прозе; можно сказать, что при рождении своем философия начала говорить стихами» [Васильева 1985, 7]. Лосев утверждает, что досократовские мыслители «вообще были полуфилософами, полупоэтами, и К. Йозль был, вероятно, прав, когда доказывал, что вся досократовская философия есть просто отдел лирики» [Лосев 2000, 110]. Характерное внимание русских философов к синкретическим текстам, прежде всего, очевидно в оценке жанра, формы или идиостиля, выделяющей в частности сближение языка философского текста с языком поэтического: «Многие неоплатоники излагали свои философские мысли то в виде писем, то в виде молитв, то даже в виде самых настоящих стихотворений»¹ [Там же, 110, 111].

Говоря о статусе философского текста, русские философы так или иначе, прямо или косвенно обращаются к тексту Парменида как к образцу синкретического текста². Парменида цитирует огромное число русских философов (Булгаков, Франк, Розанов и др.). Розанов называет, кроме Парменида, и других философов, тексты которых дают основание для сближения философского и поэтического текстов: «**Ксенофан**, греческий философ, изложил свое афористическое и, однако, глубокое мышление в нескольких стихотворных отрывках... пифагореец **Филолай**... На наш лично взгляд... плоха та философия, в которой ни одна часть не просится в стихи» [Розанов 1995б, 51]. В русской словесности Розанов сравнивает с Ксенофаном К. Леонтьева, характеризуя особенность его философствования как «его чудный “эстетический метод”» [Там же, 656] и называя его поэтом и философом одновременно.

Внимание к синкретическим текстам мировой словесности может иллюстрировать книга поэтических изречений А. Силезиуса³, которая была очень

¹ «Речь Алкивиада», отмечает Лосев, «полна и лирики, и вакхического пафоса, и драматизма, и интимной исповеди, и повествования, и философского рассуждения, и многого такого, что даже трудно зафиксировать терминологически» [Лосев 2000, 117].

² Парменид в стихах говорит о философях, признающих существование небытия: «Не доказать никогда, что небытие существует. Не допускай свою мысль к такому пути изыскания. Небытия ни познать... не можешь, ни в слове выразить. Ты избежишь дурного пути изыскания, — что измышляют невежды, люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает. Бродят они наугад, глухие и вместе слепые» [Парменид 1969, 295].

³ Пример текста А. Силезиуса в переводе Н. Гучинской: *Бог есть непостижим // Бог – вечное Ничто, Нигде и никогда: // Явиться не успел – уж сгинул без следа* [Силезиус 1999, 61, пер. Н. Гучинской]; *Бог – сущее Ничто // Бог утончен в Ничто, без верха и без дна, // Тому, кто зрит Ничто, вся Божья суть видна* [Там же, 86].

популярна среди русских философов XX в. Его цитируют Франк, Булгаков¹, Бердяев в качестве эпиграфа к книге «Философия творчества»; знаменательно, что к этим текстам и сегодня обращаются философы, например, Д. Новиков в послесловии к книге Д. Агамбена считает необходимым процитировать синкретический текст Силезиуса в новом, актуальном переводе: «Не ты пребываешь в месте, но само место пребывает в тебе. // Отбрось его прочь – и вот она, вечность, прямо здесь» [Новиков 2008, 139].

При исследовании классических синкретических текстов (Парменида, Ареопажита, Ницше) регулярно устанавливается соответствие между философской проблематикой и синкретическим жанром²: «При всем богословском и философском богатстве идей и представлений “Ареопажитики” по стилю своего повествования это... гимны, или “воспевание”» [Постовалова 2004, 591].

Действительно, признание самими философами онтологической близости философского и поэтического текста очевидно из метафорического употребления лексем, называющих поэтические жанры (песнь, гимн, стихотворение), не только по отношению к синкретическим текстам³, но и к собственно философским произведениям⁴: так, Биbihин называет понимание внутренней формы у Шпета *гимном символу* [Биbihин 2008, 348-349], а Бадью, выявляя особенности философии Делеза, говорит о том, что Делёз поет *песнь о множествах*, под влиянием Бергсона поет *песнь творению* и радостной песнью приветствует «умножение симулякров»: «Здесь **песнь о виртуальном** звучит на самых высоких нотах» [Бадью 2004, 66, 78, пер. Д. Скопина]; в то же время свою философскую позицию Бадью также называет *песнью*: «я должен пережить, поскольку таков закон философии... **к моей собственной песни**: Единого нет, есть лишь актуальные множественности, а основание пустует» [Там же, 75].

Общей проблемой лингвистических и некоторых философских работ, посвященных языку философии, является слишком пристальное внимание к метафоре в ущерб всем остальным проблемам и особенностям языка философии, что приводит, в частности, к неоправданно расширительному толкованию ме-

¹ «Ангел Силезий (XVII в.) / В стихотворных (Reime) этого мистического философа и поэта, изданных под общим заглавием “Cherubinischer Wandersmann”, среди многих перлов мистического глубокомыслия найдется немало двустийший в духе отрицательного богословия» [Булгаков 1994, 126].

² Но и по отношению к тексту XX в. установление этого соответствия остается актуальным: «Еще большее продвижение к признанию идеального реальностью Э.В. Ильенков делает в философско-поэтической фантазмагории “Космология духа”, хотя и удерживает себя на материалистических позициях» [Ермичев 2007, 15].

³ Это опирается на традицию названия синкретического текста самими философами, например Ареопажитом: «Давай же мирными гимнами восхвалим божественный первособранный Мир» [Ареопажит 2008, 288, пер. Г. Прохорова].

⁴ Лапицкий говорит о тексте Ж. Деррида как о «своего рода поэме в прозе, философской оде» [Лапицкий 2007, 146].

тафоры, например, понятие метафоры может распространяться практически на любые семантические операции в философском тексте [Ермоленко 2001]. В статье «О языке русской философской литературы XX века» Грановская считает основным свойством русского философского языка поэтизированность, понимаемую как метафорику: «Формируется новый, “поэтизированный” философский язык, широко использующий метафорику» [Грановская 1995б, 127]. В подобной трактовке делается акцент на декоративно-эстетической функции метафоры в философском тексте. Однако в языке русской философии часто эксплицируется стратегия антиметафоричности, подразумевающая, в частности, противостояние метафорическому толкованию текста¹ или отдельных терминов; так, по мысли Биbihина, то, что может казаться метафорой, на самом деле терминологизировано: «о гераклитовской молнии, божественном биче, от которого получают свой закон существа, движущиеся способом постепенного перемещения? Молния в философии не метафора и не образ, а существенный термин» [Биbihин 2003, 14].

Необоснованность сближения языка философии и поэзии на основе использования или неиспользования тропов подчеркивается Шпетом: «в речи риторического типа... может войти большое количество “образов”, тропов, что так же мало превращает соответствующий тип в поэзию², как мало поэзия превращается в научную речь, если в нее вводятся слова, составляющие термины для науки и техники» [Шпет 1999, 166].

Философский текст способен иногда заимствовать ключевые метафоры из языка культуры и переосмыслять их. Таким образом, подобные метафоры, несмотря на их частотность в философском тексте, нельзя считать характерными именно для языка философии. Примером общекультурологической метафоры своего времени, освоенной языком философии, может служить «органическая метафора». Органическая, виталистская метафора представляет собой основную культурную метафору XX в.³ (особенно первой его половины) и находит многообразное отражение в языке философии: в метафоре «всеединство – организм» («единство органического тела» [Соловьев 1989, 113]), «мир – организм» («Мир как органическое целое» Лосского), «культура – организм» (культура как «таинственное единство, в котором прошлое и будущее живут

¹ Образность трактуется Лосевым как некий «соблазн» философии; так, философ говорит о том, что Гераклит, Плотин, И. Фихте, Г. Коген, П. Наторп, А. Шопенгауэр «истратили здесь очень много поэтических красок и дали ряд замечательных и незабываемых **образов и фигурных идей**. Поэтому, чтобы не сбиться с толку во всех этих увлекательных картинах, необходимо не терять из виду нашей основной **диалектической установки**» [Лосев 1999, 628-629].

² В какой-то степени продолжением мысли Шпета является высказывание Биbihина: «Будь Петр личностью, дело художника было бы создать ее образ. Там, где вместо личности божия гроза, ответом может быть тоже только молния, не как образ или метафора, а как ее знают поэт и философ» [Биbihин 2003, 35].

³ Интерпретационная потенция поэтической метафоры важна для философского текста, так как она является частью, а иногда и основой философского комментария к поэтическому тексту.

в настоящем и которое составляет загадочное существо живого организма» [Франк 1992, 63]), в философии языка – в понятии «живое слово», «организм речи»¹ («Имена суть, таким образом, жилы, кости, хрящи, вообще части ономатического скелета человека» [Булгаков 1999, 22, 254]). Отдельные популярные термины века также могут быть продуктом развертывания органической, виталистской, метафоры, например, слово *сила* (рабочая сила) было ключевым словом эпохи – от Маркса к Ницше, Бердяеву, Булгакову: «экономия **сил**... есть порождение своего рода хозяйственности души» [Там же, 24]. С другой стороны, некоторые авторские философские метафоры апроприируются языком культуры как популярные концепты, но в то же время продолжают фигурировать в последующих философских текстах. Самой популярной метафорой *бытия* во второй половине XX в. становится терминологическая авторская метафора Хайдеггера «дом бытия», связанная непосредственно с философией языка. В тексте Левинаса приводится не только сама метафора *дома*, но и ее развертывание как *убежища* для человека: «*Язык*. Это место данного различия, именно здесь **пребывает бытие. Язык есть дом бытия**... («Язык есть дом бытия. В своем **убежище** живет человек» – одно из первых высказываний в *Письме о гуманизме*)²» [Левинас 2006, 196, пер. Н. Крыловой]. Современные философские тексты склонны переносить метафору «бытия как дома» с языка на бытие вообще или на характеристику самой философской системы Хайдеггера: «Покинув **дом Хайдеггера**, я буквально предоставил **бытию быть бытием**» [Хюбнер 2006, 22, пер. А. Демидова].

Метафоричность свойственна философскому тексту в той же мере, что и общенациональному языку, и должна рассматриваться на общезыковом уровне. Когнитивный аспект метафоры, хотя он может быть раскрыт в том числе на примере философского текста³ [Евтушенко 2009], представляет собой, тем не менее, общезыковую проблему. Метафоричность нельзя признать одной из основных типологических характеристик философского текста, хотя, возможно, у «философской метафоры» все же есть какая-то специфика. Метафоричность не может быть достаточным основанием для сближения философского и поэтического (и шире – художественного) текстов.

Необходимо сделать оговорку о неоднозначной оценке явления поэтизмов в философском тексте самими философами, например у Друскина: «Если Хайдеггера освободить от поэтической пошлости...» [Друскин 2004, 326]; тем

¹ О связи органической метафоры с этимологизацией см. § III: Онтология, типы и функции этимологизации в философских текстах.

² Пер. Р. Мюнхер, Обье-Монтань, 1964, с. 26–27.

³ О.В. Евтушенко рассматривает в когнитивном аспекте построение метафор, в частности, на примере русских философских текстов, выделяя такие конфигурации, как «метафорические пары, цепочки, пучки и венки» [Евтушенко 2009, 151].

не менее, текст самого Друскина характеризуется очень высокой степенью конвергенции с поэтическим. В приведенном высказывании чувствуются также отголоски неокантианской критики, в то же время поэтический текст и то, что самим философом называется «поэтизм» (ср. приведенную оппозицию *наука и научность*), – не одно и то же; эта граница особенно актуальна для философов с *поэтическим мышлением* (Шпет, Друскин), именно они более всего боятся излишнего присутствия явных поэтизмов в тексте.

5. Проблема «язык философии» в трактовке философов.

Проблема *язык философии* прямо или косвенно затрагивается многими русскими философами, а также естественно вытекает из философской рефлексии над собственным текстом; кроме того, философия языка и язык философии могут быть связаны единой проблематикой.

Включенность самих философов в обсуждение проблем философского языка приводит к тому, что неправомерно начинают отождествляться понятия *философия языка* и *язык философии*; с другой стороны, именно внимание философов к языку обуславливает такое свойство языка философии, как *авторефлексивность* философского слова. С этим связаны и некоторые попытки современных русских философов выстроить авторефлексивную поэтику философского текста: «Конституируемая нами поэтика философского текста может быть, скорее, рефлексией философии над самою собой с точки зрения ее произведения и исполнения различными модусами философии» [Харитонов 1996, 37].

Известнейшая формула Хайдеггера «Язык есть дом бытия» [Хайдеггер 1993а, 192, пер. В. Бибихина] как нельзя лучше отвечает требованию онтологичности и экзистенциальности (антропологизма) языка русской философии: с одной стороны, эта формула подразумевает то, что «бытие всего того, что есть, живет в слове» [Там же], с другой – язык (и идеальный язык философии) – это место встречи человека и бытия. Критика гносеологического подхода в пользу онтологизма подразумевает и сближение языка философии с языком поэзии: так, Гадамер не признает понимание языка как произвольной знаковой системы («простым отображением уже познанного мира»): «язык... участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем» [Гадамер 1988, 520, пер. Б. Бессонова].

Язык русской философии в плане онтологичности может даже противопоставлять себя философии языка XX в., понимаемой как номиналистская аналитическая философия. «Поворот к языку», который имеет место в русской

философии, парадоксальным образом можно назвать онтологическим, а не лингвистическим; ср.: «онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка» [Там же, 446]. Бадью характеризует XX в. как онтологический, а не лингвистический: «столетие было онтологическим. Это предназначение куда более существенно, чем “лингвистический поворот”, который ему приписывают»¹ [Бадью 2004, 30, пер. Д. Скопина]; эту характеристику можно применить и к онтологизму русских философских текстов, и к их онтологическому повороту к языку.

Относительно детерминированности философского текста (и философского понятия) системой русского языка (в частности, лексической семантикой) существуют разные позиции: «Нельзя освободиться от власти языка и от влияния грамматики, это бы значило сделать мысль свободной от языка, трансцендентной слову»² [Булгаков 1999, 134]; ср. в лингвистике второй половины XX в.: «арсенал допустимых концептуализаций в существенной степени зависит от языка» [Падучева 2004, 189]; «не философ правит словом, но слово правит им, делая его своим посредником и проводником» [Михайлов 2006, 463], причем, если в первой половине века акцент делался на детерминированности мысли языком, то во второй половине XX в., после Хайдеггера, становится актуальным экзистенциальный аспект соответствия / несоответствия *бытия и языка*.

С проблемой детерминированности связано и понятие «**борьбы с языком**»³, то есть желание философа не быть полностью детерминированным системой языка, его конвенциональными структурами: «пережить свободу выражения как свободу вне языка, вне его устойчивых грамматических и синтаксических структур» [Подорога 1995, 121]. Напряженная *борьба с языком* в форме критики языка и сплошного продумывания терминов⁴ характерна для многих русских философов (Лосев, Франк, Друскин, Подорога и др.), в том числе в русской философии присутствуют и крайние точки зрения, абсолютизирующие эту задачу. Так, в постмодерне М. Мамардашвили и А. Пятигорского идея недоверия к языку (в частности, к русскому) выражается в уверенности, что язык философии – это не особый статус существования общего языка, а вы-

¹ «Этот [лингвистический] поворот приводит к превращению языка, его структур и средств в трансцендентальное любого исследования познавательной способности и к определению философии либо как обобщенной грамматики, либо как ослабленной логики» [Бадью 2004, 30, пер. Д. Скопина].

² «Ибо логика, гносеология, философия для своих целей, – и не только для изложения мысли, но, что гораздо важнее, и при ее рождении, – уже опираются на язык, пользуются грамматикой, видят чрез ее стекла» [Булгаков 1999, 135].

³ Ср.: «Для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположности языка мысли не могло быть и речи» [Васильева 1985, 3].

⁴ Ср.: «некоторые проблемы, непоправимо запутываемые понятиями, выдающими концептуальные априоры за исторические обусловленности, а временные расклады – за обусловленности концептуальные» [Рансьер 2007, 12].

работанный, вторичный метаязык (национальный язык при этом воспринимается как объект, подлежащий безусловному преодолению¹): «мы-то работаем в пределах вторичного метаязыка, мы строим вторичный метаязык, мы будем стремиться не объективизировать его» [Пятигорский 2005, 68]. *Борьбу с языком* можно понимать по-разному, например, как поиск иных неконвенциональных вербальных средств (что очевидно, например, в текстах Подороги) или как оппозицию *письмо / язык*, сформулированную Деррида², где письмо (и философское письмо) стремится и способно высказать больше, чем допускается языком; в этих случаях формула *борьба с языком* превращается в создание поэтического языка или философского языка, родственного поэтическому. Таким образом, позиция *борьбы с языком* может предполагать в конечном итоге развитие русского языка, выявление потенций языка, а не создание метаязыка.

Крайнюю, полярную по отношению к идее *борьбы с языком*, точку зрения высказывает Биbihин, оценивающий русский язык как идеальный для философской мысли: «язык его [философа] удивляет и радует тем, что легко дает простор мысли, и не видно, на что бы *этого* языка не хватило»³ [Биbihин 2008, 259]. Автономова, с одной стороны, критикует идею тотального недоверия к языку Мамардашвили и Пятигорского («для культуры это суицидальная установка»⁴), а с другой – по отношению к русскому языку как философскому – выступает оппонентом Биbihина: «философский язык для нас в известном смысле нам “чужой”, и ему нужно учиться» [Автономова 2008, 11] (ср. также обратное у Булгакова: «никто ведь не скажет, что русский философский язык хуже немецкого, хотя и менее выработан» [Булгаков 1999, 52]).

Русские философы второй половины XX – начала XXI в., говоря о философском языке, часто отталкиваются от проблемы перевода, в частности, перевода и интерпретации терминов. Автономова употребляет как синонимы понятия «русский философский язык» и «русский концептуальный язык». Такое употребление также указывает на ограничение анализа языка уровнем слова (прежде всего семантики слова): «Но как же может русский концептуальный язык,

¹ Такая позиция появляется, в частности, в связи со сформулированной Г. Фреге задачей выйти из-под влияния естественного языка как общей задачей науки, составной частью которой в этом случае мыслится и философия, и выработать общенаучный язык: «хорошо было бы, если бы также философы уделили внимание этому вопросу» [Frege 1985, 68].

² См. [Деррида 2000].

³ Крайняя позиция Биbihина противоположна западной: «Мы говорим по-русски, поэтому наша тема превратилась бы в заглазные осведомления неведомо о чем, если бы мы не сумели увидеть язык философии в русском языке... Искусственной задачей было бы и создание внутри русского языка так называемого философского стиля... Нашему языку пора уже давно быть языком не русской философии, не философии в России, а философии вообще. // Он показывает нам здесь путь. Общество (общину) он называл и все еще называет миром (когда хотя бы, например, взяты за дело всем миром). Мы имеем право сказать: мы не отдельная нация, мы мир» [Биbihин 2007, 373].

⁴ «нельзя работать с языком, которому нельзя доверять ни в чем, который может лишь свидетельствовать о том, что мысль уже умерла» [Автономова 1999, 23].

не пропустивший через себя современный опыт развития мировой философии, быть адекватен тем актуальным задачам, которые сейчас перед ним стоят?» [Автономова 1999, 16].

Лексическая ориентированность высказываний философов о языке философии (Бибихин, Подорога, Лапицкий и др.) приводит к тому, что современные философы почти не затрагивают такие области языка, как фоносемантика, грамматика, синтаксис и др., хотя вопросы грамматики в философских текстах первой половины XX в. ими поднимались. В то же время рассмотрение на уровне слова как характерная черта высказываний философов о языке не означает, что особенности языка философии проявляются только и в основном на уровне отдельного слова. Такая традиция рассмотрения идет от того, что понятие *слова* в философии отлично от понятия *слова* в языкознании и имеет традицию употребления *слова* как Логоса и т.д.: «Человек есть существо мыслящее и говорящее; слово-мысль, или мысль-слово, находится в его обладании ранее всякого конкретного высказывания... Речь есть “рубикон, отделяющий человека от животных” (М. Мюллер), в нем – логос мира, почему и мог в него воплотиться сам Божественный Логос» [Булгаков 1999, 12, 36].

6. Перевод философского текста как источник развития русского языка.

Проблемы перевода ставятся философами как в историческом аспекте, то есть в связи с формированием русского философского языка¹ и его влиянием на общенациональный язык («каждый перевод не проходит бесследно, меняет и другой язык, на который он переводит» [Лапицкий 2007, 152]), так и в связи с прямым или косвенным определением статуса переводного философского текста.

Философский текст характеризуется особым режимом межъязыкового взаимодействия, отличающимся от научного текста, и особым статусом переводного текста. Важной особенностью переводных философских текстов является их авторский характер, то есть привнесение собственной философской позиции и личностного начала переводчиком-философом. Это обуславливает конгени-

¹ Известное высказывание Пушкина: «ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись; метафизического языка у нас вовсе не существует» [Пушкин 1962, 14]; «“Немецкое” глубже других иностранных влияний определило русский научно-теоретический язык понятий, и, еще глубже – то, что можно назвать внутренней формой мыслительных созерцаний» [Махлин 2006, 537]. Неавтоматическое использование языка акцентируется в понятии «работа над философским языком»: «В отличие от обыденного языка, который возникает спонтанно в ходе бытового общения, философский язык сам по себе не возникает: для этого требуется осознанная работа – в частности, перевод, расшифровка, истолкование» [Автономова 1999, 17-18].

альный характер лучших философских переводов и позволяет рассматривать их в качестве самостоятельных философских текстов на русском языке.

Существует типологическая близость и непротиворечивость между переводами философских и поэтических текстов¹; при переводе философского текста также ставится приоритетная задача, сходная с задачами перевода поэтического текста, передачи целостности и многозначности текста: «мыслимо ли перевести сполна, т.е. со всеми оттенками смысла, диалог Платона на китайский язык?» [Булгаков 1999, 177]. С другой стороны, благодаря переводу как самостоятельному философскому тексту и использованию возможностей языка перевода, оригинальный философский текст может приобретать, а не утрачивать (по выражению Лапицкого, «произведение зреет»): так, например, установление фоносемантических связей между понятиями *всеобщее* и *в-себе-сущее* в шпетовском переводе Гегеля способствует расширению семантического объема.

Попытки переводить философский текст в манере объективирующего перевода научного текста неизбежно приводят к утрате онтологическим философским текстом своих типологических признаков; в качестве примера такого неудачного перевода Биbihин приводит перевод основополагающего герменевтического текста Гадамера «Истина и метод», книги, которая «наспех по заказу была у нас переведена четырьмя переводчиками на “языке” “научной литературы”» [Биbihин 2008, 251, 252]. Связь проблемы перевода с проблемой онтологичности философского языка сформулирована в высказывании Хайдеггера, цитируемого Деррида: «Скажи мне, что ты думаешь о переводе, и я скажу тебе, кто ты»² [Derrida 1987, 17].

Личность переводчика-философа определила ту историческую роль, которую сыграли переводы Гегеля Шпетом, Плотина и Кузанского Лосевым, Хайдеггера Биbihиным (переводы особенно «трудных» философских текстов) для развития языка философии и выявления зон потенциальности в общенациональном языке.

Противоположной позицией является критика «чрезмерной вольности» стратегии философа-переводчика; подобная установка основывается, прежде всего, на буквальном следовании структуре отдельных сегментов текста и слова в ущерб целостности текста; в таком случае выдвигаемая «научная цель»

¹ Личностный характер перевода одновременно с попыткой передать особенности авторского идиостиля позволяют сблизить задачи перевода философских и поэтических текстов, что ярко демонстрируют русские переводы Хайдеггера, как известные переводы Биbihина, так и первые переводы Т. Васильевой: «Она сосредоточивалась на поэтическом строе хайдеггеровского философствования, строила образ “своего Хайдеггера” (“Мой Хайдеггер” – это похоже на цветаевское “Мой Пушкин”)); «Т.В. Васильева... уже в советское время предприняла попытку пересоздать на русском языке немислимый стиль хайдеггеровской прозы... пересоздать Хайдеггера на русском... Для этого нужно сдвинуть русский язык с места» [Автономова 2008, 475, 472, 474].

² Dis-moi ce que tu penses de la traduction, je te dirai qui tu es.

перевода может расходиться с собственно философскими задачами: «Перевод “Бытия и времени” на русский язык, выполненный В.В. Библихиным, невозможно использовать для **научных целей** в силу его слишком **вольного характера**» [Соболева 2005, 141].

Самостоятельный статус философского текста на национальном языке особенно ярко демонстрируют случаи автоперевода – так, книга Франка «Непостижимое» первоначально была написана на немецком языке; характеризуя издание на русском языке, философ отмечает: «он есть не простой перевод немецкого текста, а заново написанный труд» [Франк 1990, 185].

В то же время, если сопоставлять разные подходы к переводу поэтического и философского текстов, можно отметить, что перевод поэтического текста в начале – середине XX в. всегда стремится быть конгениальным оригиналу, однако классические переводы философских текстов этого периода все-таки наделяются некоторыми чертами метатекста по отношению к языку оригинала. Так, например, поэтика «Феноменологии духа» Гегеля, основанная не только на этимологизации и паронимии¹, но и на рифмах, аллитерациях и звукописи на согласных, почти полностью игнорируется Шпетом, следующим приоритету точности передачи отдельного слова-понятия: «Спокойному царству (*dem ruhigen Reiche...*)» [Гегель 2006, 287, пер. Г. Шпета]; то, что у Гегеля звучит тавтологически-выразительно (происходит реальное отождествление *своего* и *бытия*), в русском варианте превращается во введение нового понятия *своего*: «бытие (*das Sein*) имеет значение *своего* (*des Seinen*)» [Там же, 129]. В дальнейшем развитии русского перевода философского текста проблема выводимости-невыводимости каждый раз решается переводчиком заново; так, Лапицкий отмечает, что он переводит пару *présentation / représentation* как *предъявление* и *представление* «без особого удовольствия» [Лапицкий 2007, 329]. Основные потери поэтической составляющей Гегеля при переводе объясняются как позицией Шпета, так и объективной системной сложностью текста. Так, в развитии термина важно не только то, что в русском языке не отражена мотивированность *Erscheinung* словом *Shein* (у Шпета *явления* из *видимости*), но и то, что последующее слово *бытие* (*Sein*) рифмуется с *видимостью* (*Shein*) [Гегель 2006, 77, пер. Г. Шпета]. Следование системным связям на русском языке, в противовес идее отдельного словопонятия, превратило бы перевод Гегеля в поэтико-философский текст.

¹ Шпетовское отношение к поэтической этимологизации распространяется и на паронимию, Шпет в основном не стремится переводить паронимию, она в лучшем случае дается по-немецки в скобках: «я замечаю (*ich werde gewahr*)» [Гегель 2006, 65, пер. Г. Шпета]. Шпет не идет на поводу у напрашивающихся из контекста окказиональных образований. Так, Гегель прямо выводит *Eigensinn* из *der eigene Sinn*, что могло быть по-русски буквально передано окказиональным «собственносмыслие» или более современным и не ломающим языковые нормы дефисным «собственно-смысл», однако Шпет предпочитает не связанные, но нормативные слова – «собственный смысл» и «своеобразие» [Там же, 106].

Шпет ставит перед собой задачу *уточняющего перевода*. Такой перевод в ряде случаев требует и комментариев переводчика. Лосев называет свой перевод интерпретирующим: «Поэтому я даю то, что называл бы *интерпретирующим* переводом»¹ [Лосев 1999, 942], в ряде случаев интерпретация непосредственно инкорпорируется в текст и неотделима от него. У Шпета, Лосева, Кожева собственный перевод-толкование не только сопровождается уточняющим немецким текстом, но и широко используются квадратные скобки по отношению к интерпретирующим (достраиваемым) частям самих терминов, причем текст Лосева благодаря скобкам приобретает слоистую структуру и позволяет двойное прочтение: «все принадлежащее в тексте лично мне я заключаю в квадратные скобки, так что, кому не угоден я в качестве комментатора и интерпретатора, тот может остаться только с одним Плотиним» [Там же, 943]. Комментарий переводчика к философскому тексту может носить развернутый характер и в основном затрагивает рефлексию над идиостилем (индивидуальными особенностями философского языка): «Левинас разрабатывает свой, очень изощренный философский язык, основными понятиями которого стали след, незапамятное прошлого и сказывание, доступное только в своем следе, то есть в высказанном» [Ямпольская 2006, 20].

Исторический подход философов и филологов к формированию русского языка философии сосредотачивает свое внимание на развитии концептуальной сферы, в основном на лексическом уровне, переводе и комментировании отдельных слов², появлении в русском языке новых терминов (например, термин «абстрактный» впервые зафиксирован в русских текстах в 1732 г.³). Так, значимым представляется исследование Е. Верещагина истории перевода сакральных текстов Кириллом и Мефодием как истории перевода и освоения русским языком терминов греческой философии [Верещагин 1982], например динамического соотношения понятий *λόγος* и *слово*. Верещагин вводит понятие *ментализации*⁴ (например, при переводе эсхатологического термина *παρουσία* как

¹ «чтобы произвести эти деления, надо известным образом *понимать* и *интерпретировать* Плотина, я бы даже сказал, *толковать*»; однако даже Лосев пытается разделить философские и филологические задачи в переводе: «Отсюда единственная моя претензия сводится к тому, что мой перевод кажется мне *философски точным*, т.е. он адекватно передает мысли философа и их логическую связь. А есть ли тут *филологическая* точность, это должно иметь второстепенное значение, хотя я не пренебрегал и ею» [Лосев 1999, 943].

² История термина основывается во многих случаях на истории перевода: «На латинский язык этот термин [οὐσία, сущность] был переведен как “quid est” или “quidditas” (“чтойность”). Позднее появился также перевод “essentia”; в немецком его переводили как “Wesenhait” (или wesentliche Sein (Э. Рольф)) – собственно “сущность”, в отличие от “Substanz” (οὐσία). Интересен перевод-толкование, предложенный И. Дюрингом, – “определенность” (Bestimmtheit); этот перевод учитывает, что именно τὸ τί ἦν εἶναι выполняет функцию определения» [Гайденоко 2003, 87].

³ См.: Хронологический-этимологический словарь иноязычных заимствований / Биржакова Е.Э. и др. Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII в. Л., 1972, с. 334-408).

⁴ Ментализация подразумевает, в частности «перевод не исходного слова-термина, а какой-либо семантической доли из его смыслового объема» [Верещагин 1982, 111].

пришѣстию или *пришѣствию*) как терминотворчества, носящего авторский характер и подразумевающего «нетривиальное решение, внесение переводчиком в новый термин (в его смысловой объем) частицы собственной личности» [Там же, 112]. В то же время нельзя согласиться с утверждением, что подобный характер перевода свойственен почти исключительно кирилло-мефодиевским переводам, а в последующее время распространяется *буквализм*; напротив, авторские переводы терминов в XX в., сыгравшие важную историческую роль в становлении русского концептуального языка, например перевод Библихиным хайдеггеровского *Dasein* как *присутствие*, также можно назвать *ментализацией*.

Современная философская критика вошедших в последние годы в русскую культуру философских терминов, прежде всего из французских философских текстов (*деконструкция*, *симулякр*, *трансгрессия*), направлена против практикующегося буквального переноса, вплоть до транслитерации, а требует осмысления семантической структуры термина в системе русского языка: так, например, для термина *деконструкция* предлагается перевод *разбор*¹. В то же время, ориентация на место того или иного термина в национальной концептуальной истории и даже функционирование так называемой «интернациональной» лексики в национальных языках, в том числе и фоносемантические основания, часто приводят к возникновению «вечной» проблемы непереводимости того или иного термина. Так, традиционным является обсуждение непереводимости термина *соборность* (ср. также непереводимость *со-бытие* и др.): «Слово “*соборность*” непереводимо на иностранные языки... Идея соборности, духовной коммюнитарности, есть русская идея» [Бердяев 1990, 105].

С другой стороны, эпоха постмодерна предлагает гипертрофирование идеи перевода текста, в частности философского; апология идеи интертекстуальности в конце XX в. приводит к точке зрения, что любой философский текст занимается преимущественно переводом.

Герменевтическая трактовка проблемы перевода подразумевает не только и не столько перевод отдельного текста, сколько установление межъязыковых семантических соответствий при разработке понятия, бесконечное углубление в слово, таким образом, любой философ может считаться переводчиком. Так, сопоставление русских слов *со-знание* и *со-весть* с романским *conscientia*, *conscience* позволяет Е. Трубецкому выделить общую семантику *безусловного суда мысли* и, сблизив понятия, развить идею единства «метафизического значения сознания и совести» [Трубецкой 1994, 134]. Обратная схема межъязыкового соответствия «одно русское слово – два романских» дает возможность

¹ «отметим, что во французском языке XIX, например, века, деконструкцией назывался особый вид грамматического разбора фразы (чаще на древних языках), связанного с перестройкой ее структуры» [Лапицкий 2007, 62-63].

Друскину выявить в понятии *вины* взаимосвязь собственно *вины* (*виноват, вина-culpa*) и причинности (*виновник, вина-causa*)¹: не может быть «виноват тот, кто не является виновником своего существования» [Друскин 2004, 53]. Герменевтическая интерпретация чужого текста также может подразумевать воплощение идеи «обогащения» текста при помощи установления межъязыковых соответствий; так, Биbihин видит в русском глаголе *найти* обозначение искания как «пойти и обнаружить», что позволяет ему протрактовать термин Гераклита².

Переводные философские тексты являются самостоятельными философскими текстами, написанными на русском языке, позволяющими рассматривать их как равноправные по отношению к оригинальным текстам не только на лексическом уровне и в связи с образованием новых терминов, но и в области грамматики и текста; перевод философского текста и семантическая мотивация отдельных единиц – важнейший фактор развития языка русской философии и выявления актуальных процессов и потенциальности в языке.

¹ Необходимо отметить, что продуктивность семантики русского слова *вина* для конструирования философского понятия также была отмечена Шпетом при переводе «Феноменологии духа»: «Ср. значение слова “вина” – в смысле *причина* и в смысле *проступок, преступление*» [Шпет 2006, 250].

² «Вглядитесь в русское слово “найти”. Его корень – “идти”, т.е. найти – это как бы, двинувшись в путь, и двинуться надо непременно, чтобы на-йти, встретить, наткнуться на искомое. И-скать – то же слово, тот же корень – возможно – “и”, с итеративом “ск” (есть другое этимологизирование). В греческом нет этого яркого способа обозначения искания, поэтому Гераклит как бы заново его изобретает... греческий фразеологизм, “идиома”, воссоздающая в двух словах, “пойти и обнаружить”, то, что русскому удалось в одном» [Биbihин 2008, 317, 318].



II. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕКСИКИ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА.

1. Философский термин и философская лексика.

Философская лексика – понятие более широкое, чем философский термин, так как помимо специальных философских терминов включает и общеупотребительные слова, частотность которых в философских текстах значительно выше, чем в узусе. Превращаясь в заново осмысляемые понятия, они могут играть в философском тексте текстообразующую роль, роль ключевых слов¹; к неспециальной философской лексике следует отнести также и имена философов, а также названия известных философских текстов. К неспециальным философским лексемам относятся *истина, факт, понятие, идея, сущность, другой, бытие, иной* и др. Этим единицам в философском тексте также предпосылается определение «термин»: «часто вместо “имени” мы встречаем здесь термины “идея”, “понятие”, “выражение”, “форма” и т. д. и т. д.» [Лосев 2008, 38]; «Истина приводится в единство с двумя другими понятиями, а именно Добра и Красоты. Эти три термина...» [Мотрошилова 1998, 382].

Многие из единиц современной неспециальной философской лексики, представляющие собой общеупотребительные слова, исторически восходят к философским, религиозно-философским или теологическим текстам: «Кирилл и Мефодий заложили костяк славянского философского языка: они “являются создателями первой философской терминологии... включающей такие общие понятия и категории, как естество, свойство, сущность, природа, закон, бытие,

¹ В дальнейшем понятие «философская лексика» будет включать в себя специальные и неспециальные философские термины, причем понятие «философский термин» без уточнения может относиться как к специальной, так и к неспециальной философской терминологии, но предпочтительнее употребление «философский термин» и «философская лексика» по отношению к неспециальным философским терминам, в то время как специальные философские термины предпочтительнее называть, используя именно это определение. Тем не менее, понятие «философская лексика» кажется удобным как родовое понятие, так как отражает непредметный характер философской терминологии.

небытие, бог, божество, идея, существо, понятие, мудрость... диалектика, философия и многие другие» [Верещагин 1982, 106]; также характерна трансформация семантики лексемы «слово» под влиянием греческого «Λόγος», что Верещагин считает возникновением «первого философского термина на славянской почве» [Там же]. Но и в дальнейшем развитии философской терминологии сохраняется стремление возобновлять связь неспециальной философской лексики с первоначальным значением греческих философских терминов: «Как убеждает нас опыт, отрыв от греческих понятий, от внутренней их формы во всяком случае гарантирует философской мысли бесплодие» [Михайлов 2006, 440].

Специальные философские термины – это терминологические философские слова, которые указывают на принадлежность данного текста к философскому и в словарях даны с соответствующей лексикографической пометой, например *трансцендентальный, имманентный, акцидентный, априори, онтологический, аксиологический* и др. Специальные философские термины могут быть выражены и «живым словом», получившим, благодаря относительному обособлению терминологического значения, устойчивый терминологический статус, но не теряющим связи с узусом (*опыт, материя*). К специальным философским терминам относятся также словосочетания общеупотребительной книжной лексики, характерные именно для собственно философских текстов и формирующие в них устойчивые фразеологические единицы (*наличное бытие, абсолютный дух*); в то же время последовательность неспециальных философских лексем может употребляться неидиоматично: «конгениальным предметным видением» [Ильин 2007, 77]. В марксистско-ленинской канонической традиции предпринимается попытка не только узаконить философские термины, но и объявить специальными терминами устойчивые фразеологические сочетания, такие, как *материалистическое понимание истории*; это стремление можно считать оправданным для идеологического текста, стремящегося к максимальной идиоматичности.

Русская философская словесность предпочитает в качестве ключевых слов текста неспециальные философские лексемы, а не специальные философские термины; ключевое слово должно обладать потенцией расширения семантического объема и установления многообразных связей с нетерминологическими словами. Если рассматривать удельный вес специальных терминов в философском тексте по отношению к научному тексту, то очевидно, что количественный показатель специальных терминов в русском философском тексте будет на порядок меньше. Если философский термин соотнесен одновременно и со специальной мыслью, и с мыслью вообще, то философская лексика тем более не порывает связи со словами обыденного языка. Большая или меньшая степень «специальности» свойственна и для научного языка (ср. терми-

ны *язык, слово, система* и под.), однако необходимо учитывать, что в научном языке (например, лингвистическом) термины типа *слово*, несмотря на то, что представлены «живым словом», нельзя отнести к неспециальной лексике, так как для них характерен обязательный отрыв от нетерминологического значения «живого слова» и, соответственно, сужение семантического объема на основе специализации. Этого не происходит в философском тексте, где тот же термин *слово*, сохраняя полный семантический объем «живого слова», приращивает собственно философские значения (*логос* и др.).

К философским терминам следует отнести и «авторские» философские термины; они могут быть специальными философскими терминами (*вот-бытие* Хайдеггера, *ноэма* Лосева) или выражаться общеупотребительным словом, получающим статус «авторского» термина и одновременно неспециального философского термина (*непостижимое* Франка, *погрешность* Друскина). Таким образом, понятие философской лексики включает специальные философские термины и неспециальную философскую лексику. Специальный философский термин может быть авторским и неавторским; неспециальная философская лексика, в свою очередь, также может быть авторской и неавторской; безусловно, эта схема условна, и существует множество переходных случаев.

Философская лексика

<i>Специальный философский термин</i>		<i>Неспециальная философская лексика</i>	
<i>авторский</i>	<i>неавторский</i>	<i>авторская</i>	<i>неавторская</i>

Неспециальные философские термины часто называются философскими категориями, в частности, с целью подчеркнуть их непредметный характер и отличить их от научных терминов («Философские категории отличны от научных понятий» [Альтюссер 2005, 46, пер. Н. Кулиш]); философские категории призваны не ограничить набор лексем в тексте, а напротив, создать условия для всякого возможного дискурса. Отсюда следует та особенность философского текста, что сочетание подчеркнуто конкретной и абстрактной, а также общенаучной и образной лексики не создает стилистического конфликта внутри философского текста: «Логика и громы» [Шестов 1992, 131]. Кроме того, сочетание специальных философских терминов и неспециальной философской лексики не создает функционально-семантического или иного конфликта: «Абсолютный **меон**, “**иное**”» [Лосев 1999, 147]. В следующем примере специальные философские термины имманентный и трансцендентный соседствуют с «живым словом» щель, которое тоже приобретает терминологическое звучание, не создавая при этом стилистического конфликта: «**Имманентный**

рассудок... вдруг становится **трансцендентен** для себя самого: оказывается, что в центре его имеется **щель**, через которую высыпается его содержание» [Булгаков 1994, 89].

2. Философский термин в отличие от научного термина.

Среди работ о терминологии нет исследований, специально посвященных философской терминологии и специфике философского термина по отношению к научному, что объясняется, прежде всего, уже отмеченным в лингвистических исследованиях смешением языка философии и науки. Философский термин (философская лексика) с точки зрения семантики и функционирования не идентичны обще- или специально-научным терминам, обладая целым рядом существенных отличий. В классификациях специальных работ по терминологии философские термины не выделяются как самостоятельный разряд, видимо, предполагается включение их в разряд научных или общественно-политических терминов¹.

Гносеологическая критика, борьба с рационализмом, онтологизм и экзистенциальность сказываются в формировании терминологии и определении статуса термина в языке русской философии. Радикальная позиция русской философской мысли по отношению к критерию научности философского текста позволяет отчетливо провести границу между философским и научным терминами.

Прежде всего, реализуется **оппозиция предметного** характера научной терминологии и **необъектного** характера философской терминологии. Если научные термины тематически структурируются за счет упорядочения предметных знаний («термин – лексическая единица определенного языка... определенной специальной области знаний или деятельности» [Лейчик 2007, 31-32]; «Внутри подязыков... тематическая увязка происходит за счет предметных знаний» [Суперанская 2008, 9]), и единицы специальной лексики противопоставлены общезыковой лексике, то для языка философии невозможно выделить специальную область предметного знания: «у философии, по сути, нет своего объекта в том смысле, в каком он имеется у каждой отрасли науки» [Альгюссер 2005, 59, пер. Н. Кулиш].

Философский термин исходит из того, что слово в философском тексте – это не обозначение отдельной вещи, а «во всяком слове звучит язык в целом, которому оно принадлежит, и проявляется целостное мировидение, лежащее в

¹ Например: «а) Официально-деловые термины, б) Научные термины, в) Технические (в широком смысле слова) термины, г) Общественно-политические термины» [Акуленко 1972, 129].

его основе» [Гадамер 1988, 529, пер. Б. Бессонова]. Задача философского слова – проявить эту действительность, сделать ее явной, а не получить в свое распоряжение термин как инструмент для оперирования с действительностью (сходная задача стоит и перед поэтическим словом).

Философский термин вбирает в себя связь с понятийностью общенационального языка, не сужая, а расширяя ее. Существенным является следующее различие: по словам А. Реформатского, «за термином всегда стоит предмет мысли, но не мысли вообще, а специальной мысли, ограниченной определенным полем» [Реформатский 1959, 3], однако философский термин, если даже соотнесен со специальной мыслью, то одновременно соотнесен и с мыслью вообще. Философские термины плохо поддаются так называемой «тематизации».

«Тематические» тексты или специальные темы категорически нехарактерны для философского текста, особенно русского, точно так же, как нехарактерны они для поэзии: например, если философ или поэт пишет «о поэзии» (о математике, любви, политике и т.д.), то поэзия, математика, любовь, политика не являются темой, объектом, предметом, в том числе и предметом абстрагирования или обобщения, так как философский текст не предметен, не объектен. О философском тексте, так же как и о поэтическом, нельзя сказать: «этот текст об этом...» или «это текст на эту тему...». Задача философского текста, так же как и основания философии, определяется в каждом тексте и каждым текстом. Философский текст подразумевает не специальную область, даже понятию расширительно, а некоторое пространство, в котором рождается мысль, некоторое событие мысли, некоторый расклад наименований истины, что не объектно и не тематизируется.

Философская лексика, таким образом, в отличие от научного термина, **неоперациональна** или **ограниченно-операциональна**. Причины появления в философском тексте Флоренского такого инструментального научного термина, как *семема*, Биbihин объясняет тем, что последний «хочет быть и философом, даже прежде всего философом» [Биbihин 2008, 47], однако говорит на языках всех наук (Биbihин называет Флоренского «полиматом» и полиглотом).

В первой половине XX в. онтологическая критика предметного характера специальной научной терминологии эксплицирована в русском философском тексте: «Научная терминология есть бессознательное противление онтологии слова... термины суть такие фабрики слов, приспособления к данному частному интересу... и все науки обнесены высоким тыном своей терминологии, вне которой они рассыпаются... На **специальной** терминологии лежит печать условности научного знания... Наука имеет большое слово... оно обрекает всякое научное знание на относительность, т.е. на заведомую **полуистинность**»¹

¹ Традиционная органическая метафора используется Булгаковым при описании функционирования

[Булгаков 1999, 198-199]. В то же время отрицание предметного характера термина определяется у Булгакова антиноминалистской¹ позицией реалистической онтологии: «Слово не есть лишь **орудие мысли**, как говорят часто, но и **сама мысль**» [Там же, 28], что противоположно идеалу рационального конструирования терминологического языка. Поэтому в философском тексте «слова-термины или понятия (те самые “Begriff’ы”, над которыми смеется Мефистофель), вместо прагматического служебного значения, получают как бы самостоятельное бытие» [Там же, 202].

Непредметным, неорудийным (неоперациональным) характером философского термина обусловлено то, что философский текст **не пользуется готовыми определениями**, каждый философский текст стремится **заново определить** даже известные, традиционные философские термины: «Разум в первую очередь – это опыт *целого*, на древнем языке философии – опыт непостижимого *единства*, единство источник разума» [Бибихин 2008, 29]. Отсюда следует принцип **антиавтоматизма** в функционировании терминов и, в частности, уже упоминавшееся сплошное продумывание терминов (по Лосеву)². Необходимость определения термина каждым философом отличается от так называемой теоретической нагруженности (theory-laden) научного термина, подразумевающей понятность значения терминов только при изучении теории, что предполагает, однако, общепринятость, «строгий метод фиксирования референций научных терминов» [Петров 1982, 29] и операциональность специального научного термина в рамках данной теории.

Семантическую структуру философского слова можно противопоставить научному термину, прежде всего, в связи с оппозицией **однозначность vs. многозначность**. Для научных технических терминов многозначность связывается с недостаточной упорядоченностью терминосистемы и трактуется как неуточненность понятий [Акуленко 1972]. Если «ко всякому термину следует предъявлять требования однозначности в пределах данной и родственных терминологий... всякая многозначность считается вредной» [Лотте 1982, 99], то для философского термина и философской лексики это требование нерелевантно; требование однозначности тем более нерелевантно для неспециальной

терминов как *тепличных, немощных и больных* слов («язык бледнеет и слабеет по мере того, как он становится преимущественно терминологическим (вопреки вкусу иных лингвистов)»), которые все-таки остаются словами благодаря тому, что «сила языка оживляет даже и самые неуклюжие словесные поделки» [Булгаков 1999, 197].

¹ Критика философам языка науки как набора либо уже готовых, либо подлежащих изготовлению орудий находит выражение в развернутой метафоре: «И поэтому эйдетическая сущность слова совершенно упускается, когда берут для уразумения его природы случаи вторичного образования слова, точнее, нового употребления уже существующего слова, например, в терминах: назовет то-то так-то, тогда слова принимают характер дорожного столба, поставленного совершенно произвольно и для определенной цели» [Там же, 21].

² См. § 1.5.

философской лексики. Философский текст пользуется и теми терминами, которые считаются категориальными, общенаучными, однако в философском тексте они приобретают также статус философской лексики; условно говоря, хотя большая часть категориальных терминов имеет философское происхождение, статус и семантика таких терминов, как *предмет* и *объект*, в философском и научном тексте различны.

Требование однозначности философского термина может объясняться идеологическими мотивами: «Философская терминология исключает неточное, расплывчатое выражение понятий. Предельно точного употребления философских терминов требует и идейная борьба» [Емельянов 1981, 110]. С другой стороны, даже в советское время отмечалось, что многозначность терминов «присуща философскому языку в большей мере, чем другим научным языкам» [Маркарян 1986, 257-258]. В философском тексте проблема многозначности связывается также с детерминированностью философского понятия как отражения особенностей семантики данного общенационального языка¹, в то время, как научный текст «обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний» [Гадамер 1988, 628, пер. Б. Бессонова], и подобная детерминированность термина в научном тексте меньше, чем в философском².

Если идеальный научный термин однозначен, то философский термин не только призван «оживить» собственно языковые значения, но, как и в художественном тексте, в отличие от обыденной речи³, часто не рассматривает контексты как средство редукции полисемии, положения семантических границ. Функционирование философской лексики в тексте в этом смысле обнаруживает близость к реализации полисемии в поэтическом тексте, предполагающей сложное взаимодействие «множества имплицуруемых значений» и изменение «самого процесса семантического структурирования речи» [Золян 1981, 510]. Пользуясь метафорой Т. Элиота, можно сказать, что философы, как и поэты,

¹ «мы нуждаемся в особом напоминании о том, что наряду с научным идеалом однозначного обозначения идет своим неизменным ходом живая жизнь самого языка» [Гадамер 1988, 502, пер. Б. Бессонова].

² Требование отдельных философов-логиков однозначности философского термина (лексической единицы философского текста) опирается на ту же самую операцию, которую уже проделал Фреге – распространение идеального символического языка математики на язык науки и, автоматически, на язык философии, очевидно, мыслимой как наука; «правило однозначности (требующее определенности любого языкового выражения, запрещающее или ограничивающее использование полисемичных конструкций, выражений с неопределенной семантикой) и правило интерпретируемости (согласно которому значение каждого из используемых в ходе аргументации слов должно быть эксплицируемо с помощью других слов и терминов...)» должны обеспечить «дееспособность, надежность лексики, используемой в ходе интеллектуального анализа» [Родос 1986, 306]. Малоубедительным кажется и приводимый автором пример текста Платона в качестве образца однозначности философской лексики.

³ «полисемия слов присуща им только в вокабуляре, а линейный ряд, синтагматическая связь снимает многозначность словесного знака» [Уфимцева 1972, 404].

«борются словами и значениями»¹ [Chatterjee 1981, 98].

В языке философии многозначность, в частности взаимодействие терминологического и нетерминологического значения, превращается из устраняемого терминологией недостатка в важное концептуализируемое и структурирующее свойство текста. Так, в тексте «как же совмещает самое само эту противоположность различия и безразличия» [Лосев 1999, 464], в термине *безразличие* взаимодействуют специфическое значение логической антитезы *различию* и целостная семантика «живого слова», то есть *безразличие* как *неразличение* и / или *равнодушие*. В переводном термине верность на осмыслении полисемии, взаимодействии терминологического (математического) значения и значения «живого слова», основано дальнейшее развитие понятия: «строить свои отношения с ситуацией *с точки зрения событийного пополнения*. Назовем такой подход *верностью*» [Бадью 2006, 65, пер. В. Лапицкого]. Но и по отношению к специальному или общенаучному термину для философа характерно стремление наполнить существующий термин новым содержанием, сохранив многозначность в его интерпретации, а не заменить термин на другой, как в научном тексте. Характерным примером является попытка отстоять слово *этика*: «Попытаемся все же... **сохранить слово этика**, поскольку долгую и почетную линию составляют и те, кто со времен Аристотеля разумно им пользовались» [Там же, 63].

Следующей оппозицией научного и философского термина, тесно связанной с двумя предыдущими, является **отрыв vs. неотрыв термина от нетерминологического значения**. Новое, терминологическое значение лексической единицы в научной терминосистеме «становится прямым, отрываясь от прежнего, нетерминологического значения» [Лейчик 2007, 35]. Отрыв в описании терминологических систем, утверждение их автономности приводит к тому, что образование термина на базе общеупотребительного слова может рассматриваться «не как переосмысление, а как заимствование слова» [Акуленко 1972, 127]. Для научного термина, в отличие от философского, «этимология и общая семантика имеют лишь минимальное значение» [Суперанская 2008, 8]. Принципом неотрыва от нетерминологического значения диктуется важность для философского термина, в отличие от научного, *этимологизации*²; с этим же принципом связано и понятие *семантического объема*³. Однако в философском тексте встречаются отдельные случаи радикальной «специализации» философского термина и его «отрыва» от языкового значения слова; например, резкое расхождение терминологического и общезыкового значения демонстрирует

¹ «wrestle with words and meanings».

² Об этимологизации см. далее в данном параграфе, а также § III «Онтология, типы и функции этимологизации в философских текстах».

³ О семантическом объеме философского термина см. далее в данном параграфе.

термин *интеллигенция*: «это “для-себя-бытие”, представляющее собою сущность знания, или **интеллигенции**» [Лосев 1999, 74].

Неотрыв от нетерминологического значения обуславливает нерелевантность компонентного анализа при анализе философского термина (понятия) в отличие от прозрачной структуры и разложимости научного термина. Для философского термина характерно наличие «семантического остатка»; можно согласиться с мнением философа о том, что и философский термин, и философская лексика обладают «какой-то непроясненной глубиной смыслов, которые никогда не проговариваются до конца» [Гутнер 1999, 259].

Неотрывом философского термина от нетерминологического значения объясняется и его **возможность сочетаться с оценочными предикатами**, что невозможно для научного термина: «**Ненавистная раздельность мира**» [Федоров 1982, 60]. Оценочные предикаты представляют собой не метаязыковую рефлексию, а оценку самих феноменов, представляемых терминами *раздельность, нельзя*. Это свойство обусловлено, в том числе неотрывом философского термина от нетерминологического значения.

В тексте Бердяева приемом введения философского термина *онтологический* достигается эффект дефразеологизации общеязыкового оценочного штампа «моральное растрение»: «Русский романтический ренессанс... заключал в себе смертоносные яды, и в него вошли элементы онтологического растрения (**говоря – онтологического, а не морального**)» [Бердяев 1994, Т.2, 484]. Аксиологическая лексика используется и при введении авторских терминов: «ощущаю абсолютность и святость этого бескорыстного, беспричинного, даже бессмысленного *нельзя*» [Друскин 2004, 304]. Кроме того, философский текст может выявлять аксиологический потенциал (ценностный и оценочный) философского понятия¹. В то же время, абсолютизация этой способности философского термина может привести к превращению его в идеологему и утрате самого статуса философского термина².

Как уже было отмечено, для философского текста характерен особый режим междязыкового взаимодействия, что проявляется, в частности, в отличии заимствованных терминов от интернациональной терминологии в научном тексте и в оппозиции **непереводимость (относительная переводимость)** философского термина vs. **переводимость** научного в полном объеме. Если «раз-

¹ С точки зрения этого тезиса можно прокомментировать замечание Борухова: «Характерно при этом, что противопоставляются “рассудок” и “разум” в языке Флоренского не в качестве понятий, а главным образом с точки зрения ценностной, коннотативной» [Борухов 1993, 136-137].

² Ср. выявление идеологического потенциала в марксистско-ленинской философии: «В отличие от других терминосистем философская терминология идеологически окрашена, представляет собой орудие в борьбе лагерей в философии. “Мы не должны допустить, – писал В.И. Ленин, – чтобы словами нас вводили в обман”... философ-материалист обязан выяснять подлинное содержание новых понятий, вскрывать их глубинную сущность» [Емельянов 1981, 109].

лично оценивать заимствование термина и заимствование общелитературного слова» [Крысин 1968, 42], то заимствование философского термина нельзя отождествить ни с одним из этих явлений. Действительно, терминологическая культура¹ философов разных национальностей и объединяет, и разъединяет их, что объясняется такими качествами философского термина, как непредметность, неотрыв от нетерминологического значения, многозначность. В ряде случаев относительная переводимость философской лексики имеет соответствие в языке поэзии, что прямо противоположно высокой переводимости научных терминов.

При заимствовании научного термина изменение значений происходит в определенных направлениях, таких, как придание слову технической определенности, сужение, расширение или смещение значения, перенос термина «по внешней аналогии», «по смежности» [Лотте 1982, 20-21]. При заимствовании философского термина философско-понятийное значение в заимствующем языке пытается, с одной стороны, восстановить связь с семантикой «живого» оригинального слова (этимологизация), а с другой – установить отношения заимствованного термина не только в рамках терминосистемы, даже понятой расширительно, но и с общеупотребительной лексикой заимствующего языка.

Наконец, важной особенностью философского термина является постоянная определяемость философского термина, понимаемая не только как уже отмеченное стремление каждого философа заново определять термин, но и определяемость философского термина целым текстом². Так, авторский термин Франка *непостижимое* не только вынесен в заглавие, но и определяется на протяжении всего текста и всем текстом³: «и это иное есть что-то непостижимое и таинственное... когда в молитве, покаянии или причастии мы чувствуем себя внезапно чудесно избавленными от мук совести... Во всех таких случаях нам кажется, что мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях» [Франк 1990, 191, 192].

Определение философского понятия всем текстом обуславливает отношение «понятие (термин) – текст» как такое отношение части и целого, при кото-

¹ Ср.: «Одна и та же вторичная [терминологическая] культура может быть у лиц разной национальности» [Суперанская 2008, 11].

² «Когда греческий автор пользуется словом “фюсис”, то, как замечательно сказано у А.В. Ахутина, любое словоупотребление подразумевает то, что при этом неявно задается вопрос: что такое “фюсис”? Очень важно это осознание ключевого слова как такого, какое во всех сколько-нибудь существенных случаях своего словоупотребления задает себе вопрос: что это?» [Михайлов 2006, 465].

³ Ср. также: «откровение непостижимо страшных блаженных глубин бытия... мы чуем непостижимое как некую реальность»; «мы должны попытаться несколько точнее определить само понятие “непостижимого” – поскольку именно это возможно сделать уже теперь... под “непостижимым” мы во всяком случае не должны разумеать что-либо безусловно и абсолютно для нас недостижимое или непознаваемое» [Франк 1990, 192, 195].

ром часть может быть равна целому. В то же время, режим функционирования термина в философском тексте определяется свойством *недоопределенности*, то есть «становящейся определенности», где предел раздвигается по мере приближения к нему, что, не исключая целостности и законченности текста, также оставляет возможность продолжения определения в следующем тексте или в текстах других философов¹.

3. Понятие «живого слова».

Понятие «живого слова» сформировалось в русской философии в связи с преодолением гносеологизма, развитием онтологического подхода в философии языка² и противопоставлением языка философии языку науки. Это понятие, выдвигаемое самими философами («это слово, живущее в нас» [Булгаков 1997, 171-172] и др.), нуждается в некотором уточнении, так как не полностью покрывается предложенными определениями специальных философских терминов и неспециальной философской лексики, а предполагает несколько иной подход к лексическим ресурсам философского текста. «Живое слово» объединяет неспециальную философскую лексику с иными, нетерминологическими (неподчеркнуто понятийными) лексическими единицами философского текста. С другой стороны, понятие «живого слова» коррелирует с такими типологическими характеристиками философского термина, как непредметность (неорудийность), многозначность, этимологизация.

В понятии «живого слова» актуализируется, таким образом, оппозиция любому специальному термину³; в этом смысле показательно высказывание Шестова о Соловьеве, характеризующее специальный философский термин как принадлежность ученического языка: «Истина и добро ведут у него непрерывную и беспощадную борьбу с тем, что **на школьном языке** называется “**Эмпирическим субъектом**”, но что **по-русски** значит с **живым человеком**» [Шестов 1964, 72]. Оппозиция *живой* vs. *школьный* актуализируется и в определении Флоренским диалектического метода: «жизненного и **живого** непосредственного мышления, в противоположность мышлению **школьному**,

¹ Подобное соотношение части и целого отличает определяемость целым текстом как характерную черту философского термина от явления варьирующихся повторов в научном тексте [Данилевская 1996], связанных с таким свойством научного текста, как аддитивность [Лукин 2005].

² Проблема «живого слова», таким образом, тесно связана с уже названной проблемой детерминированности философского мышления особенностями национального (русского) языка; см. § I.

³ Ср. стратегию многих научных текстов, противоположную «живому слову»: «Стремление сделать свою терминологию непонятной для “непосвященных” вместе с боязнью называть предметы, кажущиеся сложными... обыденными словами весьма характерно для молодых терминологий» [Лотте 1982, 55].

т.е. **рассудочному, анализирующему и классифицирующему**» [Флоренский 1990, Т.1(2), 822]. Шпет, в свою очередь, следуя за Гегелем, вводит понятие *назидательности* термина как претензии подчеркнутой противопоставленности обыденной речи (ср.: «слово, заимствованное из чужого языка, окутывает понятие туманом и тем самым звучит назидательнее» [Гегель 2006, 30, пер. Г. Шпета]); неспецифическая философская лексика менее *назидательна*, «живое слово» родного языка не вносит элементы профетизма или проповеди.

Стратегия безусловного предпочтения «живого слова» определяется признанием его *мирооткрывающей* функции (Булгаков, Гадамер, Биbihин и др.) и убеждением в том, что «язык могущественнее наших усилий абстракции» [Булгаков 1999, 141]. Отсюда следует **эвристический** момент называния «живым словом»: философ как будто обнаруживает новую семантику в общеупотребительном слове; Биbihин называет такие слова или словосочетания *словами-событиями*, примером чего служит «внутренняя форма».

Однако приоритет «живого слова», понимаемый с позиции пуризма, в ряде случаев приводит к отрицанию необходимых заимствований в философском тексте, в том числе тех, которые имеют общезыковую потенцию: так, например, Бердяева обвиняли в излишней «латинизации» на основании частого употребления слова *сакральный*¹. Декларирование приоритета «живого слова» и стремление говорить «не на языке терминов, а на русском живом языке» может привести и к упрощенческой публицистической позиции отказа от понятийного, эссенциалистского языка (Ф. Гиренок) на основании того, что понятийный язык требует множества определений. С другой стороны – западническая позиция (Н. Автономова) предполагает критику предпочтения «живого слова» и видит в этом недостаток языка русской философии, ведущий к недостаточной выработанности русской философской терминологии. Критика позиции «живого слова» со стороны логицизма, ориентирующегося на идеал искусственного научного языка Г. Фреге, подразумевает, в частности, критическое отношение к этимологии и этимологизации в философском тексте (Мамардашвили, Пятигорский)².

В философском тексте регулярно имплицитуются или эксплицитуются причины сознательного предпочтения «живого слова» подчеркнуто терминологической лексике. Так, Лапицкий критикует перевод А. Есениным-Вольпиным

¹ С. Волконский «В защиту русского языка»; см.: [Грановская 1995а, 32].

² «онтологизирующий мыслитель мыслит себя как завершение одной действительности или как начало другой (обычно тоже последней). [В качестве аналогии я бы привел пример безумного этимолога, уверенного в существовании “первичной этимологии” слова...]» [Мамардашвили 1999, 12]. Несмотря на подобную идеологическую установку, в собственном языке философского текста Мамардашвили и Пятигорского встречаются этимологизации и термины, мотивированные внутренней формой слова: «такая вещь, называемая волей, которая, будучи соотносенной с определенной сознательной жизнью, символизирует ее способность к явлению, появлению» [Там же, 163].

понятия Бадью *générique* как *генерическое* с поясняющим в скобках *общее* и предлагает «чересчур богатое референциями, но все же живое слово *родовое*», что эксплицируется попыткой сохранить «внутреннюю наполненность исходного слова (в частности, его порождающую потенцию)» [Лапицкий 2007, 329]. А. Камчатнов замечает в связи со словоупотреблением Карсавина: «очень чуткий к языку философ, свое учение о симфонической личности начинает с анализа обычного словоупотребления с целью нащупать заложенную в словах идею: “В применении к человеку слово *лицо* означает нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое. Таков смысл выражений: *он человек не безличный, у него есть лицо* и т.п.”» [Камчатнов 1992, 296].

Анализ философом семантики «живого слова» (аналогично механизму этимологизации) может быть отправной точкой как для дальнейшей философской рефлексии, так и для дальнейшей деривации, что характерно для русской реалистической онтологии: так, у Подороги *чудо* и *чудный* превращаются в неспециальные философские лексемы, в отличие от *чудесный*: **«это не чудесный мир, а именно чудный**. Чудо – это такое явление, которое, несмотря на то, что оно происходит в реальности, отменяет ее законы. Чудо – явление невозможного, в отличие от **чудного**, явления странного, поразительного, **о-чужденного** и все же реального. **Чудное словно неудавшееся чудо, но и не чудесное**» [Подорога 2006, 154].

«Живое слово», не ограниченное жесткими определениями, более способно отвечать идее «напряжения понятия»; эта идея как достоинство философского текста была выдвинута еще Гегелем¹; «Нет никакой неряшливости, если это различие [терминологическое] оставляется необозначенным, как в “эйдосе” и “идее” у Платона: наоборот есть некоторая **напряженная** сдержанность в том, чтобы сказать просто “идея”, “эйдос”, “форма”» [Биbihин 2008, 30-31]. Поэтому ориентация на «живое слово» является источником синонимии в философской терминологии: «Хотя **нельзя** – отрицательное понятие, на самом деле оно положительно и равносильно словам: **хорошо, вечное блаженство** и другим подобным им» [Друскин 2004, 300].

Создание семантики отвлеченности – одна из приоритетных задач философского текста. Однако ориентация философского текста на отвлеченность (создание отвлеченных понятий) не противоречит стратегии «живого слова»: «Так называемые **понятия отвлеченные** (единство, качество, доброта, ум, свойство, естество, красота, отдаленность, величина и т.д.) все же... берутся как существующее в существующем, как сторона бытия» [Булгаков 1999, 204].

¹ «взять на себя напряжение понятия» [Гегель 2006, 31, пер. Г. Шпета]; ср.: «у Витгенштейна... мы обнаруживаем, что строжайшее понятийное напряжение достигается, в его “Tractatus”, только когда убеждаемся в присутствии совершенно исключительного онтологического основания» [Бадью 2004, 30, пер. Д. Скопина].

Критика русскими философами излишней отвлеченности («Настоящая философия понимается не отвлеченною мыслью» [Ильин 2007, 77]) сказывается как на наделении «живого слова» семантикой отвлеченности, так и на особенностях функционирования отвлеченной лексики в философском тексте и соотношении конкретной и отвлеченной лексики. С другой стороны, в философском тексте конкретным существительным при попадании в определенные позиции, в частности, в позицию заглавия, свойственно развивать семантику отвлеченности, например слова *вестник* и *разговор* как название философского трактата: «Вестники и их разговоры» [Друскин 1993б, 91].

Целый ряд «живых слов» со сложной семантической структурой тяготеют к позиции ключевых в философском тексте, вплоть до превращения в неспециальный философский термин: *бездна* («О бездне мы говорим тогда, когда почва или отсутствует, или уходит из-под ног в поисках основания» [Хайдеггер 1991б, 4, пер. Б. Маркова]; «Ему нужно *много* всего, он будет умножать сущности, чтобы забросать бездну Ничто» [Бибихин 2008, 359]), *чудо* («Обозрение всех диалектических моментов мифа с точки зрения понятия чуда» [Лосев 1999, 1016]; «вечное чудо» [Иванов 1994, 33]) и др. Такой способностью обладает, прежде всего, пространственная лексика¹: в тексте Подороги философский термин *широта*, в отличие от географического термина *широта*, не теряет семантического объема «живого слова» языка. *Широта*, понятая антропологически, постоянно актуализирует конвертируемую взаимосвязь философского термина и «живого слова»². В философском тексте выработан целый ряд графических приемов, обеспечивающих сохранение полного объема «живого слова» при одновременной актуализации его понятийно-философских потенций (кавычки, курсив, жирный шрифт, разрядка, капитализация): «совокупность “явно-данного” – в отличие от острова – не имеет определенных “берегов”, т.е. отчетливых очертаний, отделяющих ее от океана “неизвестного”, а как-то неуловимо и неопределенно “сходит на нет”» [Франк 1990, 207]; «все для зачарованного предстает в виде *пятен* (свечений, сгущений, сжатий, вытягиваний и т.п.)» [Подорога 2006, 163]; «утрата ДРУГОГО психически проявляется как

¹ Это согласуется также с утверждением Н.Д. Арутюновой об «общей пространственной ориентации русского языка» [Арутюнова 2000, 375]; ср. также у Франка: «наш язык символически пользуется для обозначения этого отношения словами, заимствованными из пространственного созерцания, – такими словами, как “глубина”, “нуто”, “даль” и т.д. ... Но и всякое иное бытие может обладать для нас недостижимой “глубиной”» [Франк 1990, 217-218].

² «Более того, широта есть термин, который не обозначает один из возможных способов видеть пространство... широта является не столько феноменом зрения, сколько психомоторным переживанием... Чтобы обрести переживание широты (чувства парения, ветра, движения морских волн)... лишь затем открывается ширь природного пространства, динамическое переживание ландшафта... *Широта* развоплощает тело наблюдателя, она внетелесна... Выражаясь по-спинозистски, широта как форма-субстанция обладает различными модусами, в частности, модусом рефлексивности и модусом отражательности» [Подорога 1995, 79, 89]. То же *масштаб*: «Масштаб – другой термин, обозначающий интенсивность, с какой экзистенциальный мыслитель учреждает широту своей формы» [Там же, 83].

пустота, как ничто скуки» [Хюбнер 2006, 115, пер. А. Демидова].

Экзистенциальность русского философского текста определяет внимание философов к потенциям концептуализации и терминологизации так называемой «**экзистенциальной лексики**». Можно отметить ключевую роль экзистенциальных и дейктических слов в философском тексте особенно для второй половины XX в.: *здесь, сейчас, вот, вдруг, это, этот, то* и др.: «всякое “здесь” и “теперь” – укоренены в вечном. Они, однако, не перестают быть “здесь и теперь”, которые касаются меня» [Бибихин 2008, 70-71]; «Если два мира... которые человек ощущает **сейчас** в своей душе, назвать просто “**это**” и “**то**” или “**здесь**” и “**там**”, то вера – трансцендентальный принцип истинной жизни, его априори, вера – подарок мне от Бога; а любовь и **там** и **здесь**, общая основа для **того** и **этого**» [Друскин 2004, 321]; «это гораздо больше о “здесь”, чем о “сейчас”, поскольку “здесь” означает буквально *контекст философствования*» [Мамардашвили 1999, 13].

4. «Семантический объем» философского слова.

Описание основных типологических особенностей лексики философского текста так же, как и последующее описание грамматики, требует оперирования термином *семантический объем*. Понятие *объем* используется по отношению к семантике слова (понятия) самими философами, хотя и не в сочетании *семантический объем*: «Здесь мы с другой стороны подходим к вопросу о природе имен собственных, именно со стороны их объема» [Булгаков 1999, 240]; «**объемными** отношениями понятий» [Шпет 1994, 303]. У Бибихина развитие понятия «внутренняя форма слова» фактически связано с *семантическим объемом*; используется метафора слова как *чаши*, то есть емкости, что ведет к выдвижению семантического объема (семантической емкости) как основного достоинства слова для философии: «Внутренняя форма слова: как вместимость чашки. Чашка и есть вместимость, емкость»¹ [Бибихин 2008, 402]. Понятие *семантического объема* продолжает геометрические традиции в лингвистической терминологии и так или иначе имплицитно, когда говорят о сужении, расширении, редукции, опустошении, обогащении, наполнении семантики слова.

Именно семантический объем имеется в виду в высказываниях русских философов о неадекватности референциальной семантики отвлеченных слов и

¹ Метафора *чаши* как семантического объема слова подтверждается и другими предикатами объема – заполняемый, черпаемый, хранение: «Слова – внутренние формы... колодцы, из которых чем больше черпаешь, тем чище вода»; «Слово тогда служит не для “выражения” “содержания”, а для хранения» [Бибихин 2008, 403, 36-37].

необходимости наполнить их экзистенциальными (антропологическими) значениями: «Человеческая жизнь находится за пределами, поставляемыми нам всею совокупностью имеющихся в языке отвлеченных слов» [Шестов 2001, 55]. Так, в философском тексте термин *человечность* не оперирует семантикой существующего в языке слова *человечность*, а заново создается с расширением семантического объема от «феномен человека»: «Человечность вообще есть отвечающее сущности человека бытие в совокупностях, обусловленных связями внутри поколений и социальными связями» [Бубер 1995, 195, пер. Ю. Терентьева]. При интерпретации философского текста философский термин неизбежно коррелирует с существующим в языке словом, однако, если сравнить определения *человечности* в философском тексте и в толковом словаре русского языка, то очевидно, что семантический объем слова в философском тексте шире, чем в обыденном языке.

Таким образом, семантический объем неспециальной философской лексики значительно больше, чем семантический объем любого специального научного термина, а часто и общеязыкового слова. Например, в случаях, если философское слово представляет собой, во-первых, взаимодействие семантики «живого слова» и традиционного философского термина (*предмет* у Франка актуализирует одновременно семантику твердого тела и этимологическое значение предстоящей цели), во-вторых, слово живого языка, которое переосмысливается как авторский философский термин (*несовершеннолетие* у Федорова – это что-то, что может длиться): «наше продолжительное несовершеннолетие» [Федоров 1982, 58]; в тексте Франка «Уже этимологический смысл слова “предмет”... указывает на то, что под ним разумеется нечто точно очерченное, как бы неподвижное, что, как таковое, и есть предстоящая нашему познанию *цель* (“*мета*”) или *стоит перед нами* как бы по образцу *твердого тела*, на которое мы *наталкиваемся*» [Франк 1990, 255].

Расширение семантического объема в философском тексте имеет безусловные параллели в функционировании лексики в поэзии¹. В отличие от обычного высказывания, подразумевающего дифференциацию и сужение смысла слова, по отношению к поэтической речи С. Золян отмечает синтез, не уничтожающий самой дифференциации [Золян 1981, 511]. Однако по отношению к философскому тексту правильнее говорить не о синтезе, а об актуализирующемся (актуальном) равенстве части (термина) и целого («живого слова»). Если научный текст стремится избежать соседства общеупотребительного слова, уже имеющегося в тексте в терминологическом значении, с его употреблением в нетерминологическом значении, то философский текст легко совмещает общеупотребительное и терминологическое значение, признавая возможность со-

¹ «Поэзия... есть создание сравнительно обширного значения при помощи единичного сложного (в отличие от слова) ограниченного словесного образа (знака)» [Потебня 1997, 74].

существования в одном тексте и терминологического, и нетерминологического употребления «живого слова». Например, Флоренский употребляет *опыт* как философский термин и как название жанра, при этом имея в виду и *опыт* в значении человеческого опыта: «уединенно от этой моей речи... во всем контексте жизненного опыта» [Флоренский 1990, Т.2, 236]. Более того, соседство в тексте одновременно терминологического и нетерминологического употребления «живого слова» необходимо признать типичным приемом расширения семантического объема, что может актуализироваться в регулярном переходе от семантики «живого слова» к философской понятийной (категориальной) семантике и обратно. Например, соседство в тексте терминологического и нетерминологического значения реализует потенции экзистенциального расширения лексемы *скука*: «“Итак, Вы пишете Вашу диссертацию о проблеме скуки. Но чьей скуки?” – “Моей”, – отвечал я ей. И почувствовал по ее удивленно-заинтересованной реакции, что мой ответ представил меня ей не в самом лучшем свете» [Хюбнер 2006, 22, пер. А. Демидова].

В переводе текста Левинаса лексемы *бодрствование*, *внимание* и др. реализуют постоянный переход от семантики «живого слова» (вплоть до возможности олицетворения) к категориальной философской семантике: «Бессонница – бдение или бодрствование, – не определяемая через простое отрицание естественного феномена сна, принадлежит к категориям, предшествующим антропологическим категориям внимания и оцепенения. Оставаясь на грани пробуждения, сон всегда соединяется с бодрствованием: пытаюсь избежать его, он прислушивается в *повиновении бодрствованию*, которое ему угрожает и его зовет, бодрствованию, которое требует. Категория бессонницы...» [Левинас 2006, 204-205, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной].

Интересно сопоставить приведенный отрывок с философским текстом Друскина, в котором термин *сейчас* обнаруживает как функционально-семантическое совмещение с «живым словом», так и акцентирование концептуальной семантики, а совпадающее с Левинасом *бодрствование* в качестве «живого слова» и термина вводится одновременно и, становясь текстообразующим элементом, позволяет трактовать целые сегменты текста как в понятийном, так и в нарративном плане: «Я убегая от Бога, от Сущего в возможное. **У меня не хватает силы жить сейчас, то есть всегда бодрствовать**, я все время засыпаю, на мгновение просыпаюсь, но не могу удержаться в бодрствовании и снова засыпаю... у меня есть намерение, духовное намерение, например, **всегда бодрствовать, всегда жить сейчас**, всегда помнить высшее радикальное нельзя, всегда быть в нем... И еще одна погрешность: есть только **одно вечное сейчас**, одно высшее радикальное нельзя, одно абсолютно свободное намерение» [Друскин 2004, 307].

Такое функционирование «живого слова» подразумевает расширение се-

мантического объема как диалектическое равенство части и целого, что было замечено, например, Е.Н. Трубецким: «тесное, специфическое значение слова “смысл” в данном случае не отменяет, а дополняет общее его значение» [Трубецкой 1994, 7]. Развитие «живым словом» в философском тексте философской понятийности нельзя считать коннотативным значением¹; термин *коннотативный* по отношению к понятию семантического объема не кажется удачным именно из-за обязательности семантической иерархии.

Понятие *семантического объема* сопряжено с таким свойством философского слова, как *недоопределенность*, и тем, что философский термин определяется целым текстом. Увеличение семантического объема присутствует и в осмыслении (постоянной определяемости) традиционных философских понятий (например, понятия *понять*) каждый раз заново следующим текстом²: «“воспринять” его как только “кажущееся” новое – “как вариант” по существу уже знакомой нам темы. В этом заключается то, что мы называем “понять” что-либо в мире: “понять” значит “узнать”» [Франк 1990, 187]. В философских текстах существуют лексемы, которые чаще всего попадают в устойчивые конструкции «понимается как» (условно говоря, эти слова – потенциальные кандидаты на каждый раз уточняемую (наращиваемую) философскую предикацию или определение). Например, Соловьев «понимает бытие как...» или Н. «понимает бытие как...». Таким словом является *бытие*. Множественность и «наращиваемость» толкований провоцирует необходимость следующих толкований, что можно считать одним из механизмов расширения семантического объема.

В текстах Шпета семантический объем связан с динамикой понятия («понятие *понимаемое* живет и движется»)³ [Шпет 1994, 304]) и с его глубиной (онтологическая задача «“дойти” до “понятия”», до его сущностной семантики), а не с бесконечным наращиванием валентностей, конструирующим некие искусственные объемы⁴. При герменевтическом подходе каждая философская

¹ «Как видим, коннотативное содержание таких “рациомен”, как РАССУДОК и РАЗУМ, в языке “Столпа...” формируется категориями “живого” и “мертвого”» [Борухов 1993, 139-140].

² См. т.ж. понятие *оставить* в § II «Типологические особенности лексики русского философского текста».

³ «Понятие здесь не “отрезок”, а живой орган. Понятие *понимаемое* живет и движется. Любая словесная частица понимается только в связи с другими и с большим целым... здесь нет остановок для без конца углубляющегося понимания. В каждом понятии, таким образом, *implicite* – все связи и отношения того, что есть» [Шпет 1994, 304].

⁴ Изменение валентностей или даже отбрасывание лишних валентностей может вести к увеличению семантического объема, что реализует семантическую потенцию слова, а не является результатом искусственного наращивания коннотаций. В этом смысле представляет интерес следующая трактовка текста Хармса: «“четыре ночи спал обнявшись” актуализирует семантическую недостаточность глагола “обняться”, который... не может употребляться без дополнения (“обнявшись” с кем?)... Результатом эксперимента становится расширение языковых значений» [Кобринский 2008, 55]. Об особенностях управления и об отбрасывании лишних валентностей в философских текстах см. § V «Типологические особенности грамматики русского философского текста».

лексическая единица реализует диалектику конечного выражения и «направленности в бесконечное» [Гадамер 1988, 542, пер. Б. Бессонова].

5. Авторские философские термины.

Исключительная роль личности в философском терминотворчестве отмечалась не раз как философами, так и филологами: «отождествив греч. *λόγος* и слав. *слово*, Кирилл и Мефодий осуществили индивидуальный акт терминотворчества» [Верещагин 1982, 107]. Действительно, подавляющая часть широко известных классических философских терминов, в настоящее время даже не принадлежащих к специальной философской терминологии¹, вошла в историю философии как результат терминотворчества отдельных авторов, например, *альтруизм* – это термин О. Конта, *эмоция* – Д. Юма, *тоталитаризм* – Х. Арендт и т.д.

Под авторскими философскими терминами подразумеваются термины, появившиеся первоначально в текстах одного философа и актуализирующие в настоящее время связь с текстом этого философа, причем второе определение предпочтительнее. Таким образом, авторские термины подразумевают ретроспективно-проекционный подход при их рассмотрении.

Только отдельные авторские термины русских философов представляют собой специальные философские термины (например *ноэма* Лосева), большая же часть авторских терминов основана на «живом слове»: *непостижимое*, *мочь* Франка, *беспочвенность* Шестова, *всеединство*, *Богочеловечество* Соловьева, *братство* Федорова, *самое само* Лосева, *инобытное* Карсавина, *точка*, *это и то* Друскина и др.: «Беспредикатное самое само есть великая простота сознания и бытия»² [Лосев 1999, 453]; «они [прошедшие моменты] удаляются от настоящего, бледнеют, теряют изменчивость, застывают, и личность теряет свою свободу по отношению к ним... Карсавин обозначает эту совершенную всевременность... термином “вечность”» [Веттер 1990, 14]; «Сама же... мочь, хотя и принадлежит к реальности и образует ее первичную глубину, но никак не может быть названа действительностью» [Франк 1990, 266]; «Эта точка – то, что имеет ко мне отношение» [Друскин 1999а, 46].

Для некоторых философов введение большого количества авторских терминов может быть характеристикой их идиостиля; так, например, тексты Федорова

¹ Ср.: «его [Ж. Деррида] характерные темы и термины прочно вошли в интеллектуальный обиход в сфере не только (и не столько) научной, но и общекультурной» [Лапицкий 2007, 90].

² «И едва ли для нас может быть обосновано самое само, если его не видно будет на простейших, обыденнейших и всем одинаково известных вещах» [Лосев 1999, 505].

изобилуют авторскими терминами: *музей* как воспоминание умерших *отцов*, *собор* как воспоминание живущих *отцов*, *школа*, *сыны* и др. [Федоров 1982].

В философском тексте обязательная имплицированность имени автора при оперировании с авторским термином не подразумевает обязательную эксплицированную отсылку к философу – автору термина. Присутствие авторских терминов без указания на автора свидетельствует об интертекстуальности; так, авторский термин Хайдеггера *забота* («Забота как бытие присутствия» [Хайдеггер 1997, 180, пер. В. Биbihина]) актуализируется при интерпретации слова *забота* и производных в современных философских текстах: «имеем в виду нужный и заботящий нас смысл» [Михайлов 2006, 465].

Термин *серьезность*, хотя и не называется в тексте понятием или термином, многократно определяется на протяжении всего философского текста, таким образом расширяя *семантический объем* слова и устанавливая непосредственную связь с семантикой экзистенциальной ситуации, объединяющей все ключевые термины Кьеркегора: «то, в чем оно [поколение] нуждается, это скорее честная **серьезность**, которая бесстрашно и неподкупно указывает на стоящие перед ним задачи; честная **серьезность**, любовно заботящаяся об этих задачах, **серьезность**, которая не запугивает людей, чтобы побудить их опрометчиво бросаться к высшему, но сохраняет эти задачи юными и прекрасными» [Кьеркегор 1993, 110, пер. Н. Исаевой, С. Исаева]. Авторский терминологический статус термина *серьезность* улавливается последующими философскими текстами, либо прямо относящимися к Кьеркегору («если выбор состоялся, если человек осознал свое назначение, то это величайший по смыслу и содержанию этап его жизни: человек сам чувствует важность, **серьезность** и **бесповоротность** свершившегося» [Мотрошилова 1998, 21]), либо не имеющими прямого отношения к прецедентному тексту: «Но тогда не избавишься от себя самого; тогда уничтожишь всю свою **метафизику** тупым самодовольством. И не будет уже той **последней серьезности**, которая здесь необходима» [Карсавин 1991, 7]; «разве вы не слышите своими, человеческими ушами, что даже отдаленного намека на ту **серьезность**, которая **требуется**, чтоб **приблизить момент откровения**, у Гегеля нет» [Шестов 1993, Т.1, 32].

Следующий пример экспликации собственного авторского термина Друскиным раскрывает такие особенности функционирования авторских терминов, как возможность совпадения авторских терминов у различных философов в плане выражения и частичного совпадения на уровне философской идеи; возможность различного определения собственного или чужого авторского термина в разное время, а также возможность переопределения собственного авторского термина в зависимости от чужого авторского термина; характерное двойное определение авторского термина – одно данное в неспециальных «живых словах», второе – более терминологическое: «Трансцендентальная

редукция совершается, по Гуссерлю, через *epoche*. У меня тоже есть этот термин, независимо от Гуссерля, только по-русски: воздержание от суждения... начало – то, что я раньше называл некоторым сомнением (*epoche*) и апорией, но не как мнение, а как реальное, онтологическое состояние, а позже более прозаично – односторонним синтетическим тождеством» [Друскин 2004, 319, 328]. Примером спонтанной параллельности (одновременного и независимого создания сходных авторских терминов) могут быть также термины Франка и Друскина¹: «Франк... фиксирует “это”, “иное”, “иное это” и “это иное, чем иное это”» [Лосев 1999, 813]; «Я начинал с **этого** и **того**², с чего-либо, с его принадлежностей» [Друскин 1999а, 46].

Маркером терминологичности авторского термина может быть субстантивация или сильная позиция в тексте (заглавие). Термин *непостижимое*, вынесенный в заглавие философского сочинения Франка, во второй половине XX в. уже прочно входит в тезаурус русского философского дискурса, «оставляя», тем не менее, связь с текстом Франка, не подразумевающую, однако, прямую интертекстуальность. В конце XX в. термин *непостижимое* уже воспринимается как принятый философский термин с отсылкой или без отсылки к Франку.

Постоянная и множественная определяемость допускает также соотнесение собственного авторского термина с другим авторскими терминами, в том числе переводными; причем в перевод на русский язык привносится семантика своего термина, что делает, например, Франк в одном из определений своего авторского термина *непостижимое*: «тем яснее мы ощущаем таинственное и непостижимое даже и того, что ясно познано и хорошо нам знакомо... Мы улавливаем его вообще, **как говорит Платон**, посредством некоего λογισμός νοός, некоего “**незаконнорожденного познания**”» [Франк 1990, 217, 235]. Таким образом, устанавливаются синонимические отношения между чужими и собственными авторскими терминами: «**Непосредственное самобытие** есть – как его так метко изобразил **Бергсон** – по своему существу процесс, “делание”, динамика, живая длительность, “**временность**” или – что то же самое – **свобода**» [Там же, 336].

Особую и интересную проблему представляют собой **коллективные авторские термины**, созданные в рамках одного философского (или философско-поэтического) идиолекта. Коллективные авторские философские термины возникают в смешанном поэтико-философском сообществе, каким было объеди-

¹ Или частичное спонтанное совпадение в авторских терминах Лосева и Друскина, независимо созданных в одно и то же время: «Самое само стоит у нас выше всех категорий и ни с какой стороны не есть категория» [Лосев 1999, 627]; «Простая вещь сама есть / Течение вещи в себе есть / Собственные границы определяет / Сама собой управляет» [Друскин 2000, 452].

² *Это* и *то* – философские термины автора: «Это – наш мир., то – иной мир, неявно, а иногда и явно присутствующий в нашем. Два пути: видеть то как это (психологизм) или увидеть в этом то (Провидение). <...> Формула существования: “это есть то, которое есть это и то”» [Друскин 2004, 751].

нение «чинарей» (или в более принятом варианте, отличающемся, однако, по составу участников, «обэриутов») [Жаккар 1995]. Выработанная обэриутами терминология (*всё, равновесие, погрешность, вестник, мерцание, дыра* и др.) настолько характерна, что ее семантика и функционирование отличается всеми свойствами авторских терминов; в этом случае уместнее говорить о некоем «авторском коллективном термине», функционирующем как в философских и поэтических текстах, так и в устных беседах, перформансах, записях разговоров и т.д.

6. Понятие «оставить».

Философский текст стремится не утратить авторство понятий (терминов), иными словами, каждое словоупотребление термина имплицитно несет имя собственное автора: Флоренский остроумно иллюстрирует мысль о том, что философия всегда носит авторский характер: «Обратите внимание, что мы употребляем тут имена **собственные**. Когда мы говорим в химии о свойствах воды, то речь идет о воде вообще», однако «нет “канта” (с малой буквы)», то есть кантовской теории как таковой, а говорится «именно о “Канте” (с большой буквы)» [Флоренский 2000, Т.3(2), 10-11].

В истории философии существует классический термин, который можно в какой-то мере соотнести с импликацией предыдущего авторства при переосмыслении (новом осмыслении) понятия в последующих текстах: известный гегелевский термин *Aufhebung*, который по-разному трактуется философами и по-разному переводится на русский и другие языки. Наиболее распространенным переводом является «снятие»; так, у Булгакова «снятие» (*Aufhebung*) дается в кавычках без непосредственного указания на Гегеля, так как ко времени написания «Философии имени» он был уже усвоен русской философией как авторский термин Гегеля: «при всякой такой задержке в дискурсивном беге обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вместе и необходимость “снятия” ее или дальнейшего движения к новой точке, опять для нового “снятия”» [Булгаков 1994, 88]. Русское слово *смена* (смена часовых, смена караула и т.д.) в какой-то степени отражает трактовку гегелевского термина Деррида, объясняемую Левинасом как то, что «одновременно отвергается, удерживается и создается» [Левинас 2006, 198, пер. Н. Крыловой], то есть постоянный отказ от традиции (от известных авторских понятий) и одновременно постоянное соотнесение с ними при создании нового. Термин «снятие» («снятый им» в гегелевской двусмысленности этого понятия [Хьюбнер 2006, 68, пер. А. Демидова]) можно отнести к импликации авторства в семантике термина.

Однако представляется более адекватным введение нового термина, который отражал бы не столько гегелевскую идею «прогресса» в философии, сколько особенности функционирования авторской терминологии в философском тексте. В роли такого термина в русском языке может выступить лексема **«оставить»**, представляющая собой слово с «живой диалектикой»: действительно, *оставить* – это *покинуть, отказаться, оторваться от, расстаться, прекратить* и одновременно *сохранить, сберечь, сохранить нетронутым, запечатлеть в памяти*.

Если в научном тексте разные ученые и разные школы часто пользуются одними и теми же лексическими единицами, вкладывая в них разное содержание, причем новая конвенция (определение) отменяет все предыдущие, то термин «оставить» как нельзя адекватнее отражает актуализацию предыдущего авторства при новом определении понятия: импликацию авторства как отказ от него при введении данной лексемы в систему собственных терминов и одновременно сохранение как чужого (чужих) авторского термина¹. Например, термин *удивление* в истории философии «оставляет» прежде всего платоновский авторский термин, термин *интуиция* – «оставляет» имя и понятие А. Бергсона, термин *разум* у Флоренского постадийно «оставляет» кантовский *разум* и *разум* Соловьева; интереснейший оригинальный авторский термин Липавского *полдень*, подразумевающий отсутствие изменения, разделения, ряда, «слитный мир без промежутков», в котором «нет качественности и, следовательно, нет времени» [Липавский 2005, 22], «оставляет» ницшеанскую семантику *великого философского полдня* («Великий полдень – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру»), [Ницше 1990, Т.2, 56, пер. Ю. Антоновского]; «Но для всех для них приближается теперь день, перемена, меч судьи, великий полдень: тогда откроется многое!» [Там же, 137]).

Термин *всеединство* вошел в русскую философию как термин В. Соловьева (то есть его можно считать авторским философским неологизмом Соловьева), хотя само понятие «всеединство» имеет давнюю историю у неоплатоников, Николая Кузанского, Гегеля. В теологической традиции *всё* понимается как *благо*: «в конце книги Бернаноса: “Какое это имеет значение? Все – благодать”. Что необходимо уточнить: “Все” и есть благодать. Ибо то, что есть, есть не что иное, как благодать Всего» [Бадью 2004, 129, пер. Д. Скопина]. Соответственно, и в философии и в поэзии семантика местоимения *всё* концептуализируется как *благо*, *Высшее Благо*. Русский термин *всеединство*, появляющийся у Соловьева

¹ Принцип «оставить», понятий расширительно, может распространяться на такие явления философского текста, как этимологизация (см. § III «Онтология, типы и функции этимологизации в философских текстах»), философские заглавия (см. § VI «Типологические особенности организации философского текста»), философский комментарий и др.

во множестве контекстов («всемирная идея... положительное **всеединство**» [Соловьев 1990, Т.2, 393], «я обратился в особенности ко второму существенному признаку добра – его **всеединству**, не отделяя его от двух других (как сделал Кант относительно первого), а прямо развивая разумно-мыслимое содержание **всеединого** добра» [Там же, Т.1, 97] и др.), был воспринят многочисленными русскими философскими текстами, разрабатывавшими философию всеединства (П. Флоренский, С. Булгаков, Е. Трубецкой, С. Франк, Н. Лосский, отчасти Л. Карсавин, А. Лосев); при этом сам термин *всеединство* функционирует по принципу «оставить», то есть в данном случае «оставить» семантический компонент термина Соловьева: «в центре философии Франка... всегда оставалась идея Бытия как сверхрационального **всеединства**» [Мотрошилова 1998, 391]; *Являешься в согласие и в борьбе // Ты, **Всеединный**. Мощью отрицания* [Карсавин 1990, 278]; «Карсавин... приближается к пантеизму и конечно тщательно хочет сбросить с себя этого рокового спутника метафизики всеединства» [Зеньковский 1991, 151].

Более того, благодаря тому, что термин *всеединство* на достаточно долгое время стал одним из основных терминов русских религиозно-философских текстов, любые существительные с лексическим компонентом *все* (как узуальные, так и окказиональные) попадают в семантическое поле термина *всеединство*, например термины *всеприсутствие*, *вселенскость* («действительное **всеприсутствие** Божие» [Лосский 1991а, 69], «Человеческий элемент, человеческая стихия превращают абсолютное христианское откровение в конфессии, в которых **вселенскость** всегда ущемлена» [Бердяев 1999, 139]. Текст Булгакова прямо эксплицирует взаимосвязь понятий *вселенскость* и *всекачествованность* с исходным термином *всеединство*: «Этой теме в человечестве присущи полнота и многообразие: **вселенскость**, или **всеединство**, **всекачествованность**» [Булгаков 1991, 49].

В ряде случаев принцип «оставить» находит прямое отражение в словообразовательной структуре следующего авторского термина, сегменты которого «наращиваются» на предыдущий, например *не-здесь-бытие* понятия А. Бадью в переводе Д. Скопина очевидно «оставляет» хайдеггеровское *здесь-бытие*. В тексте Батищева собственная терминология развивается на основании имплицированного хайдеггеровского авторского термина *вот-бытие* (вариант: *здесь-бытие*): «из душевно-духовного мира каждого вот-этого-человека, вот-этого-ребенка должна была бы проступать абсолютность и универсальность этического адресата» [Батищев 1995, 118]. Элемент «оставить» определяется по наличию дейктического *вот*, поддержанного местоимением *этот* и дефисной структурой термина. Необходимо отметить, что именно хайдеггеровские авторские термины породили очень большое количество вариаций в авторской терминологии русских философов второй половины – конца XX в.

В русском философском тексте нередко развернутые комментарии к введению термина, эксплицирующие принцип «оставить», например у Лосева: «Античный термин “**ноэма**” я беру по примеру Гуссерля, у которого он обозначает смысловой коррелят предметности – как таковое (воспринятое как таковое, воспомнутое как таковое, восчувствованное как таковое и т.д.), но термин этот имеет у меня гораздо более широкое значение, так как вместо стационарной и оцепенелой структуры у Гуссерля я вижу здесь диалектически-иерархическое восхождение нозмы к ее пределу, к идее» [Лосев 1990, 225].

Таким образом, философское слово должно «оставить» семантику предыдущих философских текстов, сохранить полный семантический объем и прирасписать новые, но не окказиональные, а потенциальные общезыковые значения. Следующий пример из Друскина демонстрирует наращивание общезыковых значений сложным философским термином *бесконечная заинтересованность* в динамической структуре философского текста, при котором ни сочетание слов, ни отдельно взятое слово в сочетании, не теряет полного *семантического объема* «живого слова», не превращаясь в подобие термина, функционирующего в научном тексте: «Как сказал бы **Кьеркегор**, я **бесконечно заинтересован** в этих практических выводах... если другой **бесконечно не заинтересуется** моими практическими выводами, то они и не обязательны для него... У него **другая бесконечная заинтересованность** и вполне возможно, что **свою бесконечную заинтересованность** он выполняет лучше, чем я свою... нет никакой объективной иерархии или **рангов бесконечных заинтересованностей**, и **одна не выше и не ниже другой**... В конце концов стыдно от всякого “я хочу”... страх – симпатическая антипатия и антипатическая симпатия (Кьеркегор). В страхе Божьем я не только скрываюсь от лица Его, но одновременно и **бесконечно заинтересован Им**. Моя бесконечная заинтересованность Богом – лицо... Он дал мне **лицо – бесконечную заинтересованность Богом**» [Друскин 2004, 300, 312]. Термин «оставить» применим не к любому последующему употреблению философского термина. В некоторых случаях популярный философский текст, заимствуя форму авторского термина, тем не менее, подразумевает только ссылку, но, превращая его в термин культуры, приводит к потере семантического объема; так происходит, например, в случае формального использования Михайловым характерного термина Бубера «основное слово»: «Каждое **основное слово** науки о культуре (и науки о литературе) наделено своей внутренней *устроенностью* – своим особым взаимоотношением с полнотой исторического» [Михайлов 2006, 506].

Задача философской лексемы – это выдвижение нормативного слова как наличного языкового материала в такие позиции, при которых слово, актуализируя («оставляя») все прежние (авторские) употребления в философских текстах, тем не менее, мыслится как потенциальное.

III. ОНТОЛОГИЯ, ТИПЫ И ФУНКЦИИ ЭТИМОЛОГИЗАЦИИ В ФИЛОСОФСКИХ ТЕКСТАХ.

1. Этимологизация как типическая черта философского текста.

Общая семантика и этимология играют первостепенную роль для философского термина в отличие от научного термина¹. Прием этимологизации можно рассматривать как типологическую черту функционирования философской лексики. Этимологизация, таким образом, является одной из типических черт философского текста; в качестве особенностей этимологизации в русском философском тексте XX в. можно называть ее гносеологическую направленность и «лексикографическую узаконенность». «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ... оно должно начинаться с **анализа слова**, с исследования его существа» [Булгаков 1999, 9] – философский текст, таким образом, связывает гносеологический аспект словообразования и этимологизации как в репрезентации конкретных словообразовательных структур (в том числе в реализации герменевтического метода), так и теоретически – в интересе к понятию «внутренней формы слова» (А. Потебня, Г. Шпет, В. Библихин и др.).

Само слово *этимологический* частотно для русского философского текста, что подтверждает важность философской рефлексии над этимологией слова: так, Булгаков рассматривает этимологию как основную часть грамматики [Булгаков 1999], Подорога стремится найти «этимологические и грамматические опоры слова» [Подорога 2006, 62], Л. Липавский в «Теории слов» [Липавский 2005] предпринимает философские исследования, основанные как на исторической, так и на поэтической этимологизации. По Лосеву, одно из определений этимологизации – это *смысловое становление* как «самотождественное различие, данное как становление» [Лосев 1999, 629]; в философском тексте, таким образом, концептуализируется сама словообразовательная структура слова, само понятие структуры. При помощи этимологизации корректируется возможная десемантизация узуального слова и восстанавливается его полный семантический объем. В этом смысле дефразеологизацию в философском тексте также можно рассматривать как вид этимологического мышления: «Если же думать значит **иметь в виду**, то общие понятия можно **иметь**» [Друскин 2000, 711]; знаменательно, что Друскин здесь говорит о реальности общего понятия. Особое значение этимологизация как обнаружение сущностной связи с языком [Гадамер 1988] приобретает в герменевтической традиции. Этимологизация является основанием для дальнейшей философской рефлексии.

¹ «Возможность международного понимания терминов специалистами данной отрасли достигается не на основе этимологизирования, а в результате их национального и интернационального упорядочения» [Суперанская 2008, 8].

Процесс этимологизации в языке философии (философских текстов) относительно «узаконен» лексикографически. Так, при определении термина или понятия в статье философского словаря регулярно дается этимология слова (что необязательно в обычных толковых словарях)¹, причем семантическое движение приводит к расширению этимологии и превращению этимологии в философское понятие. С очень большой вероятностью при введении любого философского термина философ будет идти от этимологии, вплоть до самого определения термина философии. Так, например, вступительная статья к Словарю философских терминов начинается с фразы: «Термин “философия” происходит от греческих слов “φίλειω” (любить) и “σοφία” (мудрость, знание, разумение), “φίλοσοφία” означает “любовь к мудрости”, под которой понималась любовь к познанию, к наукам, исследованию сущности и причин всех вещей, мудрость, наука, знание и т.п.» [СФТ 2007].

В философском словаре этимология непосредственно включается в определение или одно из определений (чаще всего первое) философского термина: «АБСОЛЮТНОЕ (от лат. absolutus – **безусловный**)»; далее этимологическое значение *безусловный* включается в философское определение *абсолютного*: «безотносительное, безусловное; взятое вне связи, вне сравнения с чем-либо» [Философия 2007]. Философ как бы заранее «подгоняет» перевод этимологического значения под будущее определение. Интересно, что в обычном толковом словаре этимология, если и присутствует, то она не обязательно совпадает с дальнейшими значениями (тем более на уровне той же самой лексемы); во всяком случае, для трактовки семантики общезыкового слова это совпадение нерелевантно: «АБСОЛЮТНЫЙ лат. **отрешенный**..., безграничный, безусловный, безотносительный, непременный, несравнимый, самостоятельный, отдельный и полный» [Даль 1989].

2. Историческая, поэтическая (онтологическая) и смешанная этимологизация.

¹ Ср. словарь концептов культуры, где этимология также необходима: «в первой части каждой словарной статьи внимание уделено прежде всего этимологии слов, выражающих данный концепт: этимология есть предыстория, дописьменная история концепта» [Степанов 1997, 288]. Напротив, в следующем рассуждении, относящемся к научным словарям: «мы часто обращаемся к истории науки и к словам латинского, греческого, арабских языков, потому что любая, самая современная теория имеет под собой многовековую традицию. Даже в современных изданиях, как Словарь иностранных слов или Философский энциклопедический словарь, толкованию каждого термина предпослана его латинская или греческая форма или те слова, от которых он образован» [Суперанская 2008, 45] – явно происходит подмена, продуцируемая путаницей между языком философии и языком науки; этимологизация признается частотной в науке, но в качестве примера приводится философский словарь. В действительности, этимологизация важна именно в философской лексикографии, в то время как в научной она имеет абсолютно комплементарный характер.

Авторская этимологизация или обилие этимологизаций в философском тексте часто оцениваются как привнесение поэтического статуса в философский текст (так часто воспринимаются тексты Гегеля или Хайдеггера). Шпет, переводя Гегеля, испытывает определенный страх перед возможностью произвола, поэтому в огромном большинстве случаев избегает поиска эквивалентов гегелевской этимологизации и поэтизмов во имя создания строгого научного термина. В комментариях Шпета присутствуют оценочные выражения: «игра слов», «этимологическая игра», «чисто внешняя “вульгарная” этимология»¹ [Шпет 2006, 13, 388, 441]. Шпет почти не одобряет, считает необязательной этимологизацию в идиостиле Гегеля. Оценку Шпета «произвольная» [этимологизация] можно воспринимать в рамках оппозиции «научная / ненаучная», в то время как большей части русских философских текстов не чужда поэтическая этимологизация; более того, поэтическая и смешанная этимологизация встречается у самого Шпета.

Напротив, для этимологизации Флоренского характерно чисто поэтическое отождествление слова и вещи, что, в частности, находит выражение в органической метафоре: слово имеет плоть, плоть определяется этимоном. Кроме того, в представлении философов этимологизация тесно связана с фоносемантическим обликом слова – у Флоренского слово имеет костяк, представленный артикуляцией звуков: «если возьмем слово “береза”, то как внешний факт налична некоторая артикуляция и происходящие отсюда звуки б-е-р-е-з-а; это – костяк слова... Плоть этого слова определяется его этимоном – от корня бере» [Флоренский 1990, Т.2, 237]. Этимологизация служит средством передачи материальности, чувственности, **фактурности** философской идеи. Этимологическое соотнесение отвлеченного понятия с конкретным существительным (вещью) дает возможность как чувственного (реального) представления понятия, так и превращения вещи в понятие (в случае *березы*). Этимологизация в философском тексте дает возможность мыслить конкретное имя как отвлеченное (*береза* как *брезжение*): «Теперь береза рассматривается под категорией субстанциональности» [Там же], – что косвенно является средством наделения отвлеченных существительных категорией рода (т.е. *брезжение* как женское) или семантической актуализации категории рода в отвлеченных существительных женского рода (типа *белизна*, *белоствольность*): «Иначе говоря, это впечатление брезжения протолковано как вещь или существо, и при том существо женское и т.д.» [Там же]. Несмотря на то, что этимологизации Флоренского с исторической точки зрения весьма неточны, философ настаивает на объективности того или иного этимона. С. Аверинцев

¹ Шпетовское отношение к поэтической этимологизации распространяется и на паронимию, Шпет в основном не стремится переводить паронимию, она в лучшем случае дается по-немецки в скобках: «я замечаю (ich werde gewahr)» [Гегель 2006, 65, пер. Г. Шпета].

в развернутых примечаниях к подобным построениям Флоренского называет их «этимологическими раздумьями» и, основываясь на высказываниях философа, прямо связывает его этимологизации с поиском той же меры свободы в философском тексте, что и в поэтическом: «Еще в одном месте он играет со звуковой оболочкой слова, **как поэт**: “Основываясь на **этимологии**, правда, **маловероятной**, можно сказать, что брат – братель бремени жизненного”» [Аверинцев 1990, 408].

С другой стороны, именно этимологизация, с точки зрения поэта, устанавливает «философические» связи слов и понятий, то есть трактуется как признак философского текста с позиции поэтического текста. *Многоязычная произвольная* (речевая) *этимологизация* в высказывании Г. Сапгира представляет собой пример того, как этимологизация осмысливается поэтом: «некоторые новые идеи, из тех, что давно мне не давали покоя и время от времени проявлялись в моих вещах. Кстати, как точно в английском языке: вещь, дело, существо – одно слово “thing”. А “think” – мыслить – немногим от него отличается. Вещь, еще вернее, живое существо – воплощенная идея. В русском языке эта **философическая зависимость** не так заметна» [Сапгир 2008, 628].

Условно выделяются два основных вида этимологизации: *языковую этимологизацию* (то есть интерпретацию исторической этимологии с ее дальнейшим развитием) и *речевую этимологизацию* (*поэтическую, онтологическую*), или, иными словами, *историческую* (объективную, научную, верифицируемую) и *произвольную (авторскую)*, а также смешанную. С точки зрения авторской стратегии философскую этимологизацию можно разделить на два условных типа: *причинно-следственную* (по образцу научной, где этимологизируемое слово выступает как слово-объект) и *сакральную* (магическую, мистическую, в поисках истинного смысла, в поисках «исправления имен», в традициях грамматик и теологических средневековых текстов). Однако это нестрогое разграничение, и часто конкретные этимологизации строятся исходя из совмещенной, научно-сакральной стратегии.

Философские тексты используют как языковую, историческую этимологизацию: «Существование во времени по существу своему есть умирание» [Флоренский 1990, Т.1(2), 530], «С другой стороны, Человек обожается и обожен-обожился в самом точном, не метафорическом смысле» [Карсавин 1990, 308], – так и речевую, поэтическую этимологизацию: «2. Пол в человеке / Полнота образа Божия» [Булгаков 1994, 414].

Явление философской этимологизации и его сходство с поэтической затронуто в работе В.Н. Топорова «Еще раз о некоторых теоретических аспектах этимологии» [Топоров 2005, 41]. Если в XIX – начале XX в. строго историческая этимологизация противопоставлялась «неточной», или «поэтической»,

этимологизацией¹, то во второй половине XX в. это соотношение корректируется: как историческая этимологизация теряет свои претензии на полную верифицируемость, так и философская и поэтическая этимологизации пользуются результатами исторической. Топоров, говоря о дальнейшем развитии этимологии, рисует перспективу, «внутри которой именно пренебрегаемые виды этимологии² становятся ведущими, а сравнительно-историческая этимология трактуется как нечто второстепенное... “Объективная” этимология становится малоэффективной, а намеки на интенсивные этимологические решения начинают определяться разными конфигурациями “самопорождающихся” смыслов, приобретающих бесспорное первенство» [Там же, 42-43].

В отличие от этимологии в филологическом или другом научном метатексте, в философском тексте кроме чисто синхронной и чисто исторической этимологизации существует множество переходных и смешанных случаев этимологизации (например, у Флоренского, Лосева, Франка, Шпета и др.), в том числе исторической и произвольной, в которых исторический момент может иметь больший или меньший вес: «так и у тех единств может быть **свое**, “изреченное”, но не для всякого имрека доступное, не всяким **усвояемое**, что, поэтому, не **сводится** к тому, что принадлежит *только* имреку» [Шпет 1994, 75]. Или явно смешанная этимологизация Флоренского – в характерном тавтологическом высказывании, которое сам философ называет «поэмка», соседствует *историческая, историческая-неточная и произвольная этимологизация*: «“Кипяток живет кипящ” – это не бессодержательное тождество, а целая поэмка: ...за живописующими прыгание звуками, в них и ими мыслится живое существо – попрыгунчик, поскакунчик, обитающее в котле и пляшущее от огня... от того же греческого слова происходит имя Пегаса – стремительно скачущего и взлетающего окрыленного коня, души источника... понятно, что и в слове кѣпѣти здесь содержится признак стремительности» [Флоренский 1990, Т.2, 247-248].

3. Этимологизация как поиск первичного (онтологического) значения. Радикальная этимологизация.

Поиски изначального, сокровенного смысла становятся основанием для развития философской мысли: «всякая дикая страсть, всякое **“самодурство”** (превосходный в своем первичном этимологическом значении термин!) есть выражение этой первичной свободы как субстрата внутреннего самобытия»

¹ «Что касается этимологии, то она составляет лишь часть исторической лексикологии и занимается только происхождением слова» [Шанский 2007, 14-15].

² Имеются в виду поэтическая и философская этимология.

[Франк 1990, 337-338]. Ср. сходный пример этимологизирующего перевода Бибихиным термина Гумбольдта «звучу-чувствую-самодетельным движением духа»; далее Бибихин комментирует отличие своего перевода как *самодетельные* от варианта *непроизвольные*, который ему пришлось оставить по требованию редактора: она «настаивала, что к самодетельности способны только любительские театральные коллективы, а не дух» [Бибихин 2008, 216]. Этимологизация понимается как установление «природы» слова, что, очевидно, должно предшествовать философскому рассуждению. Это, как явствует из комментариев переводчика философского текста, нечто изначальное, что должно быть установлено «прежде всего»: «**изначальный** смысл латинского слова “*reflexio*” – буквально “сгибание назад”» [Маханьков 1995, 452]. Ср.: «*Reflectio* и есть отражение: рефлексивные качества мысли и ее экзистенциальное измерение» [Подорога 1995, 89].

В процессе этимологизации берется общеупотребительное слово, устанавливается его истинное историческое или мыслимое философом как сущностно-историческое значение и производится операция, которая у Флоренского называется «философская терминологическая чеканка общеупотребительного слова» [Флоренский 1990, Т.2, 218]. Задача такой чеканки – выявление «первичного» слоя, то есть сущностной, онтологической, этимологии. За такой операцией стоит убеждение, что «первичный» слой, не замутненный поздней развитой (расчленяющей) многозначностью, является носителем целостного, полного метафизического значения слова, в то время как дальнейшее его развитие «односторонне» и обедняет «перво-коренную слитую полноту и метафизичность слова» [Там же]: «*Terminus*, *i* или *terminen*, *inis*, или *termo*, *inis* происходят от корня *ter*, – означающего: “перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону”. Итак, *terminus* – граница. Первоначально... как вещественно намеченная... пограничный столб, пограничный камень, пограничный знак вообще... Как и во всех древних терминах философии, в самом термине “термин”... осязается первичный сакраментальный смысл, и это священное перво-значение – не случайность в плоскости философской» [Там же]. Установка Флоренского перекликается и с лосевским принципом поисков (установления) этимона.

В результате приоритетной становится традиционная корневая, или радикальная, этимологизация; корень слова представляется при этом носителем изначального, онтологического, смысла: «И в этом смысле остается все-таки верным, что по самой **онтологической структуре бытия**, как самобытия, человек в первичном своем составе **есть “эго-ист”**, в **буквальном смысле этого слова**, т.е. существо, имеющее своим абсолютным средоточием то несказанное нечто, что обозначается словом *ego*, “я”» [Франк 1990, 374]; «оборот ума, когда ум *умо-зрит*» [Ахутин 2005, 604].

При обосновании этимологизации корня в первой половине XX в. наблюдается приравнивание семантики радикала к семантике целого слова, что развернуто в работах Лосева: «этимологический, вернее этимный, момент, момент этимона, “корня”, как это обычно говорится, слова» [Лосев 1990, 38]. Приравнивание слова к корню и придание ему семантики «первоначального слова», «изначального смысла» связано и с сакральной этимологизацией в русской реалистической онтологии. В то же время для философа, когда он говорит о словообразовании и морфологии, важна, прежде всего, этимология: корень слова трактуется в статусе этимона, как корень растения, произрастающий новыми значениями: «В *этимоне* мы имеем первоначальный *зародыш* слова уже как именно слова, а не просто звука» [Там же]. Именно *корень* выступает как основание для философского определения: «Этнологи утверждают, что поцелуй первоначально есть духовный акт: слова “дыхание”, “дух”, “душа” одного **корня**. В поцелуе один человек передает другому свой дух, то есть **это конкретная форма духовного общения**» [Друскин 2004, 348].

В философских текстах при осмыслении термина *корень* используется дериват *коренной*, а не узуальное производное слово *корневой*, где *коренной* семантически приравнивается к *сущностному*, *онтологическому*: этимологизация *корня* интерпретируется как *коренное* впечатление от слова¹. В результате этого неизбежно возникают смешанные этимологические и синхронные словообразовательные гнезда: «**Сущность существует**, есть. Она... **сущее**» [Лосев 1999, 98].

С другой стороны, **приравнивание** в философском тексте **этимона к корню** приводит к тому, что **словообразование фактически приравнивается к словоизменению** и параллельно этому частично стирается граница между этимологизацией, деривацией и словоизменением: «несмотря на все многообразие изменений, слово заранее точно предопределяет границы всех своих возможных изменений. “Город”, “гóрода”, “городу”, “городе”, “города́”, “городской”, “городить” и т.д. – все это – слова, имеющие свой этимон совершенно неизменным» [Лосев 1999, 53]. Корень выступает в образе рудиментарного слова, например у С. Булгакова: в «изначальном, корневом значении, от которого образуются разные гнезда и семейства слов и грамматических употреблений. Такое рудиментарное слово... обрубок слова, его туловище, еще не оформлено, чтобы жить полной жизнью, но оно уже роилось как слово, как смысл, как значение, как идея» [Булгаков 1999, 18].

В связи с философской (онтологической) этимологизацией переосмыслиется соотношение части и целого в мотивационной структуре слова. Этимон мыслится философом и поэтом не как часть в слове, а как целое, тождественное

¹ Ср.: «этимон – от корня бере, первоначально бр’Ъ, означающего светиться, гореть, белеть – брезжить... Но это коренное впечатление не остается неопределенным категориально» [Флоренский 1990, Т.2, 237].

производному слову. У Флоренского, Булгакова, Лосева в дальнейшей русской философской онтологической традиции, вслед за развитием идей Потебни, этимон – это тот семантический заряд, целое, который разворачивается в следующее за ним понятие (тоже как целое). Философ проделывает путь перемещения от одного целого к другому, субъект помещается в центр этимона; корень приравняется к целому слову как смысловой заряд: «сохраняющее “бытийственный” корень *суть* и даже переключку с... *присутствие* лучше, чем хранящее в себе *лик* и невольно сопрягаемое с далеким ему *различием* (и различанием) *наличие*» [Лапицкий 2007, 155].

Но в то же время нужно иметь в виду, что акценты у различных философов разные. Если Лосев в этимоне видит заряд семантической целостности, то Флоренский прежде всего ищет в коренном значении (коренных значениях) общий признак. Флоренский трактует «ближайшее этимологическое значение слова» Потебни как «“объективное значение слова”, [которое] всегда заключает в себе только один **признак**»¹ [Флоренский 1990, Т.2, 239]. Семантически этимон у Флоренского ближе к предикату, а у Лосева – к имени, хотя и тот и другой философ настаивают на онтологичности этимологизации.

Интересно, что признание приоритета первичного неделимого значения в философской этимологизации переключается с современными лингвистическими концепциями, например с идеей, высказанной Г.И. Кустовой: «Любая производность, вторичность связана с утратой некоторых свойств и возможностей исходной единицы – с их редукцией, деформацией и даже “деградацией”» [Кустова 2004, 348]. Действительно, вариативные, коннотативные семантические прорастания слова мыслятся философами как односторонние, обедненные и теряющие целостность первоначального значения².

Именно вследствие такого понимания первоначания этимологизация в философском тексте вводится такими характерными операторами, как «прежде всего», «уже», «еще», «на самом деле»: «Но пора вдуматься более внимательно в самую природу термина. И, **прежде всего**, что есть **термин** этимологически и семасиологически?» [Флоренский 1990, Т.2, 217–218]; «Итак, **прежде всего**, что хотим сказать мы, когда говорим слово имя? Что хочет сказать каждый человек? – Конечно, разное. Но это разное вырастает у всех индоевропейских народов на одном “корне”» [Там же, 306]; «**Уже** этимологический смысл слова

¹ В то же время Аверинцев замечает, что «для Потебни внутренняя форма совпадает с основным этимологическим значением слова (окно – око) и имеет устойчивый, объективный характер. По Флоренскому же, внутренняя форма, семема слова принципиально изменчива, ибо всякий раз заново творится личностью говорящего» [Аверинцев 1990, 406].

² Ср.: «Архаическая стилизация философской речи (можно говорить о попытке Хайдеггера создать своеобразную этимологическую механику) является радикальным ответом на отчуждающее воздействие, которое оказывает на органические формы языка развитие современной планетарной техники... “наивное” мироощущение и пытается реконструировать Хайдеггер с помощью этимологических изысканий» [Подорога 1995, 297–298].

“предмет” ... по-видимому, указывает на то, что под ним разумеется нечто точно очерченное, как бы неподвижное, что, как таковое, есть предстоящая нашему познанию **цель** (“**мета**”) или стоит перед нами, как бы по образу твердого тела, на которое мы наталкиваемся» [Франк 1990, 255].

4. Актуализация внутренней структуры слова и смежные явления. Органическая концепция структуры слова.

Этимологизация тесно связана с такими смежными явлениями в области словообразования и грамматики, как актуализация внутренней формы слова, словообразовательная мотивация, анаграммы, паронимическая аттракция¹, однако не тождественна ни одному из них. В конце XIX – первой половине XX в. структура слова трактовалась как биологический организм²: «Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни» [Лосев 1990, 49]; «Слово живет... как растительно-животный организм... Оно – биологическая величина» [Там же, 69]. С органической концепцией и биологической метафорой связан и приоритет радикальной этимологизации: «Этимон – начало и действительно “корень”, если хотите» [Там же, 38]. В организме важно понимание словообразовательной структуры слова как живой структуры, небезразличной к динамике и к становлению; таким образом, этимологизация призвана отразить динамику словообразовательной структуры. Когда философ утверждает, что этимон живет в связи с другими словами, что «жизнь слова только тогда и совершается, когда этот этимон начинает варьировать в своих значениях» [Там же], в этих высказываниях развертывается именно биологическая метафора: даже нагнетание в одном тексте грамматических форм одного и того же слова или паронимов ведет к «оживлению» слова и онтологизации семантики.

Необходимо сделать оговорку, что в текстах второй половины XX – начала XXI в. мы наблюдаем перенос акцента с этимологизации корня на этимологизацию префиксов (или префиксов-предлогов), например: «Это небо остается для нее навеки затворенным, за-предельным» [Трубецкой 1994, 44]; «по умению или неумению заметить свое отставание, от-стояние от события мира» [Бибихин 2003, 15]; «архитектура земного (под-земного) и небесного» [Подорога 2006, 52].

¹ «Звуковая близость слов лежит в основе двух родственных явлений – паронимии и поэтической этимологии» [Кожевникова 1999, 296].

² Любопытно, что «биологическое» и «этимологическое» функционируют как синонимы, есть некоторое пристрастие этимологизировать биологические понятия и на их основе создавать философский концепт (или философское понятие). Эту тенденцию можно объяснить распространенными общими метафорами: «этимология как биология», «живое слово».

Таким образом, этимологизация в XX в. может трактоваться именно как «оживление слова». Но здесь нужно учитывать, что привычный термин «оживление внутренней структуры слова» воспринимается как частично десемантизированный: скорее, имеется в виду выявление, демонстрация, аналитика структуры. Однако онтологическая и поэтическая этимологизация под «оживлением» в рамках биологической метафоры подразумевала именно динамизацию словообразовательной структуры и потенции роста и органического развития понятия. Отсюда – связь этимологизации с идеей потенциальности: выявление этимона подразумевает дальнейший понятийный и деривационный рост.

Идея динамизации внутренней структуры становится очевидной при сравнении перевода Шпета с оригинальным текстом Гегеля: примеров, когда Шпет не следует принципу выводимости одного слова из другого, очень много. *Zweifel* и *Verzweiflung* он переводит как *сомнение* и *отчаяние*, *vielfache* – *einfache* как *многообразное* и *простое*, то же с отказом от дефиса – *Gewissen-Sichselbstwissen* переведено как *совесть* – «чистое знание себя самого» [Гегель 2006, 44, 108, 351, пер. Г. Шпета]. Подобный отказ от поэтической выводимости одного термина из другого во имя мыслимой адекватности отдельного слова (отказ от связанности во имя строгой раздельности) может ликвидировать движение мысли в слове: «оно, так сказать, только устремляется к мышлению (*geht... an das Denken hin*) и есть благоговение (*Andacht*)» [Там же, 116]. У Гегеля движение к *мышлению*, подчеркнутое троекратным предлогом *an*, приводит к результату *Andacht* (*благоговение* как *сосредоточенность-в-мышлении*), а у Шпета оно приводит однозначно к *благоговению*.

При актуализации и семантизации структуры слова (*настоящий* как *на-стоящий*) Карсавин делает акцент прежде всего на этимологизации, в результате чего этимологизируется *прошлый* (антитеза *прошлый* – *идти* vs. *настоящий* – *стоять*): «я-прошлый в себе-на-стоящем» [Карсавин 1991, 9]. Ранее С. Кьеркегор этимологизирует *Praesens* (то есть настоящее время) как присутствующее: «присутствие богов» (*praesens dii*). Переводчики удачно передают на русском языке этимологизацию (в данном случае дефразеологизация совпадает с этимологизацией) устойчивой синтагмы *время проходит*, обращая внимание на исходную семантику слова *проходить*. Это дает возможность сконструировать новое понятие времени – любого времени как «времени прошедшего»: «временное определение состоит в том, чтобы “проходить”; поэтому время, если оно определяется через одно из определений, делающих явными во времени, есть время прошедшее» [Кьеркегор 1993, 183, пер. Н. Исаевой, С. Исаева].

Местоименная ориентированность философского текста обуславливает особое внимание к выделению местоимения в структуре слова: «Нечто – это

не-что. Оно ставит вопрос о “что”. Дает вглядываться в *что*. Не только дает: велит» [Бибихин 2008, 127], «почему в слове **свой-ство** возникает дефис» [Лапицкий 2007, 155], что предопределяет и характерную дефисную демонстрацию актуализированной этимологии. Лосев этимологизирует философский термин *меон* исходя из греческого языка как *не-сущее* и параллельно создавая смешанную, игровую греческо-русскую этимологизацию, выделяя в составе термина местоимение *он* (*меон* как *ме-он*). При помощи повтора местоимения *он* («в отношении чего он ме-он» [Лосев 1990, 148]) *меон*, не теряя значения *не-сущего*, приобретает значение *не-он*. Частным случаем выделения местоимений в структуре слова можно считать летризм¹ – семантизацию однобуквенного *я*, начального или конечного, в слове: «Феноменология – явление являющегося. Это – некоторый акт. Совершаю этот акт – **я**. **Я** являю являющееся» [Друскин 2004, 631].

Актуализируются и структуры **сложных слов** с местоименным компонентом: «В этом смысле и непосредственное **самобытие** есть именно не что иное, как **просто само бытие**, т.е. само непостижимое в его непосредственности, в его самооткровении или явлении себя» [Франк 1990, 329]. Но и вообще, в философском тексте любое сложное слово потенциально подлежит этимологизации. Так, в тексте Булгакова термин *все-единство* представлен как *реальное* при помощи обнажения структуры слова как выявляющей *реальное*, а слитное написание, напротив, репрезентирует абстрактное единство: «Реальное все-единство тем самым приносится в жертву всепожирающему, абстрактному единству» [Булгаков 1994, 168]. Этимологизации в философском тексте свойственно представление идеи как поморфемного перевода (кальки и экспликации) внутренней формы сложного слова: «Мысль о бытии, бытии в его истине, становится знанием или **пониманием** Бога: **Тео-логией**» [Левинас 2006, 197, пер. Н. Крыловой].

5. Множественная, многоязычная, множественная многоязычная, интертекстуальная этимологизация.

Философский текст создает условия для потенциального этимологического развертывания, в этой связи возникает явление *множественной этимологи-*

¹ Семантизация однобуквенного сегмента слова.

зации¹, а также вероятностной (потенциально многовариантной) этимологизации. *Множественная этимологизация* может содержать игровое начало, но, тем не менее, почти всегда направлена на создание нового понятия и расширение семантического объема слова, демонстрацию диалектики понятия.

В философском тексте в связи с установкой на семантическую целостность этимологизация может рассматриваться как **доказательство возможности веры в противоречия**, то есть этимологизация выступает живой демонстрацией диалектики, заложенной в самом языке (например, когда приводятся две разные или даже противоположные этимологии, одна из которых может быть историческая, другая – нет, или обе являются вероятно-историческими, или даже когда обе являются авторскими): «В готском этимологическое соответствие нашему “вещь” – *waihts*, вещь; в английском есть редкое слово *wight* “существо”, “тварь”. В латинском наше слово “вещь” звучит, возможно, в слове *vox*, слово как голос, откуда “вокальная музыка”, пение. И наоборот: наше “речь” – это возможно латинское *res* вещь, и несомненно польское *rzecz* “вещь”, *rzeczywistość* не “речистость”, а “действительность”» [Бибихин 2008, 137].

Для *множественной этимологизации* в философском тексте не работает логический «закон исключенного третьего» – одна этимология не исключает другую: «По смыслу слова абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. **Таким образом, уже в словесном значении заключается два определения абсолютного**» [Соловьев 1990, Т.2, 231].

Характерное явление философского текста представляет собой *многоязычная этимологизация*; большая часть философских этимологизаций – многоязычные.

Для выработки философского понятия философу безразлично, к какому языку обратиться для этого «этимологического толчка»: он смотрит на уровни соответствия в разных языках и этимологизирует, либо дает этимологическое поле. У Франка: «потенциальность, сущая мочь... “мочь” (имеющее, конечно, другой смысл, чем “мощь”) употребляется... только как глагол и лишь в редких случаях (“не в мочь”, “мочи моей нет” и т.п.) – как существительное. Чтобы выразить понятие, для которого на немецком языке употребляется слово “*das Können*”, мы должны... возродить старинное русское слово “мочь” как существительное» [Франк 1990, 247]. Этимологизация Франка – это вариант *многоязычной этимологизации*, когда необходимость выразить в родном языке понятие, параллельное существующему в иностранном языке, ведет не к авторской философской неологии, а к оживлению при помощи этимона существующего русского слова. Именно у Франка довольно много примеров не прямой русско-

¹ С точки зрения синхронии *множественная этимологизация* может трактоваться как множественная мотивация – см.: Улуханов 2005, Николина 2009 и др.

немецкой этимологизации. Тексты же Лосева изобилуют русско-древнегреческими этимологическими параллелями.

Иногда общеупотребительная лексика с прозрачной структурой слова, как будто не нуждающейся в этимологизации, тем не менее сопровождается в философском словаре отсылкой к сходному термину языка, из которого был заимствован (переведен) этот термин именно в философском значении. Так, например, если слово *воображение* в словаре С.И. Ожегова – это «способность воображать, творчески мыслить, фантазировать; мысленное представление» [Ожегов 1990], то словарь философских терминов выводит *воображение* из немецкого, то есть кантовского *einbildungskraft* и трактует семантику, уже ориентируясь на семантическую структуру как русского, так и немецкого слова. В этом смысле немецкое слово тоже используется в функции аналогичной этимону: «познавательная способность (источник познания) к созданию образов, ранее не воспринимавшихся человеком» [СФТ 2007].

В основном *множественная* и *многоязычная этимологизации* не представляют собой обособленные явления, а реализуются в виде *множественной многоязычной этимологизации*; особенно усиливается эта тенденция в текстах постмодерна: «деконструкция всегда интертекстуальна... **этимология** и **поствавилонское многоязычие**... постоянно пускается в оборот Жаком Деррида» [Лапицкий 2007, 64].

Подтипом множественной исторической этимологизации можно считать такое явление, когда у разных философов трактовка и исторические этимологизации одного заимствованного термина расходятся, служа основанием дальнейшего философского анализа. *Алетейя* – у Лосева этимологизируется и развивается как *незабвенное* и *незабываемое*, и далее – как *вечное* [Лосев 1990, 55], а у Хайдеггера в переводе Библихина – как *непотаенное* [Хайдеггер 1993а, 7, 27, 230, пер. В. Библихина]. Именно этимологизация дает возможность межъязыкового общения разных философов и служит средством философской интертекстуальности и реализации принципа «оставить»¹. Философы в своей этимологизации обращаются к предшествующим онтологическим этимологизациям. В философском тексте подобная *интертекстуальная этимологизация* может принимать вид прямой цитации. Так, Кьеркегор прямо указывает на исходную этимологизацию у Платона: «что мы называем мгновением, Платон назвал внезапным (τό ἐξαίφνης). Каким бы ни было его этимологическое объяснение, оно... в связи с определением “невидимое”» [Кьеркегор 1993, 183, пер. Н. Исаевой, С. Исаева]; «Страдание связано с самим существованием личности и личного сознания. Я. Бёме говорит, что страдание Qual, Quelle, Qualitat есть источник создания вещей» [Бердяев 1993, 289].

¹ См. § II «Типологические особенности лексики русского философского текста».

Интерес представляет и межъязыковая этимологизация одновременно в поэтических и философских текстах как стратегическая философско-поэтическая интертекстуальность. Такой вид этимологизации можно назвать *межъязыковой поэтико-философской этимологизацией* или, как вариант, *множественной межъязыковой поэтико-философской этимологизацией*. Примером конвергенции философских и поэтических текстов путем этимологизации служит этимологизация слова *время* и его семантического поля.

Флоренский, выводя понятие *время*, ссылается на этимологии того времени: «“вре-мя” как “vert-men” от врьт-Ъ-ти, (“коловорот”), и сближает с “пре-врат-н-ый”... немецкое “werd-en”, литовское “wora” (“вереница”)...» [Флоренский 1990, Т.1(2), 795], отсюда его семантизация *времени*: «Время измеряется движением»¹ [Там же, 795]. Если у Флоренского как основная семантика *времени* фигурирует *вращение* и *становление*², то у Ж. Делеза не приводится ссылка на лексикографические источники и исследования, а этимологизируется поэтическая метафора Шекспира: «Время утратило свой стержень» – «Дверь, соскочившая с петель» [Делез 2002, 44, пер. О. Волчек, С. Фокина] – на основе межъязыковой этимологизации (в данном случае – из английского во французский язык): *joint* он дает как *стержень*, на котором вращается дверь (развернутая этимологическая метафора): есть время, которое вращается (выделяется момент вращения во времени, как у Флоренского, и время обуславливает движение). Но особенно интересно, что Делез этимологизирует текст Шекспира не прямо, а через эпиграф к философскому тексту Шестова. Трактовка Делеза аналогична шестовской, и имеет место *множественная межъязыковая поэтико-философская этимологизация*. Из-за того, что философ пишет на романском языке, этимологизация английского *joint* даже в таком интертекстуальном виде кажется ему недостаточной: чтобы подкрепить семантику, он развивает этимологизацию латинского *cardo* как *кардинального, кардинальных моментов*: «Стержень (CARDO) – это ось, на которой вращается дверь... указывает на то, что время подчиняется именно определенным кардинальным моментам... Время – это дверь, лабиринт, ведущий к извечному истоку» [Там же, 43].

6. Функции этимологизации.

¹ Однако этимологизация времени у Флоренского – множественная и подразумевает также развитие семантики жизнь = рок = время = смерть: «оно всегда имеет начало и конец, прошедшее и будущее, возникновение и прекращение, рождение и смерть. И жизнь, связанная со Временем, по существу своему такова же... Рок, тяготеющий над нами, есть Время. Самое слово “рок” имеет смысл темпоральный. У некоторых славянских племен оно прямо обозначает “год”, “лето”, т.е. двенадцать месяцев; подобное же значение этого слова можно найти в русском языке южных и западных губерний» [Флоренский 1990, Т.1(2), 531].

² См. [Азарова 1994].

Наиболее распространенная функция этимологизации в философском тексте – это **средство определения** или аргументации, в том числе в споре. В этой функции может выступать и *историческая*, и *поэтическая* (онтологическая), и смешанная этимологизация. У Франка историческая этимологизация и оживление внутренней формы слова являются средством экспликации понятия, подчеркиванием идеи предела в (не)определенности: «оно есть единство **определенности** и неопределенности, – ибо различие между тем и другим есть различие в **пределах** самого бытия» [Франк 1990, 243]. Поэтическая этимологизация И. Ильина выступает в сходной функции: «Человек **искренен** тогда, когда он носит в себе **центральный огонь**, от которого разливается свет и из которого летят во все стороны **искры**»¹ [Ильин 1994, 464].

Этимологизация выступает **как аргумент**, что подчеркивается метасловами: «Слово “единство” – это как бы “естинство”... от греческого *ων*, что по-латински значит “сущий”; единство есть как бы бытие (*entitas*). **В самом деле**, бог есть само бытие вещей, ведь он – форма их существования, а значит, их бытие» [Кузанский 1979, 60, пер. В. Библихина]; «Любой шаг вперед в философии совершается на самом деле не в сфере *антропо*-логии, но в сфере *тео*-логии» [Кожев 2003, 355]. В философском тексте А. Кожев при помощи дефиса противопоставляет этимоны *антропо*- и *тео*-; использование этимологизации и дефиса как средства оппозиции двух философских терминов дает возможность философу продолжить далее ряд противопоставлений; этимологизация дополнительно подчеркивается графическим выделением части слова.

Этимологизация преподносится как **основание для создания авторских терминов**, в том числе представляющих собой окказиональные слова. Так, авторский термин Подороги *атмо-сферность* вводится при помощи этимологизации и объяснения словообразовательной структуры: «Закрытые коробчатые пространства – ловушки на пути Чичикова, в то время как его собственная телесная округлость, **атмо-сферность**, позволяет ему некоторое время избегать их»; «Короба / коробки и **сферы / атмосферы**» [Подорога 2006, 136, 141].

Одной из основных функций этимологизации нужно считать **установление связи понятий**: «Прогрессисты же видят в готических письменах медлительность, свойственную времени, когда ездили на волах, неподвижность, так ненавистную прогрессу, потому что он есть само **изменение**, движение, а в нравственном смысле – **измена**»² [Федоров 1982, 83]. В приведенном текс-

¹ Искра – от «ст.-слав. *искра*... Сюда же *ясный*»; искренний – от «др.-русс. *искрь* “близко”» [Фасмер 2004].

² Что признают сами философы: «этимологизирование, где за этимон, за подлинное и правдивое, принимаются конструктивно-онтологические связи между словами, внутренняя связанность смыслов» [Михайлов 2006, 40].

те, как и в некоторых других, этимологизация, кроме того, служит средством оценки: «мертвое **Machwerk**, халтура, самодельщина, подделка, **махинация** научного расчленения» [Бибихин 2008, 207].

Стратегией на установление связи понятий объясняется и возникновение случаев **инверсивной этимологизации**, то есть парных конструкций, в которых этимон и этимологизируемое меняются местами. В философском тексте во многих случаях не выделяется линейная мотивационная последовательность *этимологизирующего* и *этимологизируемого*. Возникает обратная зависимость: *этимологизируемое* мотивирует *этимологизирующее*. Например, «умом (mens) является то, **от чего** возникает граница и мера (mensura) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его **называют mens** – **от mensure... ум называется так от “измерения”**» [Кузанский 1979, 388, 389, пер. А. Лосева]. В двух рассуждениях меняются местами производное и производящее, этимон и этимологизируемое. Это связано с тем, что приоритетная задача для философа – установление связи понятий, а последовательность в данном случае вторична.

Этимон и этимологизируемое слово, например *мать* и *материя* («Вместо Бога-Отца, творящего мир, получается Великая **Мать** – **материя**, рождающая все существующее» [Вышеславцев 1982, 29]), могут объединяться в одно слово-понятие, в котором последовательность этимона и этимологизируемого не важна: «**Материя-мать**, меон, – есть необходимая основа бытия, возникновения и уничтожения» [Булгаков 1994, 166].

Этимологические гнезда, подразумевающие присутствие в тексте более двух компонентов, функционально могут быть направлены как на подчеркивание семантической целостности, в том числе и метафизической целостности, так и на проведение семантических границ внутри гнезда. Если у Шпета выделяется *общее* как этимон *общного, общности, общения*, “общины” и “обобщения”, но в то же время и противопоставляются “общное” и “общее”: “«единства сознания», в том числе и такие коллективные, которые “связаны” только “узами” свободы, сама свобода обнаруживается здесь, как *общное*, но и как *общее*» [Шпет 1994, 104], то здесь это не размывание, а определение границ понятия при этимологизации – в отличие от этимологизаций у Флоренского, разрывающих границы. Задачей философской или поэтической этимологизации по типу Флоренского, как видно из приведенных ранее примеров, не всегда является уменьшение степени многозначности и неопределенности.

В качестве приоритетной функции этимологизации в текстах русской реалистической онтологии выдвигается установление сакрального смысла слова, что основывается, например у Флоренского, на особой концепции слова как выявляющего чувственно-буквальный, отвлеченно-нравоучительный и идеально-мистический, или таинственный слой: «не только Писание, но и всякое

удачное слово имеет три соотнесенных между собой слоя» [Флоренский 1990, Т.2, 240]; этимологизация, таким образом, призвана вызвать к жизни прежде всего третий слой. Она оказывается сопряженной с понятием тайны, и проявлению **тайны** помогает этимон (тайна не может быть раскрыта, но – явлена). Отсюда понимание этимологизации одновременно как сущности и как творческого процесса; чаще к этимологическому мышлению прибегают те философы, которые так или иначе связаны с традицией средневекового реализма. Это философия в надежде «открыть», «увидеть», «обнаружить» смысл: «По латыни мгновение называется *momentum* (от *movere* – двигаться (лат.)), что посредством этимологического выведения обозначает просто нечто исчезающее. / Понимаемое таким образом мгновение – это, собственно, не атом времени, но атом вечности» [Кьеркегор 1993, 184, пер. Н. Исаевой, С. Исаева].

Одной из основных установок онтологической герменевтики¹ является анализ этимологии ключевых философских слов как вопрошание языка и как *припоминание* забытого сущего: «мы припоминаем, совершаем анамнез, называя вещи» [Булгаков 1999, 116]. Поиск семантических совпадений в этимологизации трактуется как семантическое событие: «Логика переходов смысла всегда неожиданна для наших привычек мысли, но почему-то всегда неотразимо убедительна» [Бибихин 2008, 41]. Эвристический момент неожиданных этимологизаций² привлекает внимание и исследователей поэтических текстов, прежде всего В.П. Григорьева, который называет эвристический момент *четвертым измерением языка* и посвящает этому свою последнюю книгу [Григорьев 2006, 12].

Этимологизация, в том числе поэтическая, у Лосева служит примером утверждения **эйдетической логики**. На основании этимологизации *эйдоса* как *вида* Лосев дает сначала понятие *наглядного* (раскрывая семантику слова *вид* через семантику *видеть*): «Греческое слово “эйдос” означает “вид” в самом широком смысле этого слова... и чисто чувственный вид... и чисто сущностный “вид”, т.е. наглядно, оптически данная сущность» [Лосев 1999, 631], потом уточняет его при помощи окказионального слова *воззрительное*: «наглядное или, вернее, воззрительное... Говорить о том, что наглядно и созерцаемо не только чувственное, мы не будем» [Там же], давая целостный выход в этимологизацию: *воззрительное* совмещает *сущностное* и *зрительное*, что соотносится с понятием *интеллектуальной интуиции*. Далее Лосев разворачивает ряд

¹ «Эти установки онтологической герменевтики находят свое воплощение в работах позднего Хайдеггера» [Автономова 2008, 568].

² «Но не только; в другой форме того же слова: *hoffen*, этимологически – вскакивать, но теперь – надеяться. Промежуточным звеном этого перехода можно считать *verhoffen*, в южнонемецком это – остолбенеть, оторопеть, а о звере – насторожиться, т.е. вскочив, напряженно застыть, как бы чего ожидая (ср. “стойка”, “делать стойку”); от “ожидания” в таком смысле – переход к “надеяться”... Дуга смысла крутая, неожиданная, открывающая темную бездну» [Бибихин 2008, 41].

градаций и ипостасей *воззрительного*: «наглядны, воззрительны, созерцаемы, видимы очами ума» [Там же].

Этимологизируемое слово для философа и поэта предстает в виде **порожденной и порождающей модели одновременно**. Этимологизация, таким образом, всегда шаг к последующей деривации.

Будучи соотнесенным с этимоном, слово наделяется способностью превращаться в новое понятие или порождать последующий текст: «немецкое слово *Mensch* этимологически связано, например, с латинским *mens*, английским *man* или русским *па-мять* (где *па* – непродуктивная частица, указывающая на сниженную интенсивность предмета, обозначенного корнем слова...) ...так что общее понятие человека... сужено до выдвигания на первый план человека как интеллектуального существа» [Лосев 1982, 12]. В подвижности и текучести языка Лосев видит творческое начало самого языка. Независимо от того, расчлняем мы или объединяем, необходимо, чтобы целое оставалось нетронутым. Процессы этимологизации и дефисного образования словесно-семантических комплексов в этом смысле можно считать взаимосвязанными (как в примере написания *память* как *па-мять*), так как они являются выражением именно этого творческого начала, о котором говорит Лосев. Задача – расчлнить (объединить) так, чтобы целое оставалось нетронутым, (чтобы слово *Mensch* и понятие *человек* соотносилось в целом не только с этимоном *mens*, но и со словом *память*, и это соотношение порождало понятие «интеллектуальное существо»).

Для сакральной этимологизации в поэтическом и философском тексте XX в. характерен поиск взаимоотношения человека и слова, установление некой «семантической интимности» слова и помещение субъекта в центр этимона. В этом смысле поэтическая и философская этимологизации, хотя и неизбежно используют аналитику (расщепление, разложение, актуализацию словообразовательной структуры слова), но часто в своем целеполагании, в понимании задач прямо противоположны аналитическому процессу и преподносят слово как нечто неделимое. В философской этимологизации присутствует стремление избавиться от аналитической сложности состава, от высказывания «состоит-из»: «Треугольник» рассматривается, таким образом, как имя, а не как «нечто, имеющее три угла». Поэтическая этимологизация от обратного **ведет к обращению с производным словом (или даже со сложным словом) как с простой сущностью**, именно потому, что философ сначала показывает, из чего состоит слово, а затем утверждает, что **«треугольник ровно ни из чего не состоит, ни из сторон и ни из углов, и вообще не содержит никаких признаков, никаких предикатов»** [Лосев 1999, 448].

Из большей части приведенных примеров очевидна **текстообразующая** функция этимологизации. В ряде случаев она предопределяет и суггестивность

этимологизирующего текста: «Бытие сбывается о-собственно, как особое, как собственность особы» [Ахутин 2005, 615]; «и нам, кому, в нашем языке, ведомо, как короток путь от *просить* до *простить*, остается спрашивать себя, просимо ли то, чему нет прощения» [Лапицкий 2007, 26-27].

Этимологизация, имплицитованная и эксплицитованная, предполагает разные степени развертывания: от одного предложения до нескольких страниц или целого текста.

Этимологизация сложного слова может быть поводом к образно-сюжетному развертыванию: «отделенные от *фоне* еще и (пере)водной стихией. Переводчик – пере-вод (св. Христофор), поводырь, который переводит (носит?) слепого гиганта (язык? текст? язык через текст? текст через язык?)» [Там же, 18].

В философии встречаются целые работы, построенные на развертывании понятия, которое первоначально задается этимологически. Использование этимологизации повышает связность текста; философская этимологизация не усиливает общезыковую связность, а преобразует ее, создавая новый тип связности текста. У Флоренского в «XXI. – СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ // в духовной жизни человека, по учению слова божия» уже в самом заглавии содержится установка на дальнейшее развертывание смешанной этимологии в тексте: *сердце* как *средоточие* (историческая этимологизация) и как *скрижаль* (поэтическая этимологизация) предопределяют построение целого текста и усугубляют дополнительную связность текста¹.

С точки зрения прагматики прием этимологизации сопровождается оценкой степени компетентности адресата, особенно при *межъязыковых этимологизациях*. В философском тексте этимологизация, с одной стороны, делает более доступным (эксплицитованным) введение нового термина или понятия, а с другой – косвенным образом подтверждает уровень собственной языковой компетенции и оценивает соответствующим образом компетенцию адресата (аудитории). В этом смысле этимологизация в переводе может оценивать компетентность адресата как недостаточную и ставить цель «прояснить реалии или контексты, предлагаемые автором, но невнятные русско(язычно)му читателю (сюда же относятся и перевод) иностранных слов и выражений, а также необходимые этимологические экскурсы» [Лапицкий 2007, 152-153]. Отличной стратегией является перевод как новый философский текст на русском языке, где при помощи смешанной этимологизации создаются собственно русско-

¹ «Наконец, сердце есть сосредоточие нравственной жизни человека. В сердце соединяются все нравственные состояния человека...

Сердце есть исходное место всего доброго и злого...

Сердце есть скрижаль...

Как средоточие всей телесной и многообразной духовной жизни человека» [Флоренский 1990, Т.1, 537, 538].

язычные понятийные связи, отличные от оригинала¹, например, связь между *вещью* и *вещать* как *говорить*, *являя реальный смысл*: «мир, в котором пребывают Вещи и который пребывает в них. Вещая, вещи несут мир. В старом немецком языке несение, ведение называлось хранением. Вещая, вещи являются вещами. Вещая, они хранят мир» [Хайдеггер 1991a, 11, пер. Б. Маркова].

7. Основные этимологизируемые константы.

Поскольку в философии этимологизируются онтологические понятия, можно выделить ряд слов и понятий, внутренняя форма которых регулярно переосмысливается в философских текстах. К словам, формантам и семантическим полям слов, которые подвергаются этимологизации не у единичного автора, относятся *Логос* (*логика*, *-логия*), *понятие* (*понимать*), *философия*, *время*, *существование* (*суть*, *сущность*) и др.

Так, у Лосева встречаются неединичные этимологизации *логоса*, *логики* и *-логики*: «всякая наука есть слово, и даже этимологически это зафиксировано в обозначении большинства наук через “логос” – “логия” (психология, биология и т.д.). Моменты слова суть моменты научного сознания вообще» [Лосев 1999, 170]. Если Вяч. Иванов путем этимологизации объединяет понятия *логоса* и *логики*: «Через Соловьева русский народ **логически** (т.е. действием **Логоса**) осознал свое призвание» [Иванов 1994, 345], – то Е. Трубецкой, напротив, противопоставляет эти два понятия: «И сам разум в высшей разумности и софийности своей, **в свете Логоса, возвышается над логикой**, видит и знает свою условность, а стало быть, и смертность» [Трубецкой 1994, 169]. Такая этимологизирующая антитеза получает дальнейшее развитие и становится регулярной: «Хотя **логос** и **логичность** происходят из одного корня, но это два разных и иногда **несовместных** понятия» [Друскин 2000, 416]. Формант *-логия*, как и понятие *логика*, в отличие от *логоса*, приобретает оценочный характер. Этимологизация используется как средство философской аргументации в споре или в возражении одного философа другому: Бахтинский *диалог* и *диалогичность* интерпретируются Подорогой как *диа-логика*: *двойники* – *диа-логика*: *pro et contra* – *логика жанра*. Сам прием этимологизации демонстрирует раскрываемое понятие: в главе «Двойники» раскрывается понятие двойничества, подзаголовком первого порядка следует «Диа-логика», а второго – «Логика

¹ Ср.: «Im Nennen sing die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter gebären und „Gebärde“. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt» [Heidegger 2001, 22].

жанра» [Подорога 2006, 514, 527]. Путем оценочной этимологизации и противопоставлением понятия *вдруг* Подорога выражает несогласие с популярной идеей полифонизма Достоевского, постулированной Бахтиным, что далее эксплицируется в тексте: «Бахтин прав и не прав. Чужой **голос** появляется через эти вдруг, но появляется не по прихоти диа-**логики**, – предвосхищать его появление – напрасный труд» [Там же, 590].

Мысль о том, что «философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии» [Шестов 2001, 346-347], – раскрывается Шестовым при помощи поэтической этимологизации «логика – ложь – лгать». Антитеза «ложь – фантазия» возникает при позиционировании собственного языка философии относительно языка академической науки: «Привычка к логическому мышлению убивает фантазию» [Там же, 346]. В тексте Шестова *логос* (*логический*, *-логия*) выводится из *лгать*; в результате формант *лог* (в слове *диалог*), а в дальнейшем тексте *-логия* (в целом ряде слов) приобретает оценочное значение: «Сократ, по поводу записанных Платоном **диалогов** своих, заметил: “сколько этот юноша **налгал** на меня”... он, не задумываясь, **солгал**: сравнил себя с **патологией**, назвал себя полезным» [Там же, 335, 336]. Но Шестов не ограничивается противопоставлением исторической этимологизации (*логос*) и поэтической (*лгать*) и продолжает этимологизировать еще более свободно, выводя *логос* от *гол*, *голый*: «без него все знали, что король гол, что метафизики не только не умеют ничего объяснить» [Там же, 345]. Добавим, что здесь Шестов, как и в ранее приведенном примере Подорога (*голос* по прихоти *логики*), не только совмещает в оценочной функции историческую этимологизацию с речевой, но и пользуется таким чисто поэтическим приемом, как **палиндромическая** этимологизация, когда за этимон слова принимается его палиндром или анаграмма и этимологизируемое понятие вбирает в себя значение этимона.

Термин *философия* этимологизируется традиционно как *любовь* (к Софии): «Эрос тут на месте. Это значит: я люблю Софию, я философ просто потому, что люблю» [Бибихин 2008, 292]. Однако этимологизация *философии* в русском философском тексте почти всегда носит игровой характер. У Шпета этимологизация имплицирована и не выявляется в тексте как прием, а воспринимается как скрытая метафора по принципу поэтического текста. Далее этимологическая метафора разворачивается как «неудача в любви»: «назвать начинание таких мыслителей неудачными и их дело – *неудачей* в философии, т.е. *в любви к тому, что именуется софией* – мастерством чистой мысли» [Шпет 1994, 135]. Или развитие той же метафоры: «Как платоновский эрос – психология удачного познания, так скептицизм – неудачного. Философ, по Платону, влюбленный. Скептика можно назвать *неудачником в любви*» [Там же, 197]. У

Кожева, в отличие от Шпета, этимологизация прямая, не спрятанная, но с другой стороны, именно этимологизация дает возможность написать *Мудрость* с прописной буквы. Последовательность следующая: *фило-софия* – *любовь к софии* – *любовь к мудрости* – *София* – *Мудрость* – *любовь к Мудрости*: «Я говорю о “фило-софии”, о любви к Мудрости, об устремленности к Мудрости, в отличие от “Софии”, Мудрости самой по себе... определение Мудреца» [Кожев 2003, 339].

Осмысляя лексему *бытие*, философский текст прибегает к регулярным этимологизациям, причем приоритетным оказывается выявление непосредственной связи имени *бытие* с инфинитивом *быть*: «**являть** нам свое **бытие** и **быть** нами обладаемым» [Франк 1990, 280]; «Следовательно, чтобы **не быть**, оно должно связываться в **небытии** бытием **небытия**» [Булгаков 1994, 164].

Понимать, *понятие* представляет собой термин, который почти с императивной регулярностью этимологизируется каждым философом. Так, уже у Соловьева: «Понятие же по существу своему, и как показывает самое слово (по-н-ятие, *Be-griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое – оно есть не что иное, как самый акт понимания, чистая деятельность мышления» [Соловьев 1990, Т.2, 33]. Через словообразовательную структуру, представленную дефисно, философу видится процессуальность, а не результат.

Далее введение терминов *понятие*, *понимание* почти всегда подразумевает не только этимологизацию, но и подчеркнутую, эксплицированную актуализацию внутренней структуры слова: «от первого, приблизительного его схватывания мыслью, до полного взятия или по(н)ятия» [Булгаков 1999, 204]; «для того, чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы *содержание* объекта вступило так или иначе, в *пределы субъекта*. Ибо знание есть разновидность обладания, мнения; чтобы иметь, надо взять, по-ять; без взятия, по-ятия, не может быть ни по-нимания, ни по-нятия»¹ [Ильин 2007, 73].

У Шпета *концепт*, понимаемый как *объем*, то есть как то, что можно *зачать*, противопоставляется *понятию*. *Понятие* Шпет сравнивает именно с эйдетическим (аспектом), стремясь разорвать этимологическую и семантическую связь *понятия* и *концепта* (*понятие* по-латыни и в живых романских языках – это *conceptum*) – до понятия надо *дойти* и его нельзя *образовывать* – через эйдос: «Но **его** существенный динамизм **легко уловит тот, кто “понятием” не только отмеривает “объемы”, но кто еще понимает понятия**» [Шпет 1994, 272-273]. Это интересный пример антиэтимологизации; Шпету важно исклю-

¹ Ср.: «“познать” и “понять” – два понятия, имеющие не только неодинаковое, но и прямо противоположное значение... Мы считаем, что поняли..., когда включили его в связь прочих, прежде известных... “познать” и “понять” в философии и поэзии... в интересах знания нужно бы жертвовать – и очень охотно – пониманием» [Шестов 2001, 403]; «“понять” что-либо в мире: “понять” значит “узнать”» [Франк 1990, 187].

читать семантику *концепта* как концептированности (как зачатия, как объема) из понятия *понятие*: «Если мы не только конципируем понятия, но и понимаем их, то через понятия, как знаки, мы улавливаем все, что обозначают эти знаки» [Там же, 303].

IV. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ.

1. Собственные словообразовательные модели философского текста. Потенциальные и окказиональные слова – как норма философского текста.

Собственными словообразовательными моделями можно считать те, кото-

рые обладают высокой продуктивностью в данном типе текста (в данном подъязыке), а в конвенциональном языке являются малопродуктивными: по отношению к языку русского философского текста в качестве собственных словообразовательных моделей можно рассматривать, например, отместоименные модели на *-ость*, дефисные модели разного типа и др. Так, собственной моделью философского текста, которая в настоящее время получает распространение в узусе, является *дефисная модель с не-*: «не являющемся», «не-моральное», «момент не-покоя» [Гегель 2006, 87, 328, 378, пер. Г. Шпета]; «не-покой, т.е. не-сущее» [Лосев 1999, 99]; «не-слова» [Булгаков 1999, 9]; «не-прикладным» [Шпет 1999, 164], – причем созданный по этой модели философский термин *не-я* уже вошел в язык.

Собственной словообразовательной моделью, представляющей собой по отношению к языку окказиональную словообразовательную модель, можно считать, например, **постфиксальную дефисную модель** образования существительных как вариант трансформации **конструкции с послелогом**: *бытие-от*, *бытие-при*, *бытие-с*, *говорение-о*, *понятие-о*, *свобода-от*, *барьер-для*, *время-от* («всех сущих и веков бытие – от Предсущего; и всякие вечность и **время-от Него**» [Ареопagit 2008, 230, пер. Г. Прохорова]).

Подобные модели вообще отсутствуют в конвенциональной норме и могут восприниматься как аномалия или как потенциальность.

В какой-то мере к собственным словообразовательным моделям можно также отнести модели, обладающие гораздо большей продуктивностью и частотностью в данном типе текста, чем в языке вообще. Так, например, модель образования отвлеченных существительных на *-ость*, отличающаяся высокой продуктивностью в языке, тем не менее, обнаруживает не только еще большую продуктивность в философских текстах, но и вариативность с нарушениями общезыковой словообразовательной нормы. Так, например, продуктивной словообразовательной моделью философского текста является модель образования **отместоименных абстрактных существительных с суффиксом *-ость*** (от основ личных, указательных, определительных, вопросительных, притяжательных, неопределенных, отрицательных местоимений) – модель непродуктивная в языке. Любые местоимения в философском тексте потенциально могут быть превращены в существительные с суффиксом *-ость* – *этость*, *нашесть*, *яйность*, *чтойность*, *чтотость*, *всехность* и т.д.: «В этом единственном *А* берет только его мыслимость, только “логическую форму «**этости**»» [Лосев 1999, 813]; «И если бы от местоимения “оно” образовать словечко “**оность**” (*iditas*), так что можно было бы говорить “единство – **оность** – тождество”» [Кузанский 1979, 61, пер. В. В. Биbihина]; «эта “**кто-вость**” вопроса “*кто?*” исключает сущностное онтологическое качество “*что*»» [Левинас 2006, 186, пер. И. Полещук].

Ряд отместоименных образований на *-ость* (*этость, чтойность, яйность*) получил статус распространенного философского термина и встречается в текстах различных авторов: «Он есть находящееся вне всякой природы или начал воля к **чтойности**» [Булгаков 1994, 151]; «понятию “сути бытия”, или **чтойности**... – второму претенденту на роль сущности» [Гайденко 2003, 61]; «Сущность есть бытие, обладающее **чтойностью**» [Доброхотов 1986, 100]; «смысл **самости**, не есть “познающий субъект”, но целокупная яйность Я» [Бубер 1995, 69, пер. В. Рынкевича]; «когда “я” и “не-я” объявляются оба продуктами “я”, то субъективизм, “**яйность**” получают уже другой оттенок» [Франк 2006, 73].

Кроме того, **собственные словообразовательные модели** философского текста можно выделить также **на основании продуктивности отдельных радикалов**. В философском тексте определенные корни обладают большим словообразовательным потенциалом, чем в общеупотребительном языке.

Если рассматривать собственные словообразовательные модели с точки зрения продуктивности отдельных радикалов, то необходимо отметить, что словообразующими корнями являются, прежде всего, местоименные: *себя*¹, а также *все* (*всё*) и *сам* (*само*).

В текстах Соловьева обнаруживается целый ряд окказиональных и потенциальных образований с компонентом *все*, устанавливающих связь с базовым термином *всеединство*: «становится действительно участником и общником богочеловеческой и духовно-телесной **всецелости**» [Соловьев 1967, 399]; «во **всесоединяющем** смысле мира» [Там же, 363]. Авторская философская лексика Соловьева, таким образом, является своеобразным триггером для производства сходных образований с корнем *все* в текстах других философов: «**всенаполняющий** блеск абсолютного света» [Булгаков 1994, 43]; «Человек в своей причастности Человеку Небесному объемлет в себе *все* в положительном всеединстве. Он есть организованное все или **всеорганизм**» [Там же, 248]; «атрибут универсальности и **всечеловечности**» [Там же, 52]; «соединению всех в христианском **всечеловечестве**» [Бердяев 1994, 215]; «**всепронизывающего** исконного единства бытия», «**всеобъемлющим и всепроникающим** единством» [Франк 1990, 466]; *Мое меня хотенье устало // Всецело умереть...* (Л. Карсавин); «Как личность обладает **всепространственностью**, так ей свойственна и **всвременность**. **Всвременный** характер ее Карсавин выводит из **всеединства**» [Веттер 1990, 13].

Модели образования как существительных, так и прилагательных и причастий с компонентом *все-* (как по типу сложения, так и сращения) можно считать собственной высокопродуктивной словообразовательной моделью философов

¹ Об образованиях с *себя* см. ниже в разделах «2. Становление дефисной модели...» и «3. Образование и семантика дефисных комплексов».

кого текста: «является **всепроникающей** [при отсутствии глагола *всепроникать*] и обладает определенной силой» [Гайденко 2003, 246].

Корень **сам (само)** отличается исключительной продуктивностью в философском тексте XX в.: «Итак, самое само́ есть **самопроизвольное, самопорождающееся** становление» [Лосев 1999, 463]; «Внутреннее и внешнее “**самозаставления**” делятся на психические и физические» [Мотрошилова 1998, 357]; «Сущность в ее аристотелевском понимании есть нечто самостоятельное, **самосущее**» [Гайденко 2003, 50]; «идея **самоактуализации самости**» [Гиренок 2008, 10]. Характерен также вариант модели сложения «само + конкретное существительное»: «возражать против предметности “лошади вообще” или “**самолошади**”, “**самочеловека**»» [Шпет 1994, 99].

Отчетливо прослеживается **тенденция обособления само-** в составе сложного слова (или сложного философского термина). Модель современного философского текста¹ в любом случае при повторении корня *само* обособляет его, пользуясь дефисом, например: *само-овладение, само-сознание, само-познание, само-достоверность*: «**само-причастуемые** – сначала сами причастны Бытию... **Само-сверхблагость**» [Ареопagit 2008, 232-233, пер. Г. Прохорова]. Такому тексту недостаточно нахождения всех этих слов рядом. Действительно, если подобные слова находятся в коротком сегменте текста, то так или иначе происходит обособление элемента *само-*, однако в современных текстах, в том числе в современных переводах, все равно ставится дефис.

Можно утверждать, что модель с обособлением *само* как при повторях корня, так и при единичном употреблении, хотя достаточно активно встречается на протяжении всего XX в., стала нормативной для философских текстов конца XX в. Это обособление может достигаться как дефисом («истина есть суждение **само-противоречивое**» [Флоренский 1990, Т.1(1), 147]; «**само-сосредоточенности**» [Батищев 1995, 116]), так и иными графическими средствами – внутрисловным курсивом, прописными буквами и т.д.: «в ней нет **самодвижения**, в ней нет **саморазвития**» [Мотрошилова 2006, 158-159]; «никакого **самодвижения**» [Гайденко 2003, 226]; «САМО-любие... как САМОстоишь, так и самогоняешь себя» [Гачев 2009, 54, 58] в текстах последних лет встречается такая новая модель, как внутрисловные скобки²: «В этом смысле “возникновение” нации совпадает с ее (**само**)**провозглашением**» [Малахов 2007, 21].

Многие словообразовательные модели философского текста переосмысливают границу слова. Эта тенденция прослеживается в дефисных моделях: «И если хочешь назвать начало живых как живых, то это сама-по-себе-жизнь, подобных как подобных – само-по-себе-подобие, соединенных как соединенных

¹ Новейшие философские переводы Ареопagита с точки зрения русского языка тоже можно трактовать как современные тексты.

² См. § VI (п. 7).

– само-по-себе-единство, упорядоченных как упорядоченных – сам-по-себе-порядок»¹ [Ареопagit 2008, 232, пер. Г. Прохорова]. Кроме того, встречаются варианты окказиональных сращений двух- или более компонентных подчинительных словосочетаний – модель, возникающая в философском тексте уже в первой половине XX в. и чрезвычайно активная в художественном и рекламном тексте последних лет: «связанной с неудачей, **как своим источником, растерянностью мысли**» [Шпет 1994, 179].

Вообще, необходимо отметить, что философский текст, особенно современный, тяготеет к вариациям сращений, и даже те образования, которые должны были бы трактоваться как сложное слово (*всеединство, всемножество*), могут интерпретироваться в философском тексте как сращения благодаря эксплицированию в тексте целых компонентов. Тенденция к переосмыслению границ слова проявляется в том, что при обнажении внутренней формы слова части сложного слова легко меняются местами: «Поскольку процесс космический есть теокосмический или теогонический, а космос есть теокосмос или космо-теос» [Булгаков 1994, 171].

Демонстрация компонентов (или компонента) в тексте не обязательно подразумевает отсутствие идиоматичности и прозрачность внутренней структуры; так, *все* в термине *всемощно* не может быть выведено из присутствующего в тексте *общи для всех*: «божественные энергии не могут быть приурочиваемы к отдельным ипостасям св. Троицы, но являются **общи для всех**. “Мощь... и энергия общи триипостасной природе и действуют вовне и делятся на тысячи. Ибо **всемощно**... Божество”» [Там же, 113].

Если одной из самых важных задач философского текста является развитие понятий и категорий, то эта задача предопределяет внимание к потенциям словообразования и создание потенциальных (с точки зрения словообразования) слов, называющих новые понятия и категории: «из собственной **задетости**» [Шпет 1994, 202]; «глаз – а точнее, **сверхглаз**» [Подорога 1995, 151]; «Время есть актуальный синтез бытия и небытия, **бывание**» [Булгаков 1994, 175]; «Но мое тело **срастворено** с транссубъективным пространственно-материальным бытием» [Карсавин 1990, 243-244]. Большая часть авторских терминов, а также переводные термины, таким образом, представляют собой потенциальные слова: «хрупкости своей **точечности** (Punktualität)» [Гегель 2006, 258, пер. Г. Шпета]; «провала у нас прямо под ногами, **вдвинутости** [перевод термина Хайдеггера] нашей всегдашней в ничто» [Бибихин 2008, 358]; «**опространствливать**” время», «модель **“ввергания”** в смерть» [Подорога 1995, 339,

¹ В то же время переводы, трактующие текст Ареопagита исключительно как теологический, а не философский, избегают подобных приемов, заменяя их менее выразительными и понятийно менее точными перифразами: «сама жизнь, как таковая... само равенство, как таковое... само единство, как таковое» [Ареопagit 1991, 62, пер. о. Лутковского].

99].

В философском тексте нередко рефлексия по поводу необходимости создания новых слов: «и новые мысли по существу не могут быть выражены иначе, чем в новых словах» [Франк 1990, 184], причем **идея неологии** прямо связывается Шпетом с требованием «**точности понятия**», с одной стороны, и **творческим** характером философского текста – с другой [Шпет 1994, 245] (ср. также: «если задаваться целями **серьезного феноменологического анализа**, можно ли “**светлоту**” и “**цветность**” путать, напр., с тяжестью, или “**весом**” звука, с “**плотностью**” и т.д.?» [Лосев 1999, 819]).

Философский текст, решая задачу развития и дифференциации понятий, создает своеобразные словообразовательные дуплеты к уже имеющимся в языке абстрактным существительным и отыменным прилагательным – *дление* вместо *длительность*, *одинокость* вместо *одиночество*, *умовые* вместо *умные* или *умственные*, *общительский* вместо *общительный*, *действие* вместо *действие*: «у стойков сама телесность есть **действие**: наполнение пространства есть напряжение (тонус), отталкивание наружу и притяжение внутрь» [Лосский 1995, 88]; «в некоем особом “длении”», «одинокость» [Бубер 1995, 33, 81, пер. В. Рынкевича]; «ошибочно думать, что слова возникают или придумываются по поводу земных вещей, как их **умовые** отражения, напротив, земные вещи именуются по их идеям, умопостигаемым образам» [Булгаков 1999, 116]; «если бы не общительность – глубинная **общительская** суть поступка»; «процесс... ни к чему слишком **судьбическому** не обязывающий» [Батищев 1995, 114, 122]. Семантика чистой потенциальности как движение абстрактного понятия передается характерными отыменными глаголами (типа *тиши-на тишит*), получившими распространение после перевода хайдеггеровских текстов.

Самой продуктивной моделью создания потенциальных слов в философском тексте является модель образования абстрактных существительных на *-ость*, причем, хотя продуктивность модели на *-ость* от прилагательных высока, характерной особенностью философского текста является приоритет отпричастных образований, особенно на *-ем / -им*: «как **исчезаемость**» [Гегель 2006, 73, пер. Г. Шпета], «первое содержанием, второе я, третье **сознаваемостью**» [Шпет 1994, 70], «порогом **распредмечиваемости**» [Батищев 1995, 128], «к переживанию мира в его “**ничтожимости**”» [Подорога 1995, 70], причем возможна и актуализация видовой оппозиции: «но это не значит, что вещьность есть **ощущаемость**... **ощутимость** вещи» [Лосев 1999, 426].

В философском тексте, в отличие от разговорной речи, активна модель образования существительных на *-ость* формально от отыменных прилагательных: *карандашность*, *лошадность*, *интерьерность* и др. («осмыслить феномен интерьерности» [Подорога 1995, 77]), – для которых характерно расхождение

между формальной и семантической производностью. Если рассматривать с точки зрения мотивации, то эти абстрактные потенциальные существительные образованы непосредственно от конкретных существительных, что многократно эксплицировано в философском тексте: «**Карандашность** везде одна и та же (т.е. смысл, **эйдос карандаша**)» [Лосев 1999, 162]. С другой стороны, подобные потенциальные образования на *-ость* демонстрируют связь семантики отвлеченности с онтологизмом, утверждая, что отвлеченное имя (например *криковость*) – это имя, которое просто *есть*, то есть предшествует любой прагматической ситуации (ситуации *крика*): «В таком случае крик просто *есть*, он как бы дан нам до всякого психологически создаваемого состояния... Изобразить **крик** в его **криковости** до всякой возможной психологической интерпретации» [Подорога 1995, 68]. Ряд слов на *-ость* образованы с еще более явным нарушением языковой модели, например, уже приводившиеся образования от местоименных основ типа «чтотость» или термины типа «естьность», которые с точки зрения традиционной классификации представляют собой окказиональные слова: «Явленность истины – это существование, “**естьность**” истины. Явленность истины это и истина, и бытие одновременно» [Мотрошилова 1998, 382]. В связи с отмеченным тяготением философского текста к сращению присутствует и совмещенная модель сращения с суффиксацией, особенно в абстрактных существительных, обозначающих понятия логики: «Требование **вышемыслимости**», «ни на что **несводимости**» [Лосев 1999, 450, 454]; «мы “когда угодно” можем обратиться к нему и заставить его в его безусловной **тоже-самости**» [Шпет 1994, 275].

Большую часть слов на *-ость*, представляющих собой потенциальные слова с точки зрения словообразования, в то же время можно отнести к лексическим или семантическим окказионализмам¹. Так, например, Федоров, определяя *буквоедство* как изучение формы букв, создает оценочное понятие² как лексический окказионализм, то есть заново создается слово, уже имеющееся в языке: «Занимаясь формами букв, буквально – буквоедством, эта наука поль-

¹ С точки зрения словообразования окказиональными словами можно считать те, которые образованы по непродуктивным, малопродуктивным моделям или с явными нарушениями системной продуктивности. В этом смысле образования на *-ость* типа *временность*, *внутренность* являются потенциальными словами, т.к. образованы по высокопродуктивным моделям. Однако имея в виду занятость лексического места словами, реально существующими в языке в определенном лексическом значении (*внутренность*, *временность*, *буквоедство*), с точки зрения лексики их необходимо считать окказионализмами. Таким образом, в данном случае эти образования потенциальны (с точки зрения словообразования) и в то же время окказиональны с точки зрения лексики.

² Оценочные иронические потенциальные и окказиональные слова, хотя и встречаются в философском тексте, но не являются его типической характеристикой: «получив характеристику “самого по себе” как *невывразимого*, он получает оправдание своему воздержанию от суждения о нем. И если он после этого не разлучается со своим неустанным приятелем, это – от того, что он вовсе не отрицатель, каким его хотят иногда видеть, а он – “искатель”... Что же он теперь ищет? Что вдохновляет его в его замысле? Приятель подсказывает: Истину, Бытие, Бога» [Шпет 1994, 167].

зуется большим презрением у некоторых прогрессистов» [Федоров 1982, 82]. С другой стороны, Друскин не просто заново создает существительное *внутренность*, прямо мотивируя его прилагательным «внутренний», но и употребляет его во множественном числе как абстрактное понятие, являющееся по отношению к языковому «внутренности» лексическим окказионализмом: «заполнение внутренностями внутреннего пространства» [Друскин 2000, 457]. Характерно и наличие в коротком сегменте текста нескольких образований, одно из которых узуальное (*нелепость*), второе – потенциальное (*мертвость*), а третье – лексический окказионализм (*плоскость*): «Метафизическое познание – нелепость. Отсутствие метафизического чувства – душевная **плоскость** и **мертвость**» [Франк 2006, 74].

Для философского текста характерно присутствие в контексте мотивирующего слова, а также множественная мотивация потенциальных слов: «**неудачничества** и связанной с **неудачей**...» [Шпет 1994, 179]; «человек... не толкует, не внушает, а раскрывает правду даже и за пределами **толкуемости**» [Батищев 1995, 125]; «Бог творит Адама из ничто и преодолевает его **конечность** его **обесконечением**» [Карсавин 1925, 50]; «**Подвижничество** было подвижно, ныне стало оно **бездвижным** и может быть названо **бездвижничеством**» [Бердяев 1994, Т.1, 169].

Если образованиям на *-ость*, так же как отглагольным существительным на *-ние* (*-ение*) и отыменным глаголам на *-ить* обычно отказывают в идиоматичности, и считается, что они «обладают такими лексическими значениями, которые целиком выводятся из значений, составляющих эти слова морфем» [Шанский 2007, 22], то для философского текста это утверждение нерелевантно, так как значительная часть подобных образований расширяет семантический объем по отношению к семантике компонентов. Например, *воплощаемость* у Булгакова наделяется семантикой действия: «самобытное бытие формы осуществляется именно в ее действии, т.е. воплощаемости» [Булгаков 1999, 15], а частотный термин *временность* у многих авторов не выводится из семантики «временный» как непостоянный, бывающий иногда, по временам, а связан с развитием понятия «время»: «Непосредственное самобытие есть... процесс, “делание”, динамика, живая длительность, “**временность**” или – что то же самое – свобода» [Франк 1990, 336]; «Женственность. Временность. Платон. Аристотель. Софийность понятий» [Булгаков 1994, 413]. Эта тенденция расширения семантического объема особенно заметна в авторских терминах: «под **неродственностью** мы разумеем “гражданственность”, или “цивилизацию”, заменившую “братственность”, разумею “государственность”, заменившую “отечественность”» [Федоров 1982, 63-64]; «динамическая **всейность**, которая говорит о себе **всегда связною** речью» [Булгаков 1999, 68]. Для выявления внутренней формы некоторых авторских терминов требуется достаточно ши-

рокий контекст: так, Подорога, заимствуя замечательное понятие А. Ремизова *испредметность* и развивая его как философское понятие, приводит целый сюжет писателя [Подорога 2006, 437].

Философский текст в целом тяготеет к использованию тех системных отношений в языке (невзирая на их частотность в узусе), которые реализуют заложенные в системе потенции мысли. Эти образования не создаются с целью подчеркивания конфликта узуса / нормы или выразительности / нейтральности, они не носят эффекта «обманутого ожидания», характерного для окказиональных слов. В общезыковом плане такие образования философского текста можно считать «потенциальными», а потенциальные слова – нормативными для языка философских текстов.

2. Становление дефисной модели в русском философском тексте. Перевод «Феноменологии духа» Гегеля Шпетом.

Для философского текста исключительное значение представляет специфический языковой феномен – «дефисные образования». Дефисные образования, на первый взгляд, кажущиеся простым графическим приемом, на самом деле представляют собой в области, смежной между словообразованием и текстом явление, отражающее взаимосвязь философского и языкового мышления.

В русском языке изначально дефис соотносился в сознании говорящих с проблемой предельного-непредельного, в частности – во временном аспекте. Так, в начале XIX в. сочетания из прилагательного *другой* и существительного с пространственно-временным значением (в частности – существительных, так или иначе обозначающих количественные пространственно-временные пределы) вызывали затруднения, и в написании подобных сочетаний существовала очень большая вариативность. Например, «проехали версту другую», «провели неделю другую», но встречалось и «год-другой», «неделя-другая» или даже через запятую: «час, другой» (по аналогии с числительными «день-другой», «год-другой» у Пушкина) [Онацкая 2005, 20]. Важно обратить внимание на те случаи, когда в XIX в. устойчиво (нормативно) писались через дефис слова, которые в современном языке через дефис не пишутся (либо слитно, либо раздельно), в частности *не* со словами разных частей речи писалось через дефис: *не-христианский*, *не-страдания*. В современном языке возможно написание *не* как префикса слитно – *нехристианский*, или в предикативных сочетаниях раз-

дельно – *поступок не христианский*. Сочетания предлогов со словами разных частей речи в обстоятельственном значении также писались через дефис: *с-этих-поръ, въ-самомъ-деле, въ-последствии* и проч.

Философские тексты XX в. значительно чаще используют те дефисные образования, которые язык уже перестал осмыслять как нормативные. Однако благодаря распространенности этих образований в философских текстах они начинают осознаваться говорящими как нормативные именно для языка философии. Так, модель с дефисным написанием *не* уже в начале XX в. воспринималась как нормативная для философских текстов. Более того, написание *не* не через дефис уже являлось семантически значимым отступлением от нормы философского текста: «философская мысль ищет в явлении *не* явления» [Ильин 2007, 57].

В связи с изменением характера философской мысли на протяжении всего XX в. наблюдается возрастание количества дефисных образований и увеличение их роли в философском тексте. Это связано, прежде всего, с тем, что дефисные образования отвечают задаче «напряжения понятия», требованию внимания к «понятию как таковому». Начиная с 1930-х гг., дефисные образования различного типа активно используются русскими философами и становятся нормативными для современного философского текста: «в поступке принятия-полагания-отдания» [Бибихин 2008, 390], «Идти-и-слушать» [Подорога 1995, 274], «Все-единого и Все-различного» [Мотрошилова 2006, 90], «движение-вдруг», «Оно-чуждость» [Ахутин 2005, 608], «абсолютный над-адресат» [Батищев 1995, 104], «точки со- и рас членения» [Лапицкий 2007, 151].

В этом языковом процессе роль триггера сыграли переводы с немецкого и, прежде всего, перевод гегелевской «Феноменологии духа» Шпетом на русский язык, поддержанный восприятием, толкованием, интерпретацией и появлением параллельных гегелевским дефисных терминов и понятий в русской философской литературе 20-30-х гг. XX в. С другой стороны, резкое увеличение частотности дефисных образований в конце XX в. объясняется как собственным становлением русского философского текста, так и вторичным влиянием немецкого (прежде всего текстов Хайдеггера) и французского философского текста. В этом смысле уместно сравнить перевод Шпета с переводом и трактовкой на французском языке (с проекцией на русский язык) основных гегелевских терминов и понятий во «Введении в чтение Гегеля» Кожева, легендарных лекциях, во многом определивших стиль философствования во второй половине XX в.; необходимо иметь в виду, что дефисные интерпретации А. Кожева представляют собой отражение уже следующего этапа, получившего развитие на русской почве значительно позже – в последней четверти XX – начале XXI в. Очень важно иметь в виду, что тексты Шпета и Кожева создавались почти одновременно, независимо друг от друга (Кожев – 1933–1939, Шпет – конец 20-х

гг.)¹.

Оба автора сталкивались с проблемой отсутствия в русском и французском языке моделей словообразования так называемых «длинных слов», позволявших Гегелю свободно превращать развернутые предложные и предикатные конструкции в слитные термины. В ряде случаев Шпет не только не прибегает к дефисным конструкциям, но значительно сокращает длину слова (буквально в 3 раза), пренебрегая ритмом «длинного слова» как выразительным средством – *Zusammengeschlossensein* переводится как *сомкнутость* [Гегель 2006, 78, пер. Г. Шпета]. С другой стороны, французский язык обладал некоторым первоначальным преимуществом благодаря наличию развитой системы дефисных образований, позволявшей, например, подобные трактовки: «*“Das absolute Wissen”* – это Человек-обладающий-абсолютным-Знанием» [Кожев 2003, 401] (*l’Homme-possédant-le-Savoir-absolu* [Kojève 1976, 321]).

Количество дефисных терминов у Кожева на порядок больше, чем в шпетовском переводе. Требование точности и нормативности в научно-философском тексте, а также ориентация на существующий перевод Э. Радлова 1913 г. [Гегель 1913] заставляет Шпета производить строгий отбор по признаку «дефисный / недефисный». Шпет более свободен в дефисах, не связанных с образованием понятий, в тех случаях, когда дефис способствует динамизации самого текста: «следует еще-резче подчеркнуть один момент» [Гегель 2006, 48, пер. Г. Шпета]. В этом отборе философ, прежде всего, ориентируется на свое определение *понятия* (*Begriff*), которое он противопоставляет *концепту*. Экстраполируем шпетовское отношение к *концепту* на перевод Кожева. Представляется возможным утверждать, что выбор дефиса в переводах терминов *das Ansichsein* как *l’Être-en-soi* (*в-себе-Бытие* у Кожева) и *в-себе-бытие* у Шпета и, соответственно, невыбор в случае *die Sichselbstgleitigkeit* как *l’egalite-avec-soi-même* (*равенство-самому-себе*) [Кожев 2003, 10, 11] и *равенство самому себе* у Шпета позволяет представить экспликативные термины Кожева как наращивающие семантический объем и реализующие максимально возможное количество валентностей, то есть именно то, что Шпет подразумевал под *концептом*.

С точки зрения динамики понятия Кожев стремится при помощи дефиса ликвидировать оппозицию статики и динамики, динамизировать концепт внутри самого развернутого дефисного термина²: как *Человек-в-Мире* («*qu’Homme-*

¹ «Необходимо прочитывать или перечитывать предисловие к “Феноменологии духа”. Вне всякого сомнения, это один из умозрительных текстов, имеющих наибольший резонанс в XX в. Можно даже сказать, что этот текст опередил свое время и вполне соответствует 1930» [Бадью 2009. Пер. М. Титовой].

² Интересно, что Е. Фарыно не упоминает дефисные образования в числе динамизирующих возможностей языка: «В самом же языковом материале динамизирующие возможности очень скудны... Это, в частности, активизация безразличной в языке длины слов (от односложных до сверхдлинных, как, к примеру, цветавское “сверхбессмысленней-шее” слово), усеченные глагольные (и не только) формы-экспрессемы (“толк, щелк,

dans-le-Monde» [Kojève 1976, 322]) или *Творческим-становлением-посредством-негации* («Devenir-créateur-qui-procède-par-négation» [Там же, 328]).

Для Шпета внутри понятия нет «после» и «сейчас», понятие обретает динамику только в системе (понятие *понимаемое* у Шпета «живет и движется»), но дефис позволяет соотнести единичные понятия друг с другом, образуя своеобразную дефисную подсистему внутри общей гегелевской терминологической системы. Таким образом, дефис у Шпета является не только словообразовательным, но динамическим текстовым средством, хотя характер динамики существенно иной, чем у Кожева.

Для Шпета характерно стремление писать нормативным литературным языком, не прибегая к средствам выразительности, которые могут восприниматься как неузуальные. Действительно, в начале XX в. дефисное написание *в-себе* и с одновременной субстантивацией (это «в-себе») воспринималось бы как ненормативное, однако было бы выразительным и понятным термином. Подобные конструкции становятся нормативными и широко употребительными в русском философском дискурсе значительно позже – в самом конце XX в. Кантовская *вещь в себе* и даже в интерпретации Соловьева «вещь сама по себе» [Мотрошилова 2006, 206] традиционно писалась раздельно. Но с другой стороны, уже в 30-е гг., после того как дефисные образования начинают осознаваться как необходимый компонент философского текста, встречается и дефисное написание *вещь-в-себе*, например у Лосева [Лосев 1999, 460], как и далее *вещь-в-себе* в 60-е, например у Ильенкова [Ильенков 1991, 418] и др. Гегелевский термин *для-себя-бытие* в написании через дефис уже существовал к моменту перевода; у Лосева, например, он встречается одновременно со Шпетом и независимо от него: «ставшее и для-себя-бытие» [Лосев 1999, 548] (ср. вариант «длясебябытие» у Н. Лосского [Лосский 1994б, 270, 431]). Однако Лосев, как и Шпет, в какой-то мере осознает непривычность такого громоздкого образования в русском философском тексте, характеризуя этот термин как «одно выражение [Гегеля], которое имеет для нас большую ценность, несмотря на свое **внешнее неудобство**» [Там же, 556].

В нетерминологических или неявно-терминологических конструкциях более всего заметно различие в принципе «связывания-и-раздельности» у Шпета и Кожева: слитное гегелевское имя и предикат (*Sichselbstgleichheit* и *sichselbstgleichen*) у Шпета раздельно, а у Кожева – дефисно: *равенство-себе-самому, себе-самому-равное*. Для дефисных образований Кожева нерелевантна разница между термином и нетермином: «Бытие-для-Человека («l'Être-pour-l'Homme») есть Бытие-раскрытое-Понятием («l'Être-révéle-par-le-Concept»)» или «le Concept (-éternel)-situé-dans-le-Temps» [Kojève 1976, 392, 342] («Понятие

(-вечное)-находящееся-во-Времени»). С точки зрения Шпета, в таких конструкциях, как *равенство с самим собой* [Гегель 2006, 31, пер. Г. Шпета], дефис избыточен. В ряду *в-себе-бытия, для-себя-бытия, равенство с самим собой* – последнее дается без дефиса. Можно предположить, что при инверсии такая конструкция писалась бы с дефисом: *с-самим-собой-равенство*. В целом Шпет избегает дефиса, если понятие выступает в роли предиката: «в-себе-сущим лишь как **бытием для другого**» [Там же, 355].

Для Шпета необудительно дефисное соединение существительного и определения – новая дефисная модель получает распространение в современных текстах: «сущим-Бытием» [Хайдеггер 1993б, 118, пер. Е. Озобкиной], «ограничивающая готовая-специфичность» [Батищев 1995, 107], «схватить ее Бытие-неясное» [Бадью 2004, 52, пер. Д. Скопина]. У Гегеля это дефисное (*in der reinen-Bewegung des Denkens*), у Шпета – раздельное «в чистом движении мышления» [Гегель 2006, 108, пер. Г. Шпета]. Напротив, для Кожева и далее в философском тексте сочетания имени и определения с семантикой «слитной раздельности» типа *das ruhende Sein* (у Шпета очевидно-раздельное *покоящееся бытие* [Там же, 133]) обладают явным потенциалом связывания по модели «покоящееся-бытие»: «наличное-бытие / existence-empirique / (Dasein)» или «в действительном-Времени», «во временной-Действительности»; ср. также: «диалектическим-Движением» [Кожев 2003, 406, 410].

В последней трети русского текста Шпет как будто «свыкается» с неизбежностью дефисов (возможно, по его мнению, понятия уже достаточно укоренились в динамической системе текста, чтобы организовываться при помощи дефисов) и начинает свободнее включать в дефисные образования более широкий круг лексики (по преимуществу все же абстрактные существительные): *для-себя-становление, в-себе-значимость* и даже субстантивированные прилагательные, попадающие в поле себя: «в-себе-устойчивое» [Гегель 2006, 266, 277, 312, пер. Г. Шпета]. У Шпета встречаются и дефисные образования по модели «предлог + себя + действительное причастие»: *внутри-себя-живущее* [Там же, 24]. В конце книги появляются также дефисные образования с личными, а не только возвратными местоимениями: «оба эти момента в-себе-бытия и для-него-бытия», «моего для-меня-бытия» [Там же, 268, 188], что получит дальнейшее развитие в русском философском тексте. Франк гораздо свободнее, примерно в то же время, что и Шпет, использует дефисные конструкции с включением личных местоимений: «мне-подобного-не-я», «“я-подобное” существо» [Франк 1990, 365, 369].

Шпет в ряде случаев считает нужным достраивать гегелевские термины, актуализируя эллипсис, в особенности, если это касается термина *бытие*. Самым ярким примером этого является перевод термина *в-себе-бытие*, который у Гегеля звучит в двух вариантах (*Ansich*) *в-себе* и (*Ansichsein*) *в-себе-бытие*.

Очень важно, что критерий строгости понятия заставляет Шпета перевести *Ansich* не как *в-себе*, а как *в-себе[-бытие]*. Похоже, Шпет не доверяет субстантивации предложно-падежной формы, отсутствие существительного мыслится им как недостаточная категориальная определенность. С другой стороны, системный подход типа шпетовского заставляет создавать равносложные термины таким образом, что термин *в-себе* как будто «хромает»: в нем недостает одного слова по сравнению с *в-себе-сущее*, *в-себе-бытие* и т.д. Возможно, именно стремление или осознание терминологического параллелизма конструкций заставляет Шпета достраивать термин, даже дефисный, при помощи квадратных скобок.

В третьей части «Феноменологии...» нередки комбинации или подчинительные конструкции двух подряд дефисных образований: «это есть для-себя-сущее для-себя-бытие, существование духа» [Гегель 2006, 280, пер. Г. Шпета]. Кроме того, сложный термин может содержать дефисную и недефисную часть, при этом местоимение *себя-себе* входит в обе части. В такой конструкции не важна форма местоимения (падеж), сами форманты эквивалентны: «истину чистой негативности и **для-себя-бытия в себе самом**» [Там же, 104]. Системно ряд дефисных понятий (или сложное понятие с дефисной и недефисной частями) связан с идеей «работы понятия» [Там же, 38] и с идеей, что существуют «слова, которые предполагают значение, до которого еще нужно добраться» [Там же, 43]. Ссылка на то, что значение общеизвестно – это лишь предлог, чтобы уйти от главного, то есть дать понятие. В этом смысле ряд связанных друг с другом дефисных образований как раз призван не довольствоваться общеизвестным значением. В триаде: *для-себя-бытие*, *бытие для другого*, *бытие для чего-то иного* («Тем самым отпадает последнее “поскольку”, отделявшее для-себя-бытие от бытия для другого... он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя... с бытием для чего-то иного» [Там же, 68]), только первый член пишется через дефис. Здесь можно указать две причины.

Первая – дефисные конструкции включают *себя* чаще, чем другие местоимения, а вторая – к дефисному написанию тяготеют инвертированные конструкции, то есть можно предположить в определенном контексте дефисное написание *для-другого-бытие* или *для-иного-бытие*, не забывая о том, что само слово *другой*, обладая семантикой различения-разделения, в системе Шпета, скорее всего, логически ограничено в образовании связных конструкций. Следующий пример показывает, что возможен дефис не только в варианте *в-себе-бытие*, но и в варианте *для-некоторого-иного-бытие*, но возможно, дефисная смелость Шпета объясняется здесь тем, что и в немецком языке в этом случае используется дефисная конструкция (*Für-ein-Anderes-Sein*): «если... называется... предметом – то, что есть он как **предмет** или что есть он для **некоторого** “иного”, то

ясно, что в-себе-бытие и для некоторого-иного-бытие есть одно и то же» [Там же, 93]. Отметим, что Шпет отказывается от больших букв внутри дефисных образований, с другой стороны он, субстантивируя *иное* при помощи кавычек, тем не менее, не может использовать этот прием внутри дефисного образования, в результате чего статус имени теряется. У Кожева из-за предпочтения больших букв подобных потерь не происходит («des Selbstbewußtseins» – «de l'Être-pour-soi» [Кожев 2003, 20]).

Идея раздельности неизбежно ведет к тому, что альтернативный союз *или* у Шпета никогда не включается в состав длинного понятия, он всегда разрывает высказывание на два самостоятельных дефисных образования и дается в отличие от дефисных частей обычным шрифтом, а не курсивом: «*в-себе-бытия* **или**¹ *для-нас-бытия*» («des Ansich – oder Fürunsseins») [Гегель 2006, 49, пер. Г. Шпета]. Для Кожева, напротив, характерно то, что можно назвать альтернативными дефисными конструкциями, помещающими союз в структуру самого образования: «“Savoir-ou-une-connaissance **de soi**” / “Знание-или-сознание-*себя*”» [Кожев 2003, 406].

Но и сочинительные термины могут разбиваться Шпетом: «*эта* самость стала *в-себе-* и *для-себя-сущим*» [Гегель 2006, 236, пер. Г. Шпета]. В немецком тексте *Anundfürsichseiende* (буквально *в-и-для-себя-сущее*), но Шпет сохраняет «и» как показатель дискретности, избегая настолько длинных слов, как *в-себе-и-для-себя-сущее*. Таким образом, курсивом у Шпета даны лишь сегменты «строгих» понятий, а союз «и» некурсивом разрывает понятие надвое. У Кожева же сочинение непосредственно входит в концепт (*Человека-Желания-и-Действия*): «l'Homme-du-Désir-et-de-l'Action» [Kojève 1976, 397].

Развитие сочинительных дефисных терминов в русском философском тексте было наиболее ранним, но необходимо отметить, что большей частью это были существительные («Слово-смысл-идея» [Булгаков 1999, 89]), однако обращает на себя внимание появление в середине XX в. многочисленных глагольных дефисных терминов. Интересно, что Карсавин, вводя дефисный глагольный термин *становится-погибает-воскресает*, эксплицирует его семантику как совмещение цельности (в то же время дискретности) и развития (как континуальности и становления): «Определение наше выражает только **целость**, только “**сразу**” временного движения, в котором “я” **последовательно** становится-погибает-воскресает» [Карсавин 1990, 234].

Наличие дефисных образований у самого Гегеля говорит о том, что этот способ словообразования (образования понятий) не противоречит его мышлению, а их незначительное количество объясняется лишь возможностью слитного написания в немецком языке. Так, *Fürsichseiende* (*для-себя-сущее*) пишется слит-

¹ Выделение полужирным шрифтом – мое (Н.А.).

но, а *Für-ein-Anderes-Sein* – через дефис из-за фонических ограничений в немецком языке. В любом случае Гегель предпочел бы слитность (и дефисность как вид слитности в оппозиции к отдельности), однако Шпет иногда трактует и дефисное как отдельное (*Für-ein-Anderes-Sein* – как *бытие для иного*) [Гегель 2006, 73, пер. Г. Шпета]. Интересно, что два схожих дефисных образования Гегеля Шпет интерпретирует по-разному. Одно через дефис: *Für-Anderes-Sein* как *для-иного-бытие*, а другое – *Für-ein-Anderes-Sein* как *бытие для чего-то иного*: «единство для-себя-бытия и бытия для чего-то иного... но для себя бытие и для-иного-бытие есть точно так же само содержание» [Там же, 72]. Точнее было бы передать и во втором случае дефисное образование Гегеля дефисом же на русском языке: *для-чего-то-иного-бытие*; в подобных образованиях любопытную позицию занимает частица *-то*, и так (нормативно) пишущаяся через дефис. Семантика нормативно пишущихся через дефис частиц при попадании в центр дефисного образования обособляется благодаря усилению экспрессивности дефисов с двух сторон; такая модель встречается в текстах второй половины XX в.: «что-то-будет, чтотобудет» [Друскин 2000, 477], *нашего «жить-то-ведь-надо»* (Г. Айги); или сходная «всем нам быть-вместе-во-что-бы-то-ни-стало» [Ванеев 1990, 370], но уже в первой половине XX в. аналогичное построение с *-не-* в центре дефисного образования: «Отсутствие субъекта ставит предметное содержание субъективно-не-испытанным» [Ильин 2007, 73]. Шпет мог быть смущен ненормативностью в русском языке подобных дефисных образований (хотя в немецком языке они не более нормативны) или малым количеством дефисов у Гегеля. Действительно, текст с дефисами помимо свойств концептуализации приобретает дополнительное свойство пересегментации и снятия оппозиции дискретности-континуальности.

В отличие от Шпета, употребление гегелевских терминов в переводе Кожева является не уточняющим, а экспликативным, и эта экспликация превращается далее в развертывание, связывание и продолжение. Таким образом, заранее можно предположить, что количество слов будет больше, чем в языке оригинала: «das Seiendes – l'entité-qui-existe-comme-un-être-donné – сущее» [Кожев 2003, 11]. При этом, если Шпет старается точно соблюсти количественный показатель и квадратные скобки являются маркерами отступлений от принципа количественного соответствия, то Кожев не просто наращивает термин, он у него как бы «обрастает»; задачей философа является снятие словесной оппозиции дискретности и континуальности, так что слово может выступать и самостоятельно, и в составе некоего нерасчлененного комплекса. Таким образом, не просто расширяется семантический объем, но и ставится вопрос о границах слов, возникает некое гиперслово («Бытие-само-раскрывающееся-себе-самому-в-полноте-своей-реальности (l'Être-révé-lé-lui-même-à-lui-même-dans-la-Totalité-de-sa-réalité» [Kojève 1976, 323])» [Кожев 2003, 404]), вообще в идеале

весь текст стремится к разбиению на эти ритмические гиперслова. Такой подход, выявляя максимум возможных валентностей слова без строгой иерархии обязательности возникающих связей, неизбежно превращает понятие в то, что во второй половине XX в. подразумевалось под концептом. Интересно, что эта линия Кожева одержала относительную победу, то есть в текстах современной философии, безусловно, возрастает количество распространенных концептуальных дефисных образований: «бывшее-в-настоящем-из-будущего» [Михайлов 2006, 520], «я дорожу тем самым собою-на-расстоянии» [Бадью 2006, 39, пер. В. Лапицкого].

Современный философ часто не рефлексировал над своим употреблением дефиса¹, оно ему просто кажется удобным (комфортным). Так, в текстах о Гегеле уже нашего времени, например, в издании 2006 года с философским предисловием К.А. Сергеева и В.Я. Слинина, гегелевское *Bewußtsein* переводится как *бытие-как-сознание*, причем интересно, что вступительная статья предшествует шпетовскому переводу, в то время как у Шпета такое образование отсутствует. Далее философы приписывают Лейбницу дефисное написание «субъекта-как-сознания» [Сергеев, Слинин 2006, XXVI], не акцентируя внимание на том, что этот шаг смелой *грамматической феноменологизации (термин мой – Н.А.)*, а снятие дискретности присуще именно второй половине XX в. и меняет восприятие классических терминов.

С другой стороны, снятие дискретности и континуальности приводит к приданию самостоятельного смысла и большей, чем это было в классической грамматике, семантизации предлогов. В предисловии – «быть со-знанием и стремиться к тому, чтобы быть само-со-знанием» [Там же, XXVII]. Конечно, такие конструкции, частотные в современном тексте («свободно-со-творчески» [Батищев 1995, 108], у Шпета были невозможны², хотя в некоторых вариантах модель обособления префикса в философском термине в 30-е гг. XX в. уже встречалась: «со-знания» [Трубецкой 1994, 36], «до-предметная структура имени», «о-граничить, о-предметить» [Лосев 1999, 46, 632], «со-временно» [Карсавин 1990, 238]. Однако в конце XX в. эта модель получает дальнейшее развитие и становится одной из самых частотных дефисных моделей у многих

¹ Однако есть и обратное явление – попытка философской рефлексии над проблемой дефиса: «Произносить и писать... *Дефисное письмо*» [Подорога 1995, 6]. В этом тексте Подорога размышляет о дефисных образованиях Хайдеггера. Интересно, что дефис привлекал внимание отдельных философов еще в марксистско-ленинских канонических текстах. Так, при анализе терминов Маркса обращается внимание на перевод конструкций с «висячим дефисом», подразумевающих «своеобразное вынесение за скобки общего компонента» [Восканян 1986, 123].

² В следующих строчках возможность современного дефисного прочтения связана не только с этимологизацией (*Er-Innerung* – одновременно как *вос-поминание* и как *погружение-внутрь*), но и с динамикой: совмещается семантика процесса становления в пространстве и семантика результата: «ибо этот дух есть [введение духа вовнутрь, как] воспоминание (*Er-Innerung*) о духе, проявляющемся в них еще *внешним образом*» [Гегель 2006, 401, пер. Г. Шпета].

авторов: «в бес-и-пред-форменном состоянии хаоса» [Подорога 2006, 149, 44], «за-словесным, что *пока еще* превышает наше слово и наши слова» [Михайлов 2006, 519], «вос-становить» [Лапицкий 2007, 322] и др.

Можно утверждать, что тенденция к наделению префиксов (предлогов) семантической самостоятельностью, в частности при помощи дефисной модели, – одна из основных грамматических тенденций философских текстов второй половины XX в.¹ Более того, эта модель философского текста оказала влияние на развитие предложно-дефисных образований в других типах текста, прежде всего в поэтических.

Важно отметить, что образование и необразование при помощи дефиса прямо зависит от лексических составляющих. Так, подавляющее большинство дефисных образований первой половины XX в. содержит возвратные местоимения *себя*, *себе* или местоимения *сам*, *самый* («рука должна выражать в-себе[-бытие] индивидуальности... то, стало быть, рука выразит это “в-себе”», «вовне-себя» «само-себя-полагающее» [Гегель 2006, 168, 100, 24, пер. Г. Шпета]). Даже небольшие отрезки текста перевода Шпета крайне насыщены различными формами *себя*: *в-себе-сущее*, *для-себя-бытие*, *в-своем-для-себя-бытии* и т.д. Можно предположить, что тот факт, что *себя-себе* с такой легкостью входят в состав сложного термина, неслучаен. Местоимение *себя* не просто кореферентно субъекту, но из-за неполной парадигмы (отсутствие именительного падежа) оно наименее персональное и наименее одушевленное (по сравнению с любыми падежными формами личных местоимений, даже третьего лица); местоимение *себя*, уравнивающее вещь и человека, не просто внеперсонально, но в сочетании с местоимением *сам* представляется почти «обездушевленным». Образования с местоимением *себя* частотны не только у Шпета, но и вообще типичны как для русского философского текста, так и для новых переводов: «в сфере живого, для-себя-сущего всеединства», «прочного пребывания “у-себя-самого” или, проще, “самим собой”» [Франк 1990, 376]; «Такое бытие есть вне-себя-бытие» [Лосев 1999, 71], «сущее-ради-себя» [Гайденко 2003, 25]; «идеальный архетип – “само-по-себе чаша”» [Лошаков 2007, 9]; «Сама-по-себе-благодать», «Само-по-себе-бытие», «Сама-по-себе-жизнь», «Сама-по-себе-сила» [Ареопagit 2008, 287, пер. Г. Прохорова]; «бытия-вне-себя» [Хюбнер 2006, 82, пер. А. Демидова]; «непозволение-себя-охватить» [Левинас 2006, 211, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]. Более того, эти местоимения могут не единично входить в состав более крупных комплексов («не бытие-у-себя-самого, а, напротив, именно бытие-вне-себя-самого – свобода» [Франк 1990, 338]).

Можно обозначить и круг других лексических констант, входящих в состав дефисных комплексов философских текстов на протяжении всего XX в. Это

¹ О функционировании префиксов и предлогов, а также о связи дефисной модели с этимологизацией см. § III и V (п.3).

смысл, идея, бытие, мир: «этот вопрос еще не получил разрешения в предыдущем, ибо **смысл-истина** не совпадает со **смыслом-целью или ценностью**» [Трубецкой 1994, 22]; «Гегель всю силу бытия вбирает в мысль-идею-понятие-смысл-значимость слова» [Булгаков 1999, 182]; «бытие-в-мире» [Франк 1990, 417]; «Бытие-само-раскрывающееся-себе-самому-в-полноте-своей-реальности» [Кожев 2003, 404]; «взаимо-бытие» [Батищев 1995, 104]; «как *слишком-бытия*» [Подорога 2006, 58].

Для дефисных образований Кожева почти не существовало лексических ограничений. Для русских философских текстов следующим этапом стали переводы Хайдеггера Бибихиным¹, способствовавшие распространению разнообразных дефисных моделей в русском философском тексте и расширению круга их лексических составляющих. Действительно, в конце XX – начале XXI в. наблюдается значительное расширение круга лексических составляющих дефисных образований: «живет-чрез-смерть» [Карсавин 1990, 235]; «вот-этого-ребенка», «вновь-общности» [Батищев 1995, 118, 122]; «принимающее-допускающее-вмещающее» [Бибихин 2008, 53]; «пространство-на-границе» [Подорога 1995, 77]; «всегда-уже-данных» [Малахов 2007, 158].

3. Образование и семантика дефисных комплексов.

Дефисные образования являются контрапунктом многих типических черт философского текста, таких как этимологизация, концептуализация парадигм, предложно-префиксальный синкретизм и концептуализация префиксов и предлогов, новые формы отрицания и т.д. Таким образом, дефисные образования отличаются многопараметровостью и полифункциональностью: их можно рассматривать по отношению к семантике предельного-непредельного («Обнаруживающая себя в наималейшем акте недостижимость совершенства и есть ограниченность, предел **меня-несовершенного**, “средостение” между **мною-несовершенным и -совершенным**» [Карсавин 1990, 259]) и недоопределенности, или становящейся определенности, к семантике движения и покоя, к проблеме пересегментации слов, концептуализации отдельных компонентов и др.

Появление дефисных образований в языке философии объясняется также стремлением найти идеальную (или более или менее адекватную) диалектическую форму в языке; эта форма призвана быть воплощением диалектического слияния прерывности и непрерывности, нерасчлененности и членения.

¹ Вяч. Иванов высоко оценивает перевод Бибихиным хайдеггеровских дефисных образований: «бытие-в тем не менее означает пространственное “друг-в-друге” наличных вещей, “Бытие и время”» [Иванов 2004, 45].

Так, Лосев декларирует: «нас интересует момент совпадения прерывных и непрерывных элементов языка. Без этого совпадения, конечно, никакое языковое творчество невозможно» [Лосев 1982, 456]. В этом смысле задача дефисного расчленения слова – это расчленив так, чтобы целое оставалось нетронутым.

Дефисные образования – это и попытка преодолеть оппозицию *движения* / *покоя*. Объединяющий дефис приводит к относительно покою (к номинализации) как преодолению синтагмы, а разъединяющий дефис приводит в движение покоящиеся единицы. В результате образования способны выразить семантику движущегося покоя или покоящегося движения. Однако это не два типа дефиса, а способность дефиса актуализировать диалектическое мышление.

Дефис в философском тексте способен выступать как средство терминологизации «живого слова» («до-интеллигентная» [Лосев 1999, 148]), в том числе как средство создания авторских философских терминов: «**“Жизнь-через-Смерть”** Бога – самая сильная идея Л. Карсавина» [Иванов 1990, 333], а также средством оперирования дальнейших философских текстов с авторским термином. Дефисные образования также появляются в комментариях более ранних философских текстов: если в конце XX в. философ говорит о философии начала XX в., то в его тексте количество дефисных образований, связанных, прежде всего, с экспликацией оригинальных философских понятий (авторских философских терминов), возрастает, реализуя принцип «оставить». Линия, начатая Кожевом в трактовке терминов Гегеля («Бытие-само-раскрывающееся-себе-самому-в-полноте-своей-реальности» [Кожев 2003, 404]), продолжается в современных философских текстах: «не-здесь-бытие понятия» [Бадью 2004, 89, пер. Д. Скопина]. Переводной и русскоязычный философский текст, осваивая понятие *здесь-бытие*, имеет возможность наращивать каноническую дефисную конструкцию: «время (или скорее некое время, ситуативное время) есть **не-здесь-бытие** (l'être-non-la) понятия» [Бадью 2004, 89, пер. Д. Скопина], «Но как и **бытию** в мире, **здесь-бытию** изначально присуще “со-бытие” (с другими) и “**со-здесьбытие**”» [Михайлов 2006, 395], вплоть до включения атрибута в дефисное понятие *здесь-бытие*: «безосновного-здесь-бытия» [Рансьер 2007, 175, пер. А. Шестакова]. Послехайдеггеровское дефисное осмысление семантики *бытия* оказало влияние и на неканонические позднейшие переводы классических теологических текстов – благодаря дефисному написанию библейское и неоплатонистическое понятие *бытия* обретает современное звучание: «и **само по себе бытие** старше **бытия самой-по-себе-жизни**, **бытия самой-по-себе-премудрости**, **бытия-самого-по-себе** божественного подобия; и остальное, чему сущее причастно, прежде всего того причастно бытию» [Ареопagit 2008, 231-232, пер. Г. Прохорова].

Семантику и стратегию дефисных образований можно соотнести с поняти-

ем Кузанского: «таящаяся в нас способность **заключать в понятиях прообразы всех вещей, называемая мной умом**, вообще не может получить соответствующего имени... Ведь **наименования даются в результате движения рассудка**... Отсюда я усматриваю, что, если соответствие наименования предмету может быть большим и меньшим, точного наименования мы не знаем» [Кузанский 1979, 389, пер. В. Бибихина]. Дефис выступает как средство *умного называния*, которое ведет к образованию понятий как нерасчлененных фоносемантических комплексов, отражающих прообразы (первообразы) вещей. Дефисные комплексы, таким образом, выступают как идеальные *еще-не-понятия* (семантика недоопределенности): «В случае Деррида, когда значение регулярно используемых им “еще-не-понятий”, с одной стороны, рождается на пересечении целого пучка тем и контекстов, а с другой, постоянно рассеивается в общении с себе подобными» [Лапицкий 2007, 105].

Не менее важной телеологией при создании дефисных понятий в философском тексте является попытка совместить воссоздание *первообраза* и *события* (рождения) *мысли*, что, например, эксплицировано в тексте Подороги: «там, где дефис начинает действовать, слово расщепляется и, открывая в себе игру неязыковых, топологических сил, становится событием мысли: оно произносится так, как оно когда-то рождалось» [Подорога 1995, 313].

Дефис необходимо рассматривать и в связи со зрительным (графическим) образом слова, причем визуальность может мотивироваться и концептуализироваться в философском тексте – *о* (круг): «о-граничить, о-предметить» [Лосев 1999, 631-632].

При описании дефисных комплексов необходимо учитывать не только словообразовательные модели¹ и частеречный состав, но и частеречные трансформации, возникающие внутри дефисного комплекса (например, номинализация предлога и др.) и, что самое важное, семантические трансформации. Можно утверждать, что **основная функция** дефиса в большей части вновь создаваемых образованиях (комплексах) философского текста – **концептуализирующая**, независимо от количества компонентов и, что самое главное, независимо от выделяемых традиционно позиций дефиса: внутрисловной, разделяющей или межсловной, объединяющей. Дефис, таким образом, выступает как средство образования единого понятийного комплекса вокруг центрального концеп-

¹ Образование дефисных комплексов как активный процесс в современной русской художественной речи, прежде всего в поэтических текстах, уже привлекало внимание лингвистов [Фатеева 2004, 2006, Николина 2009]. Н.А. Николина рассматривает дефисные образования в современной художественной речи с точки зрения словообразования и выделяет ряд групп сложений и сращений и образований на основе их взаимодействия [Николина 2009, 89-119]: многочленные сложения бессоюзных компонентов сочиненного ряда, сложения компонентов соединительного сочинительного ряда (с союзом *и*), сращения простых субстантивных словосочетаний, сращения, в основе которых сложное словосочетание, сращения, в основе которых объединение элементов предложения, не входящих в его грамматическую основу, сращения, базой для которых служит простое предложение или часть сложного предложения (голофрастические сращения).

туализируемого компонента.

В этом смысле обособление разделяющей и объединяющей функции дефиса не представляется существенным. Дефис, объединяя слова в семантический комплекс, одновременно концептуализирует как целый комплекс, так и отдельный элемент; и наоборот, дефис, разделяя слово на сегменты и концептуализируя отдельный сегмент (например префикс, частицу), одновременно объединяет выделяемые части слова на новом основании. Отсюда следует возможность появления образований с несколькими дефисами, как объединяющие слова, так и разделяющие слово, в которых, тем не менее, дефис выполняет одну и ту же функцию концептуализации («В-отношении-пред-стоящее» [Бубер 1995, 23, пер. В. Рынкевича], «Взгляд-в-даль» [Подорога 1995, 255]).

Центральным концептуализируемым элементом или центральным элементом, вокруг которого выстраивается (собирается) семантический комплекс, может быть слово или формант (префикс, частица, этимологизируемый сегмент и т.д.). Представляется возможным условно выделить сходные группы дефисных образований, появляющихся в философских текстах в зависимости от характера центрального концептуализируемого компонента.

Группа 1. Эта группа представлена дефисными образованиями, основанными **на концептуализации и обособлении одного из корней в составе сложного слова или сращения**, в том числе авторского термина, а также потенциального или окказионального слова (необязательно сложного, как в уже приводившемся примере: «“кто-вость” вопроса “кто?”» [Левинас 2006, 186, пер. И. Полешук]): «перво-истина», «перво-тождество», «перво-двигателя всякого разума» [Флоренский 1990, Т.1(1), 144], «человеко-соразмерность» [Батищев 1995, 101]; «ГЕТЕРО-референциальность – авто-референтность», «метафизика бытия – мета-физика скуки» [Хьюбнер 2006, 26, пер. А. Демидова]. Для этого типа дефисных образований, динамизирующих структуру сложного слова или сращения, характерна двухударность.

Целый ряд корней (*много-*, *само-*, *все-*, *свое-*) регулярно концептуализируется при помощи дефиса в текстах различных авторов. *Много-*: «**много**-образия личного», «**много**-образия общественного» [Флоренский 1990, Т.1(1), 143]; «В образе и подобии, в **много**-образном» [Биbihин 2008, 19]. *Само-*: «**само**-противоречивое» [Флоренский 1990, Т.1(1), 147]; «**само**-стояние», «**само**-показывание» [Михайлов 2006, 325, 329]; «**само**-постоянства» [Бадью 2006, 71, пер. В. Лапицкого]; «**само**-бытия», «**само**-нахождение», «**само**-определение», «**само**-переосмысления», «**само**-отношение» [Ахутин 2005, 605]. *Все-*: «**все**-единство тем самым приносится в жертву всепожирающему, абстрактному единству» [Булгаков 1994, 168]. «**Все**-единого и **Все**-различного» [Мотрошилова 2006, 90].

Подобная дефисная модель часто реализует также функцию этимологизи-

рующего дефиса: «ум фило-софа», «умо-зрит» [Ахутин 2005, 79, 604], причем на основании дефисной этимологизации создаются и лексические окказионализмы: «проблемы мимесиса и переосмысления хайдеггеровской онтотеологии как онтотипологии (**типо-графии**)» [Лапицкий 2007, 66]. В дефисной модели может этимологизироваться более чем один корень, что приводит к созданию двудефисных образований: «онто-тео-логия» [Левинас 2006, 195, пер. Н. Крыловой]. Концептуализация радикала в дефисной модели иногда поддерживается дополнительными графическими средствами, например капитализацией: «бредо-МЫСЛИЕМ» [Хюбнер 2006, 22, пер. А. Демидова].

Группа 2. В эту группу входят дефисные образования с формантом *не*. Несмотря на то, что эта модель написания слов с *не*- является нормативной для русского философского текста XX – XXI вв. («формулой не-условною» [Флоренский 1990, Т.1(1), 145], «он не есть содержание или есть “не-содержание”» [Франк 1990, 235]), все равно значительная часть образований с *не*- основана на концептуализации форманта *не*-. «Он есть и Не-мир», «отношение его к себе как к другому, второму, не-одному, не-единственному» [Булгаков 1994, 24, 12], «не-покой», «не-сущее», «не-становление», «Не-идеальность», «Не-метафизичность» [Лосев 1999, 99, 549, 1016], «это взаимоотношение является, по сути, не-взаимоотношением» [Бадью 2004, 33-34, пер. Д. Скопина]; однако в некоторых случаях дефисное написание с *не*- все же является средством этимологизации: «русское существительное “необходимость”, как и грузинское, можно разложить дефисом на “не-обходимость”. Не обойти» [Мамардашвили 2001, 363]. В то же время случаи отступления от дефисного написания *не*-, особенно в терминах, как правило, мыслятся как ненормативные и могут комментироваться самими философами или публикаторами: «помимо экстенсивного не я*, то есть **ты**, есть еще и интенсивное не я, то есть мое прошлое...» (* сохранено авторское написание (без дефиса) терминов «не я», «не мое» и т.д. – *комм. состав.*) [Друскин 2004, 324], «Я, Господь Бог твой, Творец всего видимого и невидимого, Я – Сущий, а все остальное **несущее**** ничто» [Друскин 2004, 233] (** сохранено авторское написание – без дефиса – *комм. состав.*). Кроме того, возможна компенсация иными графическими средствами: «Но философская мысль ищет в явлении *не* явления» [Ильин 2007, 57] (курсив авторский).

Группа 3. В состав этой группы входят дефисные образования, центральным компонентом которых является префикс. Процесс дефисизации и концептуализации префикса чрезвычайно продуктивен в языке философии, особенно второй половины – начала XX в.: «до-предметной», «о-граничить, о-предметить», «Сверх-Мрак» [Лосев 1999, 200, 631-632, 478]; «у-словиях» [Бибихин 2003, 241]; «вос-становить» [Лапицкий 2007, 322]; «над-временной» [Батищев 1995, 96]; «про-светляет», «про-являет», «которое пред-дано» [Подорога

1995, 281, 361]; «в со-присутствии» [Левинас 2006, 215, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]. Для этого типа дефисных образований также характерна двухударность. Дефисная модель с *вне-*, чрезвычайно активная в философских текстах («**вне-**временно и **вне-**пространственно», «**вне-**личностную идеальность», «**Вне-**научность» [Лосев 1999, 452, 483, 1016], «достигая глубины **вне-**пространственной» [Батищев 1995, 95], «**вне-**субъектную» [Подорога 1995, 266]), служит основанием для продуцирования аналогичных моделей. Так, по модели *вне- + Adj.* создается модель *внутри- + Adj.*: «общность внутри-самоподвижной, абсолютно неделимой сущности» [Лосев 1999, 112].

К этой группе примыкают двухударные дефисные образования, концептуализирующие послелог: «Один удаляется-от, другой сближается-с», «отчасти имеет общее с барьером-для» [Подорога 1995, 96, 392].

В состав третьей группы также входят образования с концептуализацией более чем одного префикса – двудефисной: «точки со- и рас-членения» [Лапицкий 2007, 151], «в бес-и-пред-форменном состоянии хаоса» [Подорога 2006, 44] – или смешанной: «*над* и за-словесным» [Михайлов 2006, 519]; а также возможны двудефисные образования, концептуализирующие последовательно корень и префикс: «само-о-смысление» [Ахутин 2005, 605].

Группа 4. В этой группе концептуализируются целые предложно-падежные конструкции, которые образуют единый нерасчлененный комплекс, актуализирующий, как правило, семантику имени. Минимальной и наименее распространенной конструкцией является «*прер. + N*» (более характерна для переводных текстов); эти образования обнаруживают также уже отмеченный предложно-префиксальный синкретизм: «в-пути» [Хюбнер 2006, 82, пер. А. Демидова], «одной из центральных для философии Левинаса структуры “*для-Другого*”» [Полещук 2006, 182]; возможны также распространенные варианты той же конструкции: «безудержное мимо-всего-странствие» [Батищев 1995, 99], «Через-это-вперед» [Бубер 1995, 43, пер. В. Рынкевича].

Чрезвычайно продуктивным вариантом этой группы в современных философских текстах является модель «*N (И.п.) – прер – N (косв.п.)*», подразумевающая как создание единого комплекса, так и параллельно возможную концептуализацию срединного предлога, особенно пространственного предлога. Эта модель регулярно используется для создания авторских терминов: «*пространство-на-границе* между Внешним и Внутренним», «пространство-для-человека», «Взгляд-в-даль» [Подорога 1995, 77, 165, 255], «множественность-из-ничего» [Бадью 2006, 104, пер. В. Лапицкого], «логики демонстративного взгляда-в-лицо» [Рансьер 2007, 179, пер. А. Шестакова], «вхождение-в-отношение» [Бубер 1995, 24, пер. В. Рынкевича]. Именно для этой модели характерен эксплицированный прием свертывания и развертывания и образования дефисного термина из фразовых единств. Подобные комплексы могут обра-

зовываться на основе субстантивированных прилагательных, причастий или инфинитивов: «быть-с-матерью-во-времени-вечности» [Подорога 1995, 346], «Иное-в-Тожественном» [Левинас 2006, 186, пер. И. Полещук], «бывшее-в-настоящем... бывшее-в-настоящем-из-будущего» [Михайлов 2006, 520]; или даже деепричастий.

Самым регулярным лексическим компонентом, входящим в состав комплексов этой группы в философских текстах, является *бытие*: «бытие-в-мире», «Гегель определял, как известно, свободу как “бытие-у-себя-самого” (“Bei-sich-selbst-sein”)» [Франк 1990, 417, 337]; «бытии-до-Того-же» [Бадью 2006, 36, пер. В. Лапицкого]; «бытие-ради-ДРУГОГО» [Хюбнер 2006, 56, пер. А. Демидова], причем наличие компонента бытие продуцирует дальнейшее появление в тексте аналогичных дефисных конструкций с варьированием компонента: «мое **бытие-в-мире** является предельным *бытием-в-мире*... субъект дан себе до **бытия-в-долгу**» [Левинас 2006, 225, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]; «Нужно выбирать между Человеком как возможным носителем случайности истин и Человеком как **бытием-к-смерти (или к-счастью** – это одно и то же)» [Бадью 2006, 57, пер. В. Лапицкого].

В варианте «N (И.п.) – prер. – N (В.п.)» происходит нейтрализация объектности существительного в винительном падеже, что позволяет сформировать единый семантический комплекс с равноположенными понятиями и одновременной концептуализацией срединного предлога (*через / чрез, сквозь*): *Ты – Жизнь-чрез-Смерть, живешь лишь умирая. // Но нет небытия* [Карсавин 1990, 273], «О вере можно сказать, что она есть знание-через-прерыв» [Ванеев 1990, 55]; примечательно, что в глагольной интерпретации термина Карсавина нейтрализации В.п. не происходит: «индивидуальное в целости или всеединстве своем также **живет-чрез-смерть**» [Карсавин 1990, 235].

Группа 5. Эту многочисленную группу составляют дефисные комплексы с центральным местоименным компонентом (одним или несколькими). Дефисные образования с местоименным компонентом связаны с такой характеристикой философских текстов, как антропологизм (персонализм): именно включение личных (или притяжательных) местоимений в состав дефисных комплексов позволяет соотнести понятие с присутствием говорящего. Дефисные образования Франка, не столь частотные, как в текстах современной философии, почти исключительно местоименные; дефис появляется в понятийных комплексах с экзистенциальной семантикой: «Бог-со-мною»... «Бог-и-я» [Франк 1990, 467-468], «парадоксальность жизни как бытия “я-с-Богом”», «вступающее в мою жизнь “я” или “я-подобное” существо», «в сфере “я-ты-бытия”» [Там же, 498, 369, 376].

Продуктивной моделью концептуализации в философских текстах XX–XXI вв. является «Pron. pers. + N» или «Pron. pers. + Adj. (Partic.)»: «ты-образность»,

«В “мы-бытии”» [Франк 1990, 369, 379]; «я-объект» [Эрн 1991, 51]; «Я-возрождение» [Мотрошилова 1998, 417]; «Оно-бытие или Ты-бытие» [Ахутин 2005, 537], «Я-Оно-отношением к миру» [Бубер 1995, 77, пер. В. Рынкевича], «я-умирающий в Боге» [Карсавин 1991, 15], «меня-несовершенного» [Карсавин 1990, 259], «обширную иерархию от “я-своей-семьи” до “я-всего-человечества”» [Ванеев 1990, 26], «Я-голос», «я-индентичность», «я-прошлое и я-настоящее» [Подорога 1995, 5, 145, 339], «я-любящему» [Там же, 355].

Термин *не-я* функционирует как своеобразная модель дальнейшего производства аналогичных дефисных образований с включением компонентов *я, ты, он, мой* и т.д.: «не-мое я» [Франк 1990, 363], «различения Себя от Не-Себя» [Иванов 1990, 334], «противо-я» [Подорога 2006, 43].

Группа 6. В рамках местоименных дефисных образований представляется возможным выделить дефисные комплексы с центральным местоимением *себя* (часто поддержанного местоимением *сам*) из-за их чрезвычайной продуктивности в философском тексте: «вне-себя-бытие», «для-себя-бытие» [Лосев 1999, 71, 74], «самого-по-себе-подобия», «самой-по-себе-равности» [Ареопagit 2008, 278, 282, пер. Г. Прохорова], «пребывания “у-себя-самого”», «в сфере живого, для-себя-сущего всеединства» [Франк 1990, 338, 376], «сущее ради-себя» [Гайденок 2003, 25], «барьером-в-себе» [Подорога 1995, 392], «самим-собою-на-расстоянии» [Бадью 2006, 39, пер. В. Лапицкого], «непозволение-себя-охватить» [Левинас 2006, 211, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]. Дефисные комплексы с компонентом *себя* настолько нормативное явление для философского текста, что отсутствие дефиса является значимым, например, подчеркивает раздельность: «но становилось как бы Оно для себя» [Бубер 1995, 32, пер. В. Рынкевича], «недоступности для нас вещей самих в себе» [Мотрошилова 2006, 68].

Группа 7. В эту группу входят дефисные конструкции, образованные по модели «N + N» и представляющие собой единый концептуальный комплекс, внутри которого могут формироваться отношения соположенности, равноположенности и / или взаимопревращаемости, однако эти отношения являются вторичными (не актуализируются) по сравнению с семантикой единого образования: «смысл-истина не совпадает со смыслом-целью или ценностью» [Трубецкой 2004, 22], «Идея-Смысл» [Булгаков 1999, 113], «нехотением-невозможностью умереть» [Карсавин 1990, 267], «некоей Мысли-мира» [Бадью 2004, 108, пер. Д. Скопина], «в со-бытии-поступке» [Батищев 1995, 123]. Круг лексем, входящих в подобные образования, регулярен (*идея, смысл, истина, правда, мир, мысль* и т.п.). Необходимо отметить эффект дефисных образований из двух генитивов, позволяющих интерпретацию в тексте и как изначально классической конструкции «N_{nom.} + N_{gen.}» (идея отчаянья), так и изначально конструкции «N_{nom.} + N_{nom.}» (идея-отчаянье). Дефисные образования этой группы могут

быть основаны и на метафоре: «двигаясь внутри философской системы-древа» [Подорога 1995, 225]. С другой стороны, именно модель дефисного написания позволяет привести в отношения **равноположенности образ и понятие**, а также конкретные и абстрактные существительные: «глаз-множество» [Подорога 1995, 154].

Как вариант этой группы можно рассматривать дефисные комплексы, концептуализирующие ряд равноположенных существительных, представляемых как единое понятие: «Слово-смысл-идея», «мысль-идею-понятие-смысл-значимость слова» [Булгаков 1999, 89, 182], «идея-сила-субстанция-слово» [Флоренский 2000, Т.3, 164], «картины самомыслящих, самодовлеющих вечных умов-чисел-богов-мифов» [Лосев 1999, 935].

Еще одним вариантом концептуального комплекса по модели «N + N» является «N-и-N» или «и-N-и-N», причем эксплицируется как единство («**Одно-и-другое**, которое есть Одно» [Бубер 1995, 69, пер. В. Рынкевича]), так и преодоление выбора и / или диалектическая связь двойственности в подобных дефисных образованиях: «В созерцаемой тайне, как в проживаемой действительности, господствует не “это так” и “это не так”, не “бытие” и не “небытие”, но **“так-или-иначе”**, **“бытие-и-небытие”**, в которой господствует нерасторжимое» [Там же, 67], «Таким образом, единство “это и прочее” превращается в **связь двойственности “это-и-иное”**, которое тем самым означает **“это-и-это”**, т.е. “это *и* второе это”» [Лосев 1999, 814]. По аналогичной модели могут образовываться понятия на основе местоимений, наречий и инфинитивов: «стремятся к Прекрасному-и-Добру» [Ареопagit 2008, 212, пер. Г. Прохорова], «дом-и-мир» [Батищев 1995, 101], «Слушать-и-произносить “путь”», «Куча – место в-и-вне пространства» [Подорога 2006, 255, 54].

Группа 8. Примыкает к последнему варианту предыдущей и объединяет дефисные комплексы, созданные на основе концептуализации нескольких последовательных личных форм глагола. Образования демонстрируют явную субстантивацию целого комплекса при возможности сохранения предикативности; эти образования отвечают задаче передать диалектику концептуализируемой статики и динамики, последовательности и единовременности: «возникает-погибает-воскресает, как в нем самом любой его момент» [Карсавин 1990, 236], «становится-погибает-воскресает» [Там же, 234], «сознание с ним работает, открывает-познает-именует, сознательно» [Бибихин 2008, 101]. Аналогичная семантика характерна для подобных образований, концептуализирующих ряд причастий или даже отглагольных существительных: «Но разве это мое принимающее-допускающее-вмещающее понимание – “внутренняя форма”?» [Бибихин 2008, 53], «начальные **движения** чтения-слушания-произнесения» [Подорога 1995, 405].

Некоторые образования подобного типа представляют собой дефисную кон-

цептуализацию глагольной парадигмы, прежде всего форм глаголов *быть* и *становиться*: «что мы разумеем под невыразимым единством “есмь-есть”, которое и есть сама реальность» [Франк 1990, 290].

Группа 9. Также включает дефисные комплексы, созданные на основе субстантивации и концептуализации предикативных глагольных комплексов различного типа, в том числе предложений, однако не подразумевает объединения нескольких глагольных форм: «действенной мощью **это-было**», «совпадении между тождественностью “**это-**” и инаковостью “**-было**”» [Рансьер 2007, 164, 174, пер. В. Лапицкого].

Группа 10. Очень продуктивной группой образования понятий на основе дефисных комплексов нужно считать модель «Adv. + N» (или «N + Adv.»): «вновь-общности», «вдруг-заброшенность» [Батищев 1995, 122], «наличие слишком-бытия», «“движение-вдруг”», «оборотом *назад-движения*» [Подорога 2006, 59, 149, 151], «Уже-сознание» [Гиренок 2008, 12], «еще-не-искусстве» [Рансьер 2007, 117, пер. В. Лапицкого], «еще-не-понятий» [Лапицкий 2007, 105], «этика бытия-вместе», «*не-здесь-бытие*» [Бадью 2004, 15, 89, пер. Д. Скопина]. Классическим образованием этого типа является перевод авторского термина Хайдеггера «здесь-бытие». Действительно, большая часть концептуализируемых компонентов в приведенных дефисных образованиях этого типа – это наречия места и времени с экзистенциальной семантикой. На этом основании к данной группе можно отнести и дефисные образования по модели «Adv. места или времени + Adj. (или Partic.)»: «различиях как всегда-уже-данных» [Малахов 2007, 158].

Группа 11. Образования, входящие в эту группу, напоминают классическую языковую модель сращения «Adv. (качеств.) + Adj.» типа «вечнозеленый», «быстрорастворимый», однако дефисное написание маркирует концептуализацию как всего комплекса, так и обоих элементов: «это безусловно-всеобщее есть предмет для сознания» [Гегель 2006, 72, пер. Г. Шпета], «субъективно-неиспытанным, не усмотренным, не помысленным; т.е. непознанным» [Ильин 2007, 73], «об узах ненавязчиво-изначального» [Батищев 1995, 122]. Целый ряд образований этой группы основан на диалектическом единстве противоположных понятий, которые только приблизительно описываются явлением оксюморона: «с полной непосредственностью и очевидностью непрерывно-ежемоментального опыта» [Франк 1990, 328], «Мы сталкиваемся с отчетливым-смутным» [Бадью 2004, 54, пер. Д. Скопина].

Группа 12. Подразумевает образование единого понятия на основе концептуализации модели «Adj. + N» («N + Adj.»), в результате чего признак мыслится как сущностный (онтологический), неотъемлемый, а имя предстает как уже изначально содержащее этот признак («вбирает» в себя семантику прилагательного или местоимения): «завладеть сущим-Бытием сущего» [Хайдеггер 1993б,

118, пер. Е. Ознобкиной], «готовая-специфичность» [Батищев 1995, 107], «Бытия-единого», «Бытие-неясное», «бытие-белое поле бумаги» [Бадью 2004, 33, 52, 121, пер. Д. Скопина]. Возможно также аналогичные образования с концептуализируемым дейкисом: «вот-этого-человека», «вот-этого-ребенка» [Батищев 1995, 118]. Кроме того, неотъемлемый признак может быть выражен самостоятельной предикативной единицей: «из настоящего-которое-проходит» [Бадью 2004, 85, пер. Д. Скопина].

Группа 13. В состав этой группы включаются дефисные конструкции из двух существительных с «как» в центре. Необходимо отметить, что конструкции с «как» в философском тексте представляют собой регулярные структурно-семантические единства, даже если они не оформлены дефисами; дефис в современных текстах только выявляет понимание целостного семантического комплекса, исходя из приоритета обращения с целостностью. Структурирующее понимание семантики «как» Хайдеггер называет «экзистенциально-герменевтическим» [Heidegger 1963, 158]: «само это “бытие-как-не-Бог”» [Франк 1990, 493], «исходя из его явления-для-меня-как-того-что-оно-есть» [Деррида 2000а, 162], «язык-как-таковой» [Подорога 2006, 364], «его излюбленные мысли-как-случаи», «под действием структуриализма-как-случая», «идея Делёза-как-Бергсона», «Безличное и автоматическое в мысли-как-Фуко» [Бадью 2004, 37, 56, 58, 119, пер. Д. Скопина].

Группа 14. Включает дефисные образования, основанные на фоносемантических приемах изосиллабизма и / или повтора одинаковых или сходно звучащих элементов, причем компонентами концептуализируемого комплекса могут быть частицы и некоторые «короткие» местоимения и наречия, часть из которых пишется через дефис нормативно, а часть – нет: «назначение христианства (и человека вообще)... в том, чтобы нам быть вместе, всем нам быть-вместе-во-что-бы-то-ни-стало» [Ванеев 1990, 370]; таким образом, регулярным приемом является совмещение ритмического (силлабического) разделения слова и объединения «коротких» слов:

«Сон меня охватывает, голова валится на подушку, но опять же стена и за стеной тихо, и это та тишина.

Головой валюсь на подушку – за головой же сама по себе мерно колеблется ПЛОСКОСТЬ

что-то-бу-дет
чтотобудет

<1929>» [Друскин 2000, 477].

Философский текст вырабатывает также собственные модели функционирования дефисного термина, предусматривающие тесную связь словообразования и текста. Обратим внимание на определенные закономерности – уже у

Шпета в том отрезке текста, где присутствуют «длинные» дефисные образования, можно найти их в расчлененном виде как самостоятельные слова: «оно есть неизменное внутри себя; – или оно есть *в себе* и *для себя*. – Но оно есть это в-себе-и-для-себя-бытие» [Гегель 2006, 12, пер. Г. Шпета]. Прием свертывания и развертывания и образования дефисного термина из фразовых единств становится типичным для философского текста: «Бытие **не происходит из сознания**. Это “**непроисхождение-из-сознания**” имеет совсем иной смысл» [Левинас 2006, 187, пер. И. Полещук]. Процесс превращения раздельной конструкции в дефисную может быть маркирован лексически, например глаголом *становится*: «становится благодаря этому *для себя самого* некоторым *для-себя-сущим*» [Гегель 2006, 105, пер. Г. Шпета]. Вариантом свертывания и развертывания в тексте дефисной модели является также распространенная модель «наращивания» дефисного термина, позволяющая адекватно передать динамику понятия: «он оказывается, конечно, **вовне себя**; однако в своем **вовне-себя-бытии** он в то же время удерживается внутри себя» [Там же, 100]; «Везде нашей путеводной нитью будет это “**для себя**”, это “**для-себя-бытие**”, представляющее собою сущность знания, или *интеллигенции*» [Лосев 1999, 74].

V. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ГРАММАТИКИ РУССКОГО ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА.

1. Транспозиции, частеречные трансформации; субстантивация как основной способ транспозиции в философском тексте.

Частеречные трансформации можно рассматривать как типологическую характеристику грамматики философского текста¹, причем транспозиции имеют обратимый характер. Так, в философском тексте может присутствовать концептуальная прономинализация, несвойственная языку в целом, например, семантика местоимений может приравняться к семантике наречий; при этом концептуализируется как наречие, так и местоимение: «Но это **“оно”**, или то всеобъемлющее место, которое обозначается как **“там”**» [Франк 1990, 278]. Но возможно и обратное явление – адвербиализация, в частности местоимений; так, функционально-семантически «мне» уподобляется наречию, что эксплицировано в тексте Я. Друскина: «Несомненно есть что-либо, причем **сейчас и мне**. Пусть это будет актом жизни... Я как подлежащее и субстанция является уже потом в мыслях. “Мне” – понимается не как подлежащее, но скорее как наречие: ...акт жизни это... просто: непосредственно **“мне”**» [Друскин 2004, 549]. Скорее всего, в последнем примере местоимение наделяется признаками категории состояния; вообще, в философском тексте XX в. категория состояния максимально расширяет границы: «Человеку становится **есть что сказать**» [Бибихин 2008, 258].

Однако принципиальное значение для характера частеречных трансформаций имеет **именная ориентированность** как типологическая черта русского философского текста². Булгаков называет существительное свидетельством

¹ Необходимо отметить, что грамматика философского текста до сих пор не была предметом специального лингвистического изучения.

² «речь сводится к *именованию*, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах» [Булгаков 1999, 133].

«естественной философии языка», делающим возможным «проблему субстанции и усии» [Булгаков 1999, 157-158]. Именная ориентированность русского философского текста нашла отражение в развитии религиозно-философской проблематики имяславия. С другой стороны, ключевая роль имени характерна для любого философского текста, следующего платонистическим традициям. В философском тексте существуют отдельные достаточно протяженные сегменты, почти целиком состоящие из имен, то есть своеобразный именной текст: «Иное в Тожественном субъективности – это взволнованность Тожественного Иным» [Левинас 2006, 186, пер. И. Полещук].

Для объяснения явления субстантивации в философском тексте существенна связь с концептуализацией и часто с терминологизацией. Для семантики субстантивации важен не только результат, но и семантизация самого акта субстантивации¹ – наделения той или иной части речи семантикой идеи (эйдоса, сущности) и существования этой идеи. В этом смысле субстантивация может трактоваться как «онтологический жест»: «В этом онтологическом жесте и заключается природа *имени*» [Булгаков 1999, 71]. Особенно очевидна семантика субстантивации как онтологического жеста при транспозиции глагола в личной форме или наречия: «полнота обоженности для несовершенного человека – **возможность**, “**может быть**”... Однако “**может быть**” обладает не меньшей реальностью, чем “**есть**”» [Карсавин 1990, 306].

Субстантивацию, таким образом, можно рассматривать как реализацию потенции имени и типологическую особенность философского текста. Очевидно, **субстантиваты выражают семантическую потенцию имени более, чем собственно существительные**, что является важной выразительной возможностью русского онтологического философского текста².

Благодаря именной ориентированности, в онтологическом философском тексте может достигаться относительно большая плотность субстантивируемых комплексов и отдельных субстантиватов различных типов: «разложенное в направлении своего “для того чтобы” как таковое... имеет структуру такого нечего, которое есть нечего: *нечто как нечего*... Указание этого “для чего” есть не просто название чего-то, некоего нечего, но называемое понимается *как* то, чем, в качестве чего следует на деле считать то, о чем идет речь... в нем может

¹ В комментарии философ концептуализирует одновременно онтологическую и экзистенциальную потенцию субстантивации: «насыщенных жизненной силой наипервейших слов Я-воздействующее-на-Ты и Ты-воздействующее-на-Я после субстантивации и гипостазирования причастия “воздействующее”» [Бубер 1995, 28, пер. В. Рынкевича].

² О связи онтологизма с субстантивацией свидетельствует и история философской терминологии: «Насколько важным для Аристотеля оказывается вопрос о бытии во всех возможных его модификациях, свидетельствует ряд языковых выражений, ставших ключевыми терминами философии на протяжении многих столетий. Приведем важнейшие из них: *τὸ ὄν* (субстантивированный глагол “быть”) – сущее; *ἡ οὐσία* (субстантивированное причастие от глагола “быть”) – сущность; *τὸ τί ἦν εἶναι* (субстантивированный вопрос: “что есть бытие?”) – суть бытия» [Гайденко 2003, 48].

быть явным образом выделено его “как что”. “Как” составляет структуру выразимости любого понятного» [Heidegger 1979, 148-149, пер. А. Михайлова].

В философском тексте активно субстантивируются практически все части речи; таким образом, **любая часть речи, в том числе служебная, является потенциальным именем** (например, предлог или союз потенциально является философским понятием): «к какому-нибудь *прежде*» [Булгаков 1994, 178]; «вещь есть “*также*” (das Auch)» [Гегель 2006, 65, пер. Г. Шпета]; «Философское **безусловное надо**, гораздо более категоричное, чем *надо* науки» [Бибихин 2007, 115]; «*Сейчас* моей души» [Друскин 2004, 550]; «Незримая нить этого положительного, **трансцендирующего “не”**... превращается в **замыкающее, абсолютно обособляющее “не”** – в “не” как абсолютное разделение»; «оно есть потенциальность, сущая *мочь*» [Франк 1990, 536, 247], причем в последнем примере субстантивируется инфинитив и параллельно актуализируется архаическое существительное *мочь*.

Субстантивированная часть речи часто эксплицируется семантикой существительного, например, *здесь* выступает как синоним *мгновения*, а *бытие* уточняется как *быть*: «случай “этого” *мгновенья* или “этого” “*здесь*”» [Гегель 2006, 133, пер. Г. Шпета]; «Аристотель наследует и основную тему размышления древнегреческих мудрецов: что такое бытие? Что значит “**быть**”?» [Гайденоко 2003, 46]. В последнем случае субстантивированный инфинитив предстает более адекватным философским термином, чем отглагольное существительное.

Целый ряд авторских терминов образованы как субстантиваты: нельзя Друскина, не Булгакова или, например название целого философского направления: «Философия **как если бы**»¹ [Мотрошилова 2006, 166]. Некоторые авторские термины созданы как субстантивация сложных комплексов: «Переход “**мир сдох**” в “**за соприсутствием**”» [Друскин 2000, 474]; «СМЫСЛ как **чего-ради** человеческого эк-зистирования» [Хьюбнер 2006, 35, пер. А. Демидова].

Любые грамматические формы потенциально или актуально концептуализируются философским текстом и могут превращаться в понятие, например глагольные формы: «Во мне нет “**будет**”» [Карсавин 1990, 276], – или падежные и предложно-падежные формы, в основном местоименные: «оно само не есть для себя это “**в себе**”» [Гегель 2006, 122, пер. Г. Шпета]; «Но это “*что*” еще не есть безусловное “**для чего**”» [Трубецкой 1994, 22]; «моменты... “мне”, “со мной”» [Франк 1990, 348].

Любые грамматические и словообразовательные морфемы могут потенциально концептуализироваться философским текстом и превращаться в понятие. Так, например, если научный текст скажет «суффикс *-ость*», то философский текст скажет «это *-ость*», «важное *-ость*» и т.д.: «Ямвлих предложил

¹ «Из философов выступает Файхингер. Вы помните, что это философ, который создал “Philosophie des Als ob” (“Философия как если бы”» [Мотрошилова 2006, 166].

различать два Единых, одно – как чистое “Не”, как абсолютно непознаваемое и вышебытийное “Сверх”» [Лосев 1999, 482].

Регулярным показателем субстантивации в философском тексте является наличие определения (определений) к понятию¹, созданному при помощи транспозиции: «нет более **никакого** Дальше, и тем более **никакого** Назад» [Бубер 1995, 47, пер. В. Рынкевича]; «абсолютно **индивидуальным**, моим, **каким-то** нельзя, **которое** я признаю» [Друскин 2004, 302]. Как средство субстантивации в философском тексте также используется метаграфемика: курсив, кавычки, жирный шрифт, прописные буквы и др.

Аналогично способу функционирования в тексте потенциальных образований в философском тексте представлена постадийная субстантивация («небеса над нами объемлют собою **все**. Это “**все**” погружается в *бытие* и вырастает из него» [Михайлов 2006, 435]), представляющая собой в ряде случаев варианты репрезентации чужой речи²: «Если нас попросят показать, где же все-таки мир, мы скорее всего рассердимся: что за глупости, **да вот же он, вокруг!** Но и “**вокруг**” имеет себе место тоже в мире» [Бибихин 2007, 352]; «И все же **я говорю себе: нельзя** и ощущаю абсолютность и святость этого бескорыстного, беспричинного, даже бессмысленного **нельзя**» [Друскин 2004, 304].

Субстантивация прилагательных и причастий характерна для любого философского текста на европейских языках, что отражает история понятий, а также перевод современных текстов: «Христианство и наука: к истории понятия бесконечности / Понятие **бесконечного**... таким понятиям, как число, пространство, время, движение, **непрерывное** и **неделимое** и др.» [Гайденко 2003, 139]; «**Плоское** не противостоит в этой логике **глубокому** в смысле третьего измерения. Оно противостоит “**живому**”» [Рансьер 2007, 18, пер. В. Лапицкого]. В то же время субстантивированные прилагательные и причастия среднего рода можно считать типологической чертой русского философского текста, особенно первой половины XX в.: *невыразимое, непостижимое, родное и вселенское* и др.

Попытка совместить рациональное познание с неведомым и непостижимым диктовала поиски адекватных форм, самой актуальной из которых представлялась форма субстантивированного прилагательного³ или причастия среднего рода. Благодаря тому, что исходным производящим в *абсолютное* является существительное, субстантиваты на *-ое* очевидно совмещают в себе

¹ Поэтический текст, гипостазирова философскую субстантивацию, не только называет мысли субстантивируемыми союзами, но и предпосылает им оценочные прилагательные женского рода: *Смирренная «И» – урождённая «ИЛИ»*. // *Голодные лишние мысли* (А. Беляков).

² См.: [Светашова 2009].

³ «если некие ‘качественные концепты’ получают именное обозначение, вместо адъективного, должны быть достаточные СЕМАНТИЧЕСКИЕ основания для этого» [Вежицкая 1999, 94]. Философский текст и выявляет подобные основания.

предикативность и номинативность. Они стремятся занять промежуточное положение между термином и нетермином; для отрицательных субстантивов на *-ое*, наиболее распространенных в философских текстах, характерна апофатическая семантика очерчивания некоторого пространства. Оппозиция «субстантивированное прилагательное или причастие + отвлеченное существительное на *-ость*, образованное от этого причастия» является одной из регулярных моделей философского текста: «“история” здесь – “**осознаваемое**”, содержание которого, “что” которого, не мыслится вне его **осознаваемости**» [Мамардашвили 1999, 10].

Если отадъективные образования на *-ость* призваны репрезентировать идею (эйдос)¹, феномен, так же как и большая часть проанализированных субстантивов, то субстантиваты на *-ое* стремятся «уловить» *сущность*, не превращая ее в понятие: «**самое самó**, не будучи ни понятием, ни категорией, ни идеей, лежит в основе и всякого понятия, и всякой категории, и всякой идеи» [Лосев 1999, 462-463]; «смутная, не поддающаяся безнаказанно концептуализации область **непредставимого** (от превращения которого в философскую категорию он [Лиотар] достаточно последовательно уклоняется)» [Лапицкий 2007, 125]; «Ведь **невыразимое** если и может быть выражено, то только так, чтобы оно вместе с тем оставалось и не выраженным» [Ванеев 1990, 50-51].

2. Функционально-семантические особенности категории рода и числа.

Для художественного текста в качестве наиболее важной («ядерной» [Гин 1996, 79]) категории, которая играет большую роль в структуре художественного текста и, соответственно, переосмысляется, называется, прежде всего, грамматический род. Философский текст отличается в этом смысле от художественного: для него характерны переосмысление членораздельной принадлежности, категории лица и числа и др. Грамматически род в философском тексте, хотя и переосмыляется, но не так часто, и характер семантизации рода в философском тексте существенно иной, нежели в художественном тексте.

Интересно, что философы также рефлексировали над необязательностью семантизации языковой оппозиции мужского и женского рода для формирования философского текста; так, в высказывании Булгакова звучит понимание рода

¹ В то же время возможная интерпретация семантики формы субстантивированного прилагательного как эйдетической (способность представлять не отвлеченное качество, а эйдос, т.е. идею, предшествующую конкретным проявлениям) нуждается в лексической экспликации (присутствие лексемы *идея* в тексте): «Сократ подводит собеседника к пониманию прекрасного как самого по себе сущего, как идеи» [Люшаков 2007, 9].

как не очень значимой категории в языке философии, в отличие от обыденного языка: «Вообще категория рода есть уже известный *психологизм* в онтологическом определении имени существительного... И уже не всеобщий характер этой категории освобождает нас от необходимости придавать ей всеобщее значение» [Булгаков 1999, 76]. Такая трактовка характерна для онтологического понимания имени в русском философском тексте.

В то же время, как уже отмечалось, **особое значение приобретает средний род**, в частности средний род субстантивированных прилагательных и причастий¹. Средний род обладает не только семантикой обобщения, но и потенцией абстрагирования, и для философского текста важна именно эта потенция, заложенная в среднем роде. Переосмысление семантики среднего рода приводит к тому, что вместо традиционной оппозиции «мужской род / женский род», в философском тексте актуализируется **регулярная семантическая оппозиция «средний род / мужской род»**, прежде всего в сочетании с местоимением *я* (*это Я, мое я vs. весь я*), где средний род маркирует понятийность и отвлеченный характер семантики, а мужской род – соотношение с конкретным индивидом, личностью: «**Это Я** везде и всегда со мною, что бы **я ни делал** и ни мыслил, как бы ни жил и ни умирал. И **оно** постоянно оно» [Лосев 1999, 440].

Множественное число абстрактных существительных в философском тексте имеет существенные особенности. Это связано с тем, что для философского текста характерны собственные методы оперирования философской лексикой и структурирования семантики отвлеченности. Если в языке формы единственного и множественного числа абстрактного существительного расходятся в своем лексическом значении, множественное число конкретизирует значение единственного, вплоть до того, что множественное число лексикализуется как конкретное существительное (свобода – свободы), то философский текст создает такие контексты, в которых абстрактное существительное во множественном числе не теряет семантики абстрактности: «На самом деле силы души могут быть заполнены **нечувственными содержаниями**... Так, самый **строй содержаний**, открывающихся логически-зрелому **мышлению** имеет нечувственную природу» [Ильин 2007, 79]; «Познание – лишь одно **качествование** “я”, отвлекаемое им от **других качествований**, от его жизнедеятельности» [Карсавин 1990, 249]. Не случайно внимание философов к множественному числу абстрактных существительных в поэзии²; так, Бердяев цитирует Тютчева: *И бездна нам обнажена // С своими страхами и мглами* [Бердяев 1994, Т.1, 408].

Отвлеченные существительные (в частности, на *-ость*) в философском текс-

¹ Ср: «грамматические значения мужск. и женск. рода у прилагательного являются чисто синтаксическими и не имеют семантических функций» [Грамматика 1970, 334].

² О поэтике множественного числа в поэзии Серебряного века см. также [Кожевникова 1986].

те могут функционировать во множественном числе без конкретизации семантики: «Дерзновения и **покорности**» [Шестов 1993, Т.2, 151]; «все меры... все границы, порядки, **чрезмерности**» [Ареопагит 2008, 183, пер. Г. Прохорова]; «“Новый же миф есть новое откровение тех же **реальностей**”... Очень знаменательна эта устремленность В. Иванова к реалистическому символизму и к **мифу как реальности**» [Поляков 1989, 570]. Сохранение семантики абстрактности во множественном числе эксплицируется парадоксальным образом Ильиным: критика рациональных понятий осуществляется философом также при помощи семантизации множественного числа: «германская философия последних десятилетий действительно создала немало **мертвых отвлеченностей**, не нужных для подлинной жизни» [Ильин 2007, 69].

При субстантивации частей речи, которые не имеют категории числа (нарекание, некоторые разряды местоимений), множественное число определения в философском тексте может служить косвенным показателем изменения семантики в сторону отвлеченности: «**всех “что”**» [Михайлов 2006, 514]; «*Вдруг...* обрывает ход действительностей, **этих неопределенных и автоматических не-вдруг**» [Подорога 2006, 593]; «на моих часах, **среди моих здесь и теперь** смерть маячит на горизонте, всегда отделенная от меня, от моих здесь и теперь зоной умирания» [Лапицкий 2007, 39].

В то же время в оппозиции единственного и множественного числа в философском тексте часто заложена диалектика сущности (ед. ч.) и явления (мн. ч.), что не исключает совмещения семантики отвлеченности и явления во множественном числе: «все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно **предсуществуют**» [Ареопагит 2008, 131, пер. Г. Прохорова]; «**Психологизмы** язычества» [Булгаков 1994, 414].

3. Концептуализация префиксов и предлогов. Предложно-префиксальный синкретизм.

Тенденция к обособлению **префиксов и предлогов** и их концептуализации, основанной на трактовке предлога и префикса как приоритетно семантически нагруженных элементов текста, – одна из основных грамматических тенденций философских текстов XX в. Философский текст не просто обращает внимание на понятийный потенциал предлога-префикса – семантика префикса часто оказывается не менее значимой, чем семантика целой лексической единицы. Сами философы отмечают значимость предлогов и префиксов для философского мышления: так, Булгаков называет *предлог* словесным волшебством, налагающим «печать места и времени и на существительное, и на глагол,

наречие, прилагательное» [Булгаков 1999, 140], а статья Н. Автономовой прямо озаглавлена «Приставка как философская категория» [Автономова 2001].

Префиксы и предлоги тяготеют к превращению в номинацию определенного понятия, особую роль при этом приобретает механизм актуализации их «центрального значения»: «Вечность лежит не *за* временем или *после* времени, но наряду с ним, *над* временем» [Булгаков 1994, 177]; «бестелесная душа существует сама по себе, независимо от тела, “до” и “после” случайного соединения с ним» [Карсавин 1990, 265]; «Не писать, а именно **пере**-писывать» [Подорога 2006, 73]; «Находится (**из**-обретается) “место”», «**из** нутра» [Ахутин 2005, 606, 670]. Для философского текста актуальна вся совокупность значений префикса при условии, если «совокупность» мыслится не как объединяемое множество, а как заданная совокупность, понимаемая как целое, что соотносится с понятием «семантический объем слова». В этой связи уместно рассмотреть пример переводного философского текста, постадийно эксплицирующего принципы приоритетности совокупности над вариативностью: «Или, если быть более точным, как если бы психика субъективности была тождественной отрицанию конечного Бесконечным, как если бы – без игры слов – *без (in)* в Бесконечном (Infini) означало бы одновременно “не” и “в”» [Левинас 2006, 211, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной]. В слове *бесконечное* (Infini) французский префикс *in* мыслится философом как непротиворечивая совокупность искусственно выделяемого французской грамматикой значения отрицательности, передаваемой русским префиксом *без*, и значения «участия-нахождения-внутри», в данном случае *Infini* как «нахождение внутри конечного, участие в конечном», передаваемое русским префиксом «в». К сожалению, семантический объем русского *без* уступает французскому *in*, однако именно по этой причине становится более прозрачным механизм концептуализации: два значения, которые в аналитической словарной статье крайне разведены, – вплоть до того, что можно было бы поставить традиционный вопрос о соотношении полисемии и омонимии, тем не менее мыслятся интуицией философа как заданная совокупность, понимаемая как целое и позволяющая продемонстрировать живую диалектику слова (понятия). Чрезвычайно важна авторская оговорка «без игры слов», то есть то, что это концептуализация, а не игра слов (под игрой слов понимался бы акцент на полисемии и сталкивание множественных значений).

Концептуализируются в основном первообразные предлоги *из*, *от*, *за*, *до* и т.д., именно они выступают в качестве ключевых и текстообразующих слов. Кроме того, часто концептуализируются предлоги-префиксы *с-* / *со-*, *пред-* / *перед-*, *о-*, *при-*, *про-*, *без-* / *бес-*, *у-*, *сверх-*, *над-*, *в-*.

На разных этапах исторического развития философского текста семантизация и концептуализация определенных предлогов-префиксов устойчиво связывается с разными понятиями, но не исчерпывается ими, при этом возможна и

понятийная контаминация. Семантический потенциал тех или иных предлогов и префиксов в образовании понятий приводит к несовпадению частотности в общенациональном языке и частотности концептуализации как актуализации семантической емкости предлога-префикса в философских текстах. В русском философском тексте безусловным лидером является префикс *со-*; его обособление и концептуализация становится нормой философского текста конца XX – начала XXI в.: «Со-звучие и со-гласие» [Трубецкой 1994, 40, 133]; «в роли со значения» [Шпет 1994, 180]; «со-прикосновение» [Подорога 2006, 248]; «от дерева познания, каковое – предел дерева, со общающий(ся) с небом» [Лапицкий 2007, 18]. *Со-* выделяется еще и потому, что как префикс присутствует в целом ряде ключевых понятий русской философии, образующих определенное семантическое поле. В конце XX в. в это общее семантическое поле попадают как *сообщество* и *соборность*, так и *событие*. В религиозно-философском тексте дополнительную активность традиционно имеют префикс *пре-* и предлог-префикс *сверх-*.

В XX – XXI вв. **обособление префикса** становится одним из чрезвычайно активных процессов: «о-граничить, о-предметить, отличить ото всего прочего» [Лосев 1999, 631-632]; «род “за-умного языка”, как воплощение за-словесной силы звука» [Флоренский 1990, Т.2, 168]; «сама мысль... за-предметна, ей нельзя дать предмет» [Мамардашвили 2001, 178]; «до-пороговые зоны каждого, а вместе с тем также и за-пороговые» [Батищев 1995, 121]; «дать вы-явиться или про-явиться бытию» [Соболева 2005, 158].

Некоторые предлоги-префиксы, концептуализируясь в русском философском тексте, демонстрируют регулярное соответствие предлога-префикса и понятия, то есть определенные префиксы-предлоги устойчиво репрезентируют определенное имя-понятие у большинства авторов. Так, при репрезентирует *присутствие*: «Поэтически-творческое сказание есть пребывание при боге и для бога... Пребывание “при”: дать, чтобы сказалось тебе присутствие бога» [Михайлов 2006, 412]; *от* – *отношение*: «ведь знак и есть отношение, от-ношение, точнее еще – отсылание, во всяком случае связывание» [Бибихин 2008, 87].

Философские тексты демонстрируют явный **синкретизм** предлога и префикса. Интуиция философов основана на восприятии «омонимичных» префикса и предлога как единого слова-морфемы, которое мыслится как заданная совокупность, понимаемая как целое и позволяющая продемонстрировать диалектику понятия: «**отставание, от-стояние от** события мира» (В. Бибихин); «**Со-**знать... выразить “**с-мысл**” переживаний и восприятий других людей, которые тут же рядом **со мною**... Предполагаемый **с-мысл** всякого **сознания** есть абсолютное **сознание**» [Трубецкой 1994, 5-6, 20]; «если бы наряду с Ним, но **вне** Его, был бы **вне-бог** или **противо-бог**» [Булгаков 1994, 132]. Экспликация

предложно-префиксального синкретизма устойчиво включается философами в толкование понятий, причем степень слитности / отдельности постоянно варьируется: «Термин “*предусмотрение*” указывает на то, что намеченное в “-имении” для истолкования, т.е. уже **пред**-понятое, истолковывается в каком-то определенном отношении» [Соболева 2005, 144]. Ряд примеров с предлогом-префиксом *перед* показывает разные способы экспликации синкретизма; особенно интересны часто повторяющиеся случаи, когда слово-морфема-понятие *перед*, появляющееся первоначально в дефисном варианте, затем не формализуется как предлог-понятие, а представляется именем («именем-понятием»), таким, как *начало*, *договор*, *соглашение*: «первослово, которое следует **пред**-положить в начале (в начало)» [Ахутин 2005, 611]; «символ – часть целого, тем, что она часть, показывающая на целое, **пред**-полагающая его, состоящая в “договоре”, в “соглашении” с другой частью» [Бибихин 2008, 176].

4. Особенности управления в философских текстах. Отбрасывание лишних валентностей как способ создания семантики отвлеченности.

Поиск новых сущностных референтивных связей и отношений определяет особенности управления в философских текстах и, в частности, поиск новых валентностей и появление неузального управления. Подобная аномалия достаточно регулярна в философском тексте¹: «Только **из этого тела** **сознаю** я этот мир; только в этом моем теле он так сознает себя в **страдает**» [Карсавин 1991, 14]; «предмет един для двух субъектов... он **общ им**... они могут одинаково воспринять его» [Ильин 2007, 87]; «Солнце... оно присутствует в нем, говорит о себе, точнее, **говорит себя** в человеке» [Булгаков 1999, 37].

Потенциально отглагольные абстрактные существительные наделяются управлением производящего глагола, невзирая на узус: «нет **бытия человеком** или **бытия живым существом** в собственном смысле» [Аристотель 1975, 129, пер. А. Кубицкого].

Трансформации управления мотивируются также расширением семантического объема слова. Так, номинативный потенциал предлога в философских текстах актуализируется, в частности, при изменении управления: «Почему **наше страдание о человеке** – самое глубокое из всех?» [Трубецкой 1994, 35]; «его философия будет иметь скудный и бледный сверхчувственный **опыт о Боге**» [Ильин 2007, 90]. Некоторые предлоги, такие, как *о*, *от*, *в*, *из*, активно участву-

¹ О трансформациях управления в поэтическом тексте см.: [Ревзин 1997, Зубова 2009, Николина 2009].

ют в конструкциях трансформированного управления: «Мы говорим не только на языке, мы говорим от него» [Хайдеггер 1993а, 266, пер. В. Биbihина]; в то же время регулярная трансформация с участием определенной предложно-падежной конструкции может быть особенностью идиостиля отдельного автора, например у Булгакова: «Слово мое... **оголено от** звука», «допущение мыслей без слов, мыслей, **обнаженных от** слов», «Здесь мы имеем не столько псевдонимию, сколько **раздевание от имени**» [Булгаков 1999, 13, 26, 262].

Неконвенциональное управление характерно для потенциальных слов: «Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, **качествовать не в себя, а в истину**» [Соловьев 1990, Т.1, 830], – и для кáлек; так, например, следующая конструкция в тексте Биbihина явно обусловлена влиянием конструкции «аккузатив с инфинитивом» в европейских языках: «они захватывают меня и в этой мере я **допускаю им быть**» [Биbihин 2008, 53].

Переосмысление внутренней формы слова может быть основанием для изменения управления; так, характерный для русского языка термин *со-бытие* подразумевает возможность двойного беспредложного управления, Р.п. – при прочтении как *событие (событие мира)* и Д.п. – при концептуализации префикса *со-*: «**со-бытие миру**» [Булгаков 1994, 137].

Ряд авторских терминов представляет собой сложные номинации с измененными категориальными отношениями между компонентами или эллипсисом; сочетание этих компонентов обуславливает появление трансформированного или окказионального управления. Одним из самых знаменитых авторских терминов, оказавших большое влияние на дальнейшее развитие аналогичных конструкции в философском тексте, был термин Кьеркегора, основанный на евангельском высказывании¹ и вынесенный в заглавие работы: «**Болезнь к смерти**» (1844); структура термина с измененным управлением затем транспонируется на перевод Биbihиным одного из основных терминов Хайдеггера «**бытие к смерти**»; подобное управление становится показателем интертекстуальности, например в работах Подороги о Кьеркегоре: «Жест Авраама свершается в мире, погруженном в **молчание**, этот жест **кричит к смерти** и безумию» [Подорога 1995, 69].

Как вариант модификации управления можно рассматривать и отбрасывание лишних валентностей, что является одним из способов создания семантики отвлеченности в философском тексте.

Для философского текста характерно присоединение предлогов в постпозиции, то есть употребление их как **послелогов**. Оно сопровождается отсечением лишних валентностей и семантическим обособлением предлога-префикса-пос-

¹ «Иисус, услышав то, сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится чрез нее Сын Божий. Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря. Когда же услышал, что он болен, то пребыл два дня на том месте, где находился» (Иоан.11, 4).

лелого, а также включением семантики послелого в сложную семантику именного комплекса (*свобода от, свобода в, свобода для, понятие-о, бытие-при*). В отсекании объекта играет роль нелюбовь философского текста к десемантизированным словам, в частности к неопределенным местоимениям: *что-то, кого-то, кому-либо* и т.д., что обуславливает предпочтение конструкции *любовь к кому-либо* конструкции *любовь к* (или *любовь-к*).

Послелог предполагает **перенос (инкорпорирование) семантики предлога в значение имени** (именного комплекса), или вбирание онтологически ценной валентности в имя, то есть номинализацию отношения как такового; ср.: «чистом “рывке-к”» [Бадью 2004, 60, пер. Д. Скопина], «абсолютно трансцендентен для» [Булгаков 1994, 109]. Таким образом, имеет место онтологизация значения, что ведет к преодолению объектности и предикативности (понятие-о): «В итоге, понятия, никогда не будучи понятиями-о, соединяются с конкретным начальным случаем лишь в своем движении, а не в том, что мыслится с их помощью» [Бадью 2004, 27-28, пер. Д. Скопина].

Текст Н. Кузанского в переводе В. Библихина демонстрирует актуальный для современного философского текста путь отсечения лишних валентностей, концептуализации предлога и превращения предлога (в латинском оригинале) в русский послелог: «Кто способен... понять его **бытие**? Не будучи ни богом, ни ничем, творение стоит как бы **после** бога и **прежде** ничто, **между** богом и ничто... Но ведь не может быть состава из **бытия-от** (ab esse) и небытия!.. **Бытие-от** непонятно уже потому, что непонятно **бытие**, **от** которого оно происходит, как непонятно свойственное акциденции **бытие-при** (ad esse), если не понять субстанцию, при которой она существует» [Кузанский 1979, 100, пер. В. Библихина]. Синкретизм префикса и послелого (например, в модели «префикс → послелог») актуализируется как в переводном тексте (с немецкого и французского): «И мы замечаем то, что при первом чтении не заметили: слово “рассматривать”, ansehen, буквально “глядеть на”»¹ [Библихин 2008, 207], так и в оригинальном русском философском тексте: «Один удаляется-**от**, другой сближается-**с**» [Подорога 2006, 96]. Уже сложившаяся традиция переводов текстов Хайдеггера (и постхайдеггерианские переводы) демонстрирует относительную легкость включения русскими переводчиками и комментаторами-философами предлогов-послелогов в развернутые дефисные термины: «исходя из “целостности имения-дела-с” (Bewandtnisganzheit) на основании “обращения-с” (Umgehen mit)» [Соболева 2005, 144].

Из следующего высказывания Бубера очевидно, что распространенность способа отбрасывания валентностей в философском тексте является следстви-

¹ Это философский комментарий В. Библихина к высказыванию В. Гумбольдта: «“Язык надо **рассматривать** не столько как мертвое произведенное, порожденное, *totdes Erzeugtes*, но гораздо более как порождение, *Erzeugung*”» [Гумбольдт 1984, 416-417].

ем соотнесения философии языка и языка философии: «Жизнь человеческого существа не ограничена областью переходных глаголов. Она не сводится лишь к такой деятельности, которая имеет Нечто своим объектом» [Бубер 1995, 17, пер. В. Рынкевича]. Понятие переходных глаголов здесь нужно толковать расширительно как вообще сомнение в необходимости действия обязательно переходить на объект. Ср.: «субстантивированное причастие “верующий” употреблено абсолютно. Здесь не добавляется, в кого верит верующий, и, как уже было показано, это имеет серьезный смысл и причину. Это отнюдь не результат сокращения, которое, как можно было бы подумать, возникло при опущении само собою разумеющегося “в Бога” (впрочем, словосочетание “верующий в Бога” в синоптических евангелиях вообще не встречается). Напротив, такое добавление отняло бы у понятия “верить” его подлинный смысл, или, во всяком случае, ослабило бы его. В обоих текстах абсолютная конструкция передает абсолютность выражаемого в ней смысла» [Там же, 244, пер. С. Лёзова и А. Миронова].

Стремление оторвать слова от их узуальных коррелятов характерно для философского текста в целом: «**чье** сознание? **Чье** – здесь само является социальной **категорией**, и Вл. Соловьев был глубоко прав, сопоставляя этот вопрос с вопросами: чей кафтан, чьи калоши?» [Шпет 1994, 108]. Отсечение валентностей, таким образом, служит способом формирования философского понятия, например, *причастность* вместо *причастность чему-то*, *недостаток* и *избыток* вместо *недостаток чего-то* и *избыток чего-то*: «Тем не менее характер отношения между именем и его носителем есть только μέθεξις – **причастность**» [Булгаков 1999, 256]. Подобное отбрасывание ведет к увеличению семантического объема слова, причем не совсем верно было бы трактовать такие трансформации как открытость семантической структуры, то есть увеличение семантики неопределенности. Скорее всего, это некоторая свернутость, соотносящая часть с целым, то есть уровень абстракции как движение к идее, к онтологической сущности слова: «Недостаток и избыток принадлежат к двум мировым константам... всякой настоящей жизни. Недостаток и избыток чего? На этот вопрос нельзя ответить и нельзя определить **недостаток и избыток**, так как это основные понятия» [Друскин 2004, 297].

5. Роль связки «есть» в философских текстах.

С механизмом отбрасывания валентностей тесно связаны семантика и функционирование связки «есть». Для философского текста характерны и автономное употребление *есть*, и актуализация в *есть* как связке дополнитель-

ного концептуального значения; в этом смысле этимологизация выявляет онтологические потенции семантики связки *есть*, ее способность выражать «понятие существования как такового – иначе говоря, абстрактного бытия»¹ [Успенский 2007, 45]. Концептуализация связки *есть* подчеркивает совпадение идеи сущности и существования²: «я могу **осуществиться** только тогда, когда бытие требует от меня. *Есть* я или я ничто» [Бибихин 2008, 70]; «пытаться зайти за слой “явлений”, переходя к самой **сущности** вещей, вычерчивая образ того, **что есть вещь** “на самом деле”» [Михайлов 2006, 390].

Наряду с отдельными случаями неопущения связки в философском тексте по типу научного текста («Позитивизм действия есть не сословный, а народный» [Федоров 1982, 86]), встречающимися в основном в текстах конца XIX – начала XX в., для философских текстов гораздо более характерным является **абсолютное употребление есть**: «Если что-либо есть, то **Сейчас есть**» [Друскин 2004, 619].

Концептуализация *есть* путем отбрасывания лишних валентностей особенно очевидна в развертывании парадигмы конвенционального связочного и абсолютного употребления: «Тогда мы обратились к сознанию, как к тому единственному нечему, что есть не-вещь, то есть что и “**есть**” и “**есть не-вещь**”» [Мамардашвили 1999, 26] – или в эксплицированной оппозиции онтологического (абсолютного) *есть* и *есть* как связки: «Существующее **есть** исключительно в том основном, онтологическом, смысле, что бытие **не есть существующее**» [Лошаков 2007, 17]; «Это **присутствие**, на языке философской школы, – не что, **а есть**... И не так, что в речи совершается размен **этого есть** на **что есть**» [Бибихин 2008, 36].

В философском тексте концептуализируется сам механизм отсеечения лишних валентностей и абсолютизации связки, что часто имеет под собой серьезные теологические основания: так, Булгаков, опираясь на мысль Филона Александрийского о том, что «непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кроме лишь Его бытия», использует при переводе онтологические потенции абсолютного употребления связки *есть*: «Человек может знать о Боге не то, **каков он есть**, но только, что **он есть**» [Булгаков 1994, 100]. Таким образом, как понятие *есть*, так и понятие *есть* в русской религиозно-философской традиции являются теологическими: не утверждается, что что-то есть что-то (конвенциональное предикатное высказывание, где *есть* выступает в роли

¹ Ср.: «через связку “есть”, явно или неявно присутствующую в любом высказывании, всегда обозначается бытие» [Гайденко 2003, 49]; «первоначально связки не было и фраза (предикативное высказывание) могла представлять собой соположение именных членов (как это и поныне имеет место в русском языке – в настоящем времени)» [Успенский 2007, 45].

² «Соловьев различает два понятия Бытия. Первое значение связано с наиболее распространенным в языке и мышлении утверждением: “Я есть (Я есмь)”. Бытие здесь является предикатом субъекта» [Мотрошилова 2006, 193].

связки), но утверждается, что **что-то именно есть**. Конструкция с *есть* в таких текстах стремится быть онтологическим, непредикатным высказыванием, функционально-семантически близким к называнию имени Бога (*я есмь*), или к доказательству бытия Бога: «Его познаешь ты вечным смыслом: безымянное Ничто, несотворенное “есмь”» [Лосев 1999, 491]; «Бог, как знает как Его “отрицательное богословие”, – Абсолютное НЕ, совершенно трансцендентен миру и ко **всякому бытию**, но, как Бог, Он соотносителен миру, причастен бытию, **есть**» [Булгаков 1994, 172]; *Не «есть» во мне, хоть есмь мое движенье. // Нет «есть» и вне – все есмь как становленье* [Карсавин 1990, 272]; *Что есть и то, что может быть в Тебе... И «есть» и то, что может быть Тебе* [Там же, 281, 282]. Если *есть* понимается как философско-теологический термин, это обуславливает постановку лексемы *есть* в сильные позиции текста (например, конец фразы): «Две природы: в одной – что есть, то только и есть, и есть только то, что есть. Тогда не есть» [Друскин 2004, 512] – и текстовое выделение *есть* и *есмь* различными способами (кавычки, разрядка, курсив и др.): «сам он не знает этого “есть”» [Подорога 2006, 462], «Время прошедшее, оно “всегда прошло”, и именно поэтому оно воспринимается как один миг. Вот *теперь* – что здесь и вот-тут, рядом и близко *есть*, а тогда – что уже не есть» [Там же, 613], «Но *есть* ли вообще бытие, о котором мы не можем говорить “есть”» [Хюбнер 2006, 116, пер. А. Демидова].

У Кузанского на основании метаграмматической рефлексии постулируется теологический смысл связки *есть* как выражения троичности, а модель предикативного высказывания со связкой *есть* – как модель Троицы, что мастерски передается по-русски Библией: «Стоит мне сказать: **“Единство есть максимум”**, как я уже **выражаю троичность**. Ведь, говоря “единство”, я называю **безначальное начало**; говоря “максимум”, я называю **изначальное начало**; связывая и соединяя то и другое **связкой “есть”**, я называю нечто, **исходящее от того и от другого**» [Кузанский 1979, 63, пер. В. Библина].

Для выявления онтологического потенциала *есть* актуализируется и утрата связкой категориальной семантики времени: «**связка есть**, составляющая клей для всякого сказуемого – как глагольного, так и неглагольного – **не содержит в себе времени**» [Булгаков 1999, 144], что является продуктивной идеей и превращается в религиозно-философскую экспликацию уничтожения времени: *Один Ты, Господи, **есть** // и нет в Тебе прехождения // и не сказать про Тебя: было и не будет, // но только **есть*** [Друскин 2000, 439].

6. Местоименная поэтика философского текста.

Для философского текста роль местоимений не менее важна, чем роль существительных, а по отношению к языку художественной прозы (кроме ситуации прямого диалога) частотность и семантическая нагруженность местоимений в философском тексте гораздо выше. Частотность и ключевая роль местоимений (разных типов, а не только личных) в философском тексте отличается от других типов текста¹.

Если в традиционной грамматике утверждается, что местоимения «являются собственно не обозначениями, а лишь их указателями-заменителями»² [Шанский 2007, 43], то в философском языке ситуация прямо противоположная – местоимения во многом берут на себя **функцию номинаций особого типа** (символических номинаций и понятий): «и эта же возможность есть как, ставшее что» [Друскин 2004, 512]. Местоимения концептуализируются философским текстом в том числе и потому, что «местоимения... слова с референциальной семантикой, поскольку в их значении заключена идея соотнесения речи с внешним миром» [Кронгауз 2005, 277]; таким образом, философский текст **концептуализирует референциальную функцию местоимений и их семантику**.

Можно утверждать, что в философском тексте существует особая грамматическая норма образования и функционирования местоимений. В философском тексте местоимения употребляются как терминологически, так и нетерминологически и обладают высокой деривационной потенцией.

Местоимения, по мнению С. Булгакова, в какой-то степени способны выразить невыразимое, «передать мистический жест, онтологические точки касания» [Булгаков 1999, 78] и, таким образом, могут более, чем другие части речи, быть символами.

Подобная функция местоимения приводит к появлению в философских текстах местоименных высказываний типа: «“Он” есть “ты” в сфере “оно”» [Франк 1990, 349]; «Кто что для всякого что и, по-видимому, Бог» [Друскин 2004, 523]. Концентрированность местоименных высказываний в философском тексте приводит к возникновению текста, состоящего исключительно или преимущественно из местоимений, в частности (но не исключительно) когда в сравнительно коротком тексте субъектом и предикатом высказывания выступает местоимение. Назовем такой текст условно местоименным текстом: «“это” установлено как “не это”» [Гегель 2006, 61, пер. Г. Шпета]; «неопределенное “нечто” или “все”, которое есть по существу нечто совсем иное, чем любое

¹ Об особой роли местоимений в поэтическом тексте написано значительное количество работ (Г.О. Винокур, Ю.И. Левин, Я.И. Гин, Б.А. Успенский, И.И. Ковтунова и др.).

² С другой стороны, О.Н. Селиверстова утверждает, что для функционирования местоимений характерен «переход от А (информация об объекте, которому присущ определенный набор качеств) к Б (информация о самом этом наборе качеств)» [Селиверстова 1988, 34].

определенное “что-то”, “это” или “то”» [Франк 1990, 279].

Концептуализация достигается и при помощи отсечения лишних валентностей: «“кто он?”», «откуда он»... вопрос “кто” ставится перед бытием. Такое “кто?” отсылает к “что?”, к “что происходит?”» [Левинас 2006, 189, пер. И. Полещук]. Концептуализация семантики местоимений подчеркивается метаграфическими средствами текста: «поэт должен уловить, во всей чистоте, истинные свои звуки» [Иванов 1994, 78]; «волны суженного, замирающего на “своем” смысла: чем увереннее личность обладает исконно-“своим” – центром внутреннего» [Михайлов 2006, 30]. Таким образом, на вопрос В. Лапицкого, «почему в слове свой-ство возникает дефис» [Лапицкий 2007, 155], можно ответить: потому что подчеркивание концептуализированной семантики местоимения при этимологизации и актуализации внутренней формы слова – это типичный прием философского текста конца XX – начала XXI в.

В европейских философских текстах основным средством концептуализации местоимений служит артикль; недостаток артикля, позволяющего дифференцировать единичное и понятийное (иногда – всеобщее) в тавтологическом высказывании, особенно очевиден в переводе: «“я = я” (des Ich = Ich)» [Гегель 2006, 425, пер. Г. Шпета]. Ср. то же в оригинальном тексте: «Но что же, что же тогда это Я?... Я есть Я» [Лосев 1999, 440]. Компенсацией отсутствия концептуализирующего артикля объясняется модель наделения местоимения атрибутами, регулярная для философского текста: «свое безусловное “что”» [Трубецкой 1994, 22]; «это непостижимое “что-то”», «определенное и определимое “что-то”» [Франк 1990, 245, 278].

Наделение местоимения местоименными атрибутами – частотная модель, которая почти не встречается вне философского текста: «Всякое “что”... как содержание некоего “нечто, которое...”» [Франк 1990, 277-278]; «метаязык и язык-объект как некое “что”» [Мамардашвили 1999, 34]; «мысль... углубляется в него, в свое “что”» [Михайлов 2006, 241]; «“осознаваемое”, содержание которого, “что” которого, не мыслится вне его осознаваемости» [Мамардашвили 1999, 10].

Особенно концептуально нагружены в философском тексте местоимения себя, сам / самый («как главное и совершенное само по себе и на самом деле» [Ильин 2007, 56]; «я без меня самого – не без меня, а без меня самого – я разделяю, выделяю из него как из себя самого содержание» [Друскин 2004, 544]), все вопросительные местоимения, особенно местоимение что («Однако кроме вопроса как? есть вопрос что?» [Булгаков 1999, 25]), отрицательное ничто и неопределенное нечто («“Нечто” и “ничто” слиты здесь раз и навсегда, и ни о каком их разъединении не может быть и речи» [Лосев 1999, 626]), а также определительное весь / всё («Но одно из определений души у Аристотеля: душа есть неким образом всё. Чувством и умом она “вбирает” всё» [Бибихин

2008, 347]; «Мир – это просто всё... Всё заслоняет мир» [Там же, 351-352]). Относительная частотность этих местоимений в философском тексте в целом выше, чем в научном: так, например, на 20 страниц работы «Вещь и имя» Лосева весь и все (всё) в И.п. в свободных сочетаниях встречаются 17 раз; в научной монографии (например [Николина 2009]) на 20 страниц – одно авторское свободное употребление, 5 – в поэтических цитатах, 2 – в цитатах из философских текстов (Лосева и Ахутина).

Отметим ряд особенностей местоимения я, характерных именно для философского текста. Для я как понятия характерно сочетание с третьим лицом – «я приходит к ты», а не «я прихожу к ты», а отношение к ты и я как к понятиям подчеркивается формой глагола во множественном числе: «границы эмпирического я разрываются Богом, я приходит к ты через Бога... В этой реализации и ты и я становятся личностями» [Друскин 2004, 318, 324].

Интересно, что я может определяться посессивом 1-го л. множ. ч.: «Наше я, хотя бы трансцендентально раздвинутое» [Соловьев 1990, Т.1, 822]; я, как и другие концептуализируемые местоимения, регулярно наделяется атрибутами, в том числе местоименными: «не думает тут о своем я... он приобретает для своего пустого я новое» [Там же]; «С особой ясностью предъявил это Лакан, показав, что собственное Я есть воображаемое построение» [Бадью 2009. Пер. М. Титовой]. Я сочетается со средним родом прилагательного или местоимения, однако, как уже было замечено, возможны семантически значимые комбинации среднего и мужского рода: «Каждое из этих двух “я” – один и тот же “я”» [Ванеев 1990, 86].

Несклоняемое я как понятие не соотносится с мы, но может сочетаться с прилагательными и глаголами во множественном числе: «С. Трубецкой решительно расходится с Александром Введенским, который выводил убеждение в реальности “чужих я” из требований морального сознания» [Зеньковский 1991, 97].

В ряде контекстов подчеркивается категория неодушевленности в я как понятии: «но чего “свойство” и “принадлежность”? Нужно сказать: “я”» [Шпет 1994, 63], но в других контекстах я, не переставая быть понятием, соотносится с категорией одушевленности, например через местоимение чье: «сознание есть не только сознание чего-нибудь, но и сознание чье, – не чье-нибудь, а именно чье, определено “общего Я”» [Там же, 97].

Маркером я как понятия может быть прописная буква, что является предметом лингвистической рефлексии Шпета: «он переходил к Я прописному, владыке, законодателю и собственнику всяческого сознания и всего сознаваемого» [Шпет 1994, 102]. Но необходимо учитывать, что прописная буква может маркировать не только я как понятие, но и я сакральное; в этих контекстах я приобретает свойства имени собственного. С другой стороны, Я, маркиро-

ванное прописной буквой, может иметь семантику понятия даже без согласования в среднем роде: «процесс, одной своею стороною разыгрывающийся в мире не-Я (материал знания), а другой стороною совершающийся в мире Я (внимание и сравнение)» [Лосский 1991, 85]. Тем не менее, я как понятие отличается большой вариативностью графического оформления в тексте; так, в тексте Шпета это может быть я со строчной буквы и без кавычек («сознание, принадлежащее только я» [Шпет 1994, 85]), Я с прописной без кавычек («так и об Я, как объекте, можно говорить не только в буквальном смысле» [Там же, 97]) или я со строчной буквы в кавычках и Я с прописной буквы в кавычках («с фихтевским пустопорожним “Я”? И что важнее всего, тем самым “я” Лосского» [Там же, 61]).

В местоименной поэтике философского текста оперирование с я может подразумевать взгляд на себя как объект и служит средством выражения саморефлексии; семантика этого я занимает, таким образом, промежуточное положение между я как обозначением философа и я как понятием, я при этом может терять все или некоторые формальные грамматические признаки я как понятия. Для таких текстов характерно неоднократное появление я в высказывании: «я должен перестать быть я» [Бибихин 2008, 51]; Дождь падает, как радуга блистая. // Минувший я (уже не «я», но «он») [Карсавин 1990, 290].

Оппозиция я как понятия и реального я говорящего или их совмещение можно считать основной моделью трансформации я в текстах XX в.: «Это Я везде и всегда со мною, что бы я ни делал и ни мыслил, как бы ни жил и ни умирал. И оно постоянно оно» [Лосев 1999, 440]. В совмещении понятия и реального я часто актуализируется оппозиция склоняемого и несклоняемого я. Интересный вариант нейтрализации этой оппозиции представляет текст Друскина: субстантивируется форма косвенного падежа мне и концептуализируется как понятие, но в то же время она соседствует с реальным мне: «Строго говоря, о своем уже утерянном невинном я я даже не могу сказать: я. Невинный еще не я, только мне: “сейчас-здесь мне”... Пусть я будет рефлексом утерянной невинности во мне, а я сам – грешник» [Друскин 2004, 41]. Важным средством поэтики я в варианте «я как понятие, совмещенное с реальным я говорящего», является также оппозиция по лицу (1 л. – 3 л.): «Нет, они – не Я. Моя надежда, мой страх, моя любовь, моя мысль, мое намерение суть мои, но они – не сам Я. Я их имеет, как ведро содержит в себе воду. Но ведро – не вода» [Лосев 1999, 439].

Местоимение 2-го лица в варианте Ты и металицо ты + Ты – одна из важных формул языка русских философских текстов XX в. Информация о социальном статусе референтов включается «в первую очередь в значение местоимений 2-го лица, которые во многих языках оказываются наиболее дифференцированными по соответствующей категории» [Арутюнова 1992, 198]. В оппозиции я – Вы и я – Ты прописная буква наделяет высказывания в сходных конс-

трукциях прямо противоположной семантикой социальной дистанции. Если Вы (по сравнению с ты) маркирует отстранение говорящего от адресата, то хотя и употребление формы Ты, как и Вы, связано с категорией «вежливость», т.е. адресат иерархически выше говорящего» [Плунгян 2003, 259], форма Ты (по сравнению с ты) – напротив, подразумевает близкую дистанцию между говорящим и адресатом: «экзистенциально ноуменальное бесстыдство – ответ Богу на Его вопрос мне: где ты? Я здесь, перед Тобой, нагой, каким Ты и создал меня» [Друскин 2004, 313]. Таким образом, форма Ты, несмотря на то, что может однозначно указывать на Бога, сохраняет очень многие особенности ты как личного местоимения и, устанавливая иерархию, тем не менее маркирует сокращение дистанции между говорящим и адресатом.

В ситуации совмещения ты + Ты один из референтов (ты) переменный, а другой (Ты) – постоянный. Невозможность трактовать Ты как ты с переменным референтом декларируется философским текстом: «Божество не может быть неким “ты”, многим из многих “ты”... образ бытия и обнаружения, выражающийся в “ты”, не есть признак Бога» [Франк 1990, 470]. Текст Друскина развертывает референтную оппозицию ты и Ты: ты соотносится с переменным референтом, а у Ты референт не может быть переменным: «Что значит мир? я – Ты – ты. Я – один, один и тот же, но не тот же самый. Ты для меня сейчас – одно ты и снова сейчас – другое ты... А Бог, то есть Ты?» [Друскин 2004, 316-317]. На соотношении постоянного и переменного референта строится местоименная поэтика целого ряда философских текстов. В языке философии ты-Ты – это своеобразная парадигма, которая реализуется в двух основных вариантах металица ты + Ты: ты, встроенное в Ты (Ты, содержащее ты) и ты, скрывающее (имплицитное) Ты (форма ты, обнаруживающая присутствие Ты): «Откровение “ты”» [Франк 1990, 347]. Наличие Ты в ты было заявлено еще Бубером; по мысли философа, в любом ты есть Ты. Этот тезис обуславливает написание всех ты в философском тексте Бубера как Ты с прописной буквы («Ты-Бог»): «наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты» [Бубер 1995, 18, пер. В. Рынкевича].

Ты также может функционировать в философских текстах как понятие, однако семантические свойства я и ты при концептуализации местоимений как понятий несимметричны: ты (и тем более Ты), в отличие от я, никогда не превращается до конца в понятие или в объект, всегда сохраняет семантизированную прагматику живого отношения и соотносится с коммуникацией, пусть и концептуализированной; не происходит полной утраты или даже может актуализироваться ситуация обращения. Многие философские тексты XX в., рассматривая ты как понятие, декларируют возможность и необходимость наличия в ты Ты. У Друскина: «Если же мать видит в ребенке будущее ты, сотворенное

по образу и как подобие Божье» [Друскин 2004, 322].

Философские тексты осмысляют семантику Ты как принципиально незаменимое Ты. Необходимость сопряжения, соотнесения формы «ты» со второй, а не с третьей формой глагола, декларируется самим философским текстом: «то, что мы зовем “я”... неосуществимо без... связи с тем, что зовется “ты”, – с соотносительно иной формой “еси” (“Bist-Form”))» [Франк 1990, 335]. Однако тот же философский текст в своем конкретном развертывании формы ты все-таки соотносит ты и с третьим лицом, то есть как с понятием: «К этому присоединяется еще то, что “ты” означает нечто совсем иное и гораздо большее, чем “чужое сознание”» [Там же, 350]. Франк декларирует, что истинное ты всегда коммуникативно, т.е. не может превращаться в объект, даже если согласуется с третьим лицом. Хотя в следующем высказывании философ говорит о ты как о понятии, он сначала утверждает, что «“ты” не есть предмет познания», а потом оговаривается: «Оно “дает нам знать о себе”»: «“ты” не есть предмет познания – ни отвлеченного познания в понятиях... Оно “дает нам знать о себе”, затрагивая нас, “проникая” в нас, вступая в общение с нами» [Там же, 352]. В религиозно-философской словесности любые конструкции с Ты («Ты» Бога) осмысляются как некая коммуникативная ситуация с всегда присутствующим адресатом, что находит объяснение в мысли Франка: «Говорить о Боге в третьем лице... собственно кощунство: ибо это предполагает, что Бог отсутствует, не слышит меня, не обращен на меня, а есть нечто предметно сущее» [Там же, 468]. Форма ты, кодирующая Ты, ты-посредник, может выступать как обращение к любому сущностному адресату в философском тексте.

7. Несклоняемость местоимений.

Характерной чертой грамматики основных концептуализируемых в философских текстах местоимений можно считать их несклоняемость: «точка в мировом всё и существует только в предположении этого всё» [Булгаков 1999, 67]; «В Ареопагитиках... человек... теряет всякое различие и погружен в абсолютное ничто» [Лосев 1999, 493]. Самым характерным несклоняемым местоимением является местоимение я как понятие: «предвзятые учения между я и миром» [Шпет 1994, 61]. Особенно легко местоимения концептуализируются и превращаются в несклоняемые в заглавиях философских текстов: «Бытие “мы”» [Франк 1990, 607]; «Философия Мы» [Мотрошилова 2006, 314]. В посессивах несклоняемых местоимений для философских и поэтических текстов правильней усматривать некий номинативно-генитивный синкретизм. Номинативно-генитивные синкретические конструкции являются нормативными для философского текста: «Это и есть ноуменальная реализация ты, то есть преодоление солипсизма» [Друскин 2004, 324]. Несклоняемое ты легко включается и в конструкцию с синкретическим именительным и винительным:

«Если я вижу в ты боль его бытия» [Там же, 324]. Несклоняемое Ты в позиции объекта в аккузативе (принимать Ты) редуцирует значение переходности: «Мы можем давать и принимать Ты» [Бубер 1995, 18, пер. В. Рынкевича]. На основании совпадения форм номинатива и аккузатива, или в философских текстах номинатива и других падежных форм, возможно, удобнее говорить не о несклоняемости, а о сохранении формы и некоторой семантики номинатива.

Семантика номинатива сохраняется и в составе предложных конструкций: «оно открыто для Ты и ты, оно уже есть я – Ты – ты» [Друскин 2004, 317]. Разница семантики падежей особенно видна в падежных оппозициях: несклоняемое ты (редуцирующее значение объекта) противопоставлено склоняемому к себе самому: «Но в отношении к ты и в отношении к себе самому естественная установка поверхностная и несерьезная» [Там же, 325].

Конструкции с трансформацией дательного падежа получают дополнительную семантическую нагрузку в религиозно-философском тексте: «Единственная прямая речь, возможная и уместная в отношении Святыни, есть речь не о ней, а к ней» [Франк 1990, 451]. Номинативом подчеркивается абсолютность отношения, а дательным – направленность, обращенность отношения: «никакого готового “я” вообще не существует... до отношения к “ты”» [Там же, 348]. В языке философии конструкция типа к ты или к Ты потенциально наделена исключительной выразительностью в двух основных грамматических планах: во-первых, благодаря неутрачиваемой семантике падежа концептуализируется обращенность; во-вторых, номинатив вместо дательного подчеркивает онтологическую сущность имени. Возникает обращенное отношение, но это отношение не релятивное, а сущностное: «Религиозно это легче совершить в ноуменальной любви к ты; в серьезном, а не душевно-чувствительном отношении к ты открывается мне абсолютность этого отношения» [Друскин 2004, 327]; «Но и тот, кто презирает Имя и мнит себя безбожным, когда он самоотверженно, всем своим существом обращается к Ты своей жизни, как к Ты, которое не ограничить другими, он обращается к Богу» [Бубер 1995, 58, пер. В. Рынкевича]. Семантика дательного падежа в конструкциях с несклоняемым я в философском тексте может передаваться лексически словом принадлежность или принадлежащее и не реализовывать тех потенциалов, которые заложены в конструкциях с несклоняемым ты: «сознание, принадлежащее только я» [Шпет 1994, 85].

Как и для я, определяющими характеристиками функционирования местоимения ничто в языке философии можно считать превращение ничто в понятие и, как следствие, его несклоняемость: «обращать все к изначальному ничто» [Булгаков 1994, 124]; «но не чистым ничто» [Кожев 2003, 212, 213]; «Мы руками, чем можно, загораживаемся от ничто, чтобы его не видеть» [Бибихин 2008, 331]; «нашего соседства с ничто» [Бибихин 2007, 369].

Семантика положительного ничто раскрывается, в частности, через проти-

вопоставление склоняемого ничто и несклоняемого ничто: «Он не имел пред собою ничего кроме ничто» [Булгаков 1994, 125]; причем именительный трактуется как положительное ничто, а косвенный падеж (чаще всего Р.п.) – как отрицание: «род людской предпочитает желать ничто желанию ничего не желать. Сохраним за этой волей к небытию... имя нигилизма» [Бадью 2006, 50, пер. В. Лапицкого]. Противопоставление склоняемости-несклоняемости грамматически читается так: склоняемое отрицательное местоимение – это отрицательное местоимение, а принципиально подчеркиваемое несклоняемое местоимение – как снятие отрицания или положительное отрицание; в то же время, как и в описанной поэтике несклоняемого ты, параллельно реализуется антитеза объектности-необъектности: «Поэтому совершенное называется Ничто: так как не существует ничего ему равного» [Булгаков 1994, 123].

8. Особенности грамматики отрицания.

Рефлексия русских философов XX в. над задачами отрицания подразумевает, что «отрицательность, как таковая, может иметь различную энергию и разное происхождение и смысл» [Булгаков 1994, 130].

Одной из задач положительного отрицания в философском тексте является выражение семантики неизвестного, «которое никоим образом не может и не должно быть сведено к известному» [Шестов 2001, 332], семантика неизвестного не полагается как простое отрицание или противоположность известного, а обладает собственной положительной семантикой, не исключающей (включающей) семантику отрицания.

На первый план, таким образом, выдвигается развитие семантики и форм онтологического отрицания, положительного отрицания, апофатического отрицания («Бог, как знает как Его “отрицательное богословие”, – Абсолютное НЕ, совершенно трансцендентен миру и ко всякому бытию, но, как Бог, Он соотносителен миру, причастен бытию, есть» [Булгаков 1994, 172]) и скользящего отрицания. Таким образом, проблема осознания особого статуса семантики отрицания неизбежно влечет за собой рефлексии над конвенциональными формами отрицания: «Для преодоления отрицания мы сами воспользовались отрицанием – тем самым началом, которое мы хотели преодолеть» [Франк 1990, 295]. Франк тем самым постулирует необходимость особых отрицательных форм как средства выражения преодоления отрицания или как средства выражения положительного отрицания. Задача состоит в том, чтобы найти такую форму, которая «сохранит положительный онтологический смысл, положительную ценность отрицания» [Там же, 299]. Требование онтологичности

отрицания сочетается с требованием живого (экзистенциального) отрицания: «Но отрицание в данном случае не чисто логическое отрицание (конституирующее простое “отличие” одного от другого), а отрицание живое – отвержение, отталкивание, самозащита, охрана себя от вторжения чего-нибудь извне» [Там же, 357].

Для языка русской философии XX в. характерны концептуализация отрицания, в частности концептуализация не- как самостоятельного понятия, поиск дополнительных форм отрицания, а также актуализация способов выдвижения отрицания в сильную позицию.

Основным механизмом концептуализации не является его абсолютное употребление и субстантивация: «это “не” направлено здесь на само “не”» [Франк 1990, 292]; «голое НЕ», «вечное НЕ» (С. Булгаков); «Тому НЕ, к которому ведет его отрицательно богословие и мистика, сопутствует ДА религии» [Булгаков 1994, 110]; «я постигаю свое “не” как свое небытие» [Карсавин 1990, 260]. К распространенным графическим средствам концептуализации не следует отнести курсив («Душа человека может испытывать и фактически испытывает многое не чувственное» [Ильин 2007, 5]; «Откуда мы черпаем свое право не задаваться подобными вопросами?» [Михайлов 2006, 300]) и написание НЕ прописными буквами (или с прописной буквы): «Трансцендентность Божества можно выразить одинаково как чрез НЕ-что, так и через НЕ-кто» [Булгаков 1994, 91]. В философских текстах возможна концептуализация и предикатного не, что регулярно сопровождается графическими средствами: «Оно есть НЕ-кто и НЕ-что, а потому и вообще НЕ-есть» (С. Булгаков).

Развитая модель дефисного отрицания не- с регулярным появлением дополнительного ударения на форманте не- позволяет расшатать семантику прямого отрицания, маркировать онтологизм отрицания и концептуализировать сам формант не-. Термин не-я получил статус общепhilosophического термина, вошедшего в язык; на его основе в философских текстах создаются множественные отместоименные поэтико-философские концепты, варьирующие термин семантически и графически. Термин не-я воспринимается общеупотребительным языком как характерный философский термин, однако сами философские тексты интерпретируют этот исторический фихтевский термин неоднозначно, что сказывается на его вариативном написании даже в философских словарях и энциклопедиях. Сравним: «Фихте... вместе с самосознанием “я есть” полагает его противоположность не Я. Таким образом, в самом Я заключено не Я, а в глубинах абсолютного Я коренится тождество эмпирического Я и не Я» [СФТ 2007, 715] и «Основанием опыта является для Фихте Я, его единство, что выражается им в трех основоположениях: “Я полагает Я”; “Я противопоставляет себя не-Я”; “Я противопоставляет себя в Я не-Я”» [Философия 2006, 934]. Оригинальные философские тексты XX в., в свою очередь, переосмыслиют

термин не-я: не-я как авторский термин может эксплицироваться автором как нечто отличное от традиционного не-я, понимаемого как «все кроме меня» или не-я как «всё кроме меня» («Снятие границ между я и не-я, или непосредственное отождествление, – это только риторическая фигура» [Соловьев 1990, Т.1, 161]). Подобные задачи приходят к варьированию, написанию термина не-я, например авторское написание (без дефиса) терминов не я, не мое у Друскина: «помимо экстенсивного не я*, то есть ты, есть еще и интенсивное не я, то есть мое прошлое» [Друскин 2004, 324]; или в современном тексте: «За последним можно предположить еще и другого субъекта (“не-Я” или “ты”), создавшего его и наделившего собственным смыслом» [Гутнер 1999, 262]. На основании переосмысления термина не-я создаются сложные термины «не-мое я» [Франк 1990, 363].

К числу распространенных отрицательных философских терминов необходимо также отнести не-вещь («вещь не есть не-вещь» [Лосев 1999, 425]), не-бытие («логос сущности есть смысловое становление инобытия сущности, являющееся подвижной сплошностью взаимо-проникнутых моментов не-бытия как смысла» [Лосев 1999, 119]). Самым распространенным отрицательным дефисным термином для русских философских текстов является термин не-сущее, встречающийся у большинства философов: «они – бескровные призраки, не имеющие действительности, – не личности, а лишь рассудочные тени личностей, т.е. не-сущие вещи. Это – шеол, царство смерти»» [Флоренский 1990, Т.1, 28].

Семантика скользящего отрицания представляется развитием семантики отрицания как динамического выражения присутствия утверждения в отрицании и отрицания в утверждении, или передачи семантики постоянно убывающего и прибывающего отрицания и утверждения: «не-покой», «не становление» (А. Лосев); «последовательное не-самоутверждение» (Г. Батищев); «додумывает и придумывает именно там, где он не-до-внял предмету» (И. Ильин). Способом актуализации семантики скользящего отрицания являются конструкции со «средним термином» (быть не быть). Формулу «быть не быть» можно считать одним из характерных примеров реализации более общей формулы «среднего члена» (альтернативный вариант названия – формула «среднего термина»), выражающей семантику скользящего отрицания. В роли «среднего члена» («среднего термина») в этом случае выступает само отрицание, в формуле «быть не быть» выраженное словом-морфемой не. Формула Подороги концептуализирует и терминологизирует конструкцию со «средним термином» в интерадвербиальной позиции: «Вдруг зачеркивает то, что ожидается, что мы готовы принять за время жизни; обрывает ход действительностей, этих неопределенных и автоматических не-вдруг. Как в присказке: “Вдруг, да не вдруг!”. Пара вдруг-не-вдруг и образует структуру случая в литературе Достоевского»

[Подорога 2006, 593].

Семантика скользящего отрицания актуализируется в вариациях форманта недо-; характерна попытка совместить значение отрицания у слов, начинающихся с префикса до со значением неполной предельности префикса недо: «недостижимое достигается именно через посредство его недостижения» [Франк 1990, 465]. Последнее синкретическое значение активно развивается философскими текстами и приводит к созданию специальной философской лексики (недомыслимость, недоопределенность). Термин недомыслимый, предложенный Булгаковым: «Попытка во чтобы то ни стало осилить рационально недомыслимую тайну Божества в мире, сделать ее понятной неизбежно ведет либо к противоречиям, либо же к явному упрощению», «Недомыслимость и неизреченность содержания религиозно-мистического опыта» [Булгаков 1994, 172, 110], активно функционирует в философских текстах XX – XXI в.: «Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг – все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества» [Мотрошилова 2006, 190]. В то же время философские тексты конца XX в. стремятся к атомизации формантов и обособлению семантики каждого форманта, что приводит к несколько громоздким вариациям темы недо: «Утыкаясь в марксизм, до-не-пост-марксистская мысль замирала» [Автономова 1999, 19].

Чрезвычайно интересной представляется также попытка выявить в форме есть некоторую отрицательную семантику, что оправдывается, в частности, происхождением отрицательной формы несть от отрицательной частицы с экзистенциальным маркером (несть < не-сть) [Красухин 2007]: «Две природы: в одной – что есть, то только и есть, и есть только то, что есть. Тогда не есть» [Друскин 2004, 512].

Способами актуализации семантики скользящего отрицания являются также метаграфические средства, взаимодействие форм есть и нет в тексте, трансформация ничто и ничего в конструкциях, содержащих колеблющийся объем отрицания, поиск дополнительных формантов, которые могут взять на себя задачу передачи усложненной семантики отрицания (ме- и а-). Формант ме не выделяется традиционным русским словообразованием, но эксплицируется в философском тексте при анализе не как необходимая градация отрицания, существующая в греческом языке (и, соответственно, в греческой философской терминологии). Так, Булгаков соотносит «μὴ» не с полным отрицанием бытия, что соотносилось бы с русским ничто, а с состоянием его невыявленности, что философ условно соотносит с нечто, понимая неточность соотношения отрицания ме с неопределенным местоимением; действительно, Ф. Шеллинг поясняет особенность «μὴ» французским словом néant – относительное ничто, в отличие от rien – чистое ничто [Schelling, 571]. Таким образом, более соответствующей

задачам скользящего отрицания в русском языке представляется другая формулировка Булгакова: «оно также может означать и отсутствие определения, неопределенность как состояние потенциальности, а не как принципиальную неопределимость, соответствуя греческому $\mu\eta$, которое в данном случае должно быть передано как еще не, или пока не, или же уже не» [Булгаков 1994, 130]. Тексты философа дают достаточно многочисленные примеры использования еще-не (реже уже-не) в значении греческого префикса « $\mu\eta$ »: «настоящее, которое всегда поглощается прошлым и устремляется в будущее, есть как бы не имеющая измерения точка, движущаяся в океане меонального бытия: полубытия прошедшего и будущего, – уже-не-бытия и еще-не-бытия» [Там же, 175].

Современный переводной теологический текст устойчиво трактует греческое « $\mu\eta$ » как потенциальность, как еще-не: «СМЫСЛ – это зеркало человека, не столько человека в его так- и теперь-бытии, сколько в его еще-не-бытии, в проекции его желаний. Смысл – это до-полнение, добавка к недостаточному, неудовлетворенному теперь-бытию. Он представляет то, ради-чего человек есть в качестве становящегося» [Хюбнер 2006, 43, перев. А. Демидова].

Формант а- в русских философских текстах обладает спецификой по отношению к общезыковой семантике, реализуя идею абсолютного (положительного) отрицания. Если конвенциональная система словообразования считает «префикс а-, синонимичным префиксам не- и без-, напр.: а-логический, а-логичный, а-моральный, а-нормальный, а-социальный, а-симметричный и т.д.» [Янко-Триницкая 2001, 314], то философские тексты настаивают на специфике семантики а по отношению к не: «Логос именно алогичен, но алогичность необязательно иррациональна» [Друскин 2000, 416]. Именно а точнее всего выражает идею абсолютного не, то есть апофатическую идею отрицательного богословия : «это НЕ есть отрицающее всякое высказывание $\acute{\alpha}$: $\acute{\alpha}\beta\iota\omicron\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\mu\omicron\rho\omicron\varsigma$ – не столько отрицание того или иного определения, сколько его отсутствие, выражение невыразимого» [Булгаков 1994, 92].

9. Трансформация субъектно-объектных отношений. Формы на ем/ им.

10. Синкретизм категорий и поиск новых грамматических форм. Грамматические парадигмы как способ создания понятий.

Для философского текста свойственно стремление найти адекватное словесное выражение новой категории, что может вести, во-первых, к осознанию нехватки существующих в русском языке грамматических форм для выражения этой категории; во-вторых, к особому вниманию к присутствующим в языке синкретическим грамматическим формам и, наконец, к созданию новых грамматических средств, компенсирующих отсутствие конвенциональных форм. Подобные задачи определяют одну из типологических особенностей грамма-

тики философского текста .

Франк эксплицирует нехватку в русском языке особой синкретической флексии мужского и среднего рода, которая бы нейтрализовала оппозицию Непостижимое и Непостижимый и выражала идею Бога и Божества одновременно, то есть смогла бы категориально передать всеобъемлющий и всеопределяющий характер «той реальности, которая здесь предносится нашей мысли»: «мы вынуждены делать выбор между одной из двух флексий, применяемых для обозначения двух привычных нам родов бытия» [Франк 1990, 485]. В другом контексте Франк осознает отсутствие глагольной синкретической формы, которая бы передавала «первичность» единства «есмь-есть»: «эта реальность все же не исчерпывается формой “я есмь”... Все слова здесь неизбежно остаются неподходящими» [Франк 1990, 286-287]. Неадекватность формы 3-го лица в высказываниях типа я есть комментируется философом: «Философы, говорящие о каком-то “я”, которое будто бы “есть”, уже в грамматической ложности предложения, в котором личное местоимение первого лица согласуется с глагольной формой третьего лица, обнаруживают неадекватность своей мысли самой реальности» [Франк 1990, 349]. С этой точки зрения идеально было бы иметь некую синкретическую форму, совмещающую формы есть и есмь, но так как такая форма отсутствует, философский текст пытается, употребляя форму есть по отношению к я, восстановить непрямыми вербальными средствами утрачиваемую при этом форму есмь. Например: мое я есть и др.

Среди форм, имеющих в некоторых других языках и отсутствующих в русском, философский текст ощущает нехватку формы множественного числа среднего рода, особенно в переводах теологических текстов: «Фома разделил “Сумму” на три части. Первая – “Summa naturalis”, она называется так потому, что повествует о природах вещей: прежде всего, о сущности Бога, а затем – о сотворенных вещах» [Грабманн 2007, 152, пер. А. Апполонова]; частично, но не полностью, это отсутствие компенсируется субстантивированными прилагательными и причастиями среднего рода в единственном числе: «Они научили нас различать мыслящее и разумное. Разумное – не значит мыслящее» [Гиренок 2008, 7].

В текстах экзистенциальной философии особо остро ощущается недостаток инфинитива, омонимичного существительному аналогично немецкому Sein, то есть формы, способной выразить быть и бытие одновременно; «Кто обнаруживает себя под именем “быть”? Это имя не лишено двусмысленности. Идет ли речь о существительном или глаголе?» [Левинас 2006, 183, пер. И. Полещук]. Особой языковой проблемой, которая ставится философским текстом по отношению к понятию бытие, является проблема глагольности в понятии бытие или, точнее, проблема передачи глагольности именем, не утрачивающим при этом своего номинативного потенциала. В герметичном абстрактном русском

существительном бытие как философском термине философам не хватает именно глагольности. Немецкое *sein-Sein* – это одновременно и инфинитив, и существительное, что непереводимо не только на русский, но и, например, на английский язык (ср. англ. *be* и *being*). Косвенно эта проблема ставится, в частности в русской философии, Булгаковым в связи с попыткой ввести семантику времени в понятие бытие. Попытка связана с идеей совмещения в сознании «вечности и временности своего бытия» [Булгаков 1994, 175]; таким образом, время представляется как бывание, актуальный синтез бытия и небытия. Булгаков при этом пользуется терминами «полубытие прошедшего и будущего» – «уже-не-бытие» и «еще-не-бытие» [Там же]. Левинас, говоря о глаголе *sein* (быть) и существительном *Sein* (бытие) у Хайдеггера, отмечает: «наиболее необычное, что привнес Хайдеггер, – новое звучание глагола быть: а именно его глагольное звучание, Быть: не то, что есть, но глагол, “акт” бытия (В немецком языке легко устанавливается различие между *Sein* и *Seiendes*, и последнее слово не имеет для [немецкого] языка варварского звучания французского слова сущее (*étant*), которое по этой причине первые французские переводчики заключали в кавычки)» [Левинас 2006, 196, пер. Н. Крыловой]. Именно развитие в понятии бытие семантики глагольности во многом определило последующую историю этого понятия, например, Карсавин гипостазировал личные и временные формы глагола быть: В тебе все есть, что будет и что было. // Во мне нет «будет», «были» ж побледили [Карсавин 1990, 276].

С другой стороны, внимание к существующим синкретическим формам как средствам выражения новой понятийности определяет задачу семантической мотивации таких явлений, как предложно-префиксальный синкретизм или синкретизм падежных форм местоимений. Семантизация синкретических форм в философском тексте способствует выявлению потенциальности в языке.

Для философских текстов характерно переосмысление семантики существующих форм как поиск форм, выражающих новые субъектно-объектные отношения: так, например, Франк видит в самостоятельном употреблении формы *есмь* без местоимения *я* возможность «обозначения формы бытия, данной в лице непосредственного самобытия» [Франк 1990, 347]; подобными же причинами объясняется особое внимание философского текста XX в. к таким формам, как страдательное причастие настоящего времени: «Свет сущности, заставляющий видеть, – видим ли он?.. свет оказывается светом в свете» [Левинас 2006, 193, пер. И. Полещук]. Семантика слияния познающего субъекта, познаваемого объекта и познавательной функции, возможно, требует создания новой грамматической категории или мотивацию существующего синкретизма, например энантиосемии генитивных конструкций: «“Чем успешнее идет то обобщение и углубление, к которому мысль направлена словом <смело поправим: еще раньше слова была «объективация», схватывание цельности, в

обоих смыслах генитива, цельность охватила человека, цельность была схвачена как таковая» [Бибихин 2008, 159].

Особенностью философского текста является присутствие в нем эксплицированных грамматических парадигм разного характера. Грамматические парадигмы являются типичным для философского текста средством репрезентации понятия, причем самыми частотными являются местоименные парадигмы: «Пусть снова будет что, чего, в чем и кто. – Что. Что – мое и сопровождаемое» [Друскин 2004, 521].

Грамматические парадигмы представляются как некая целостность, которая может получать оформление (например дефисную форму), что представляет собой удобное средство выражения философской семантики, компенсирующее отсутствие конвенциональных синкретических форм: «жизнь воскресающая-воскресшая», «я-совершенный всегда есть чрез “был-буду”, чрез свою смерть, и всегда усовершеншаю-усовершеншал в себе себя-несовершенного» [Карсавин 1990, 253, 258].

Для выражения единого философского понятия философский текст активно привлекает грамматические парадигмы: падежные, предложно-падежные, видовые глагольные, родовые, временные, лица и др.: «“иное” есть... некая бесформенная материя, вроде воды или глины, “из” которой, “в” которой и “на” которой отпечатываются те или иные формы» [Лосев 1999, 61]; «Личность созерцает свою малость, довлеющее себе особенное занимается своим Мое: мой род, моя раса, мое творчество, мой гений» [Бубер 1995, 52, пер. В. Рынкевича].

В ряде случаев грамматическая парадигма принимает вид эксплицированно-го установления философом тождественных отношений между формами: «означает, что он силой вынудил (это то же самое, что “был вынужден силой”)» [Бадью 2004, 120, пер. Д. Скопина]. В философском тексте схожей с грамматическими парадигмами функциональной семантикой обладают двучленные парадигмы словообразовательных дуплетов: «характерное настаивание на видимости, видности того, что действительно» [Бибихин 2008, 327].

Регулярным видом грамматической парадигмы являются частеречные парадигмы. Часто встречающаяся двучленная частеречная парадигма – это сочетание абстрактного существительного с субстантивированным причастием или прилагательным: «От существования к существующему» [Ямпольская 2006, 14]; но не менее частотны трехчленные частеречные парадигмы: «Она всегда и везде отлична от всего прочего, но эта отличность пребывает в ней сплошно и непрерывно, т.е. без отличия в ней одного момента от другого» [Лосев 1999, 464]. В философском тексте среди грамматических парадигм встречаются как парадигмы, представленные в виде двучленной оппозиции, так и неполные, «достроенные» или комбинированные (смешанные) парадигмы, например частеречные и предложно-падежные: «Можно было бы подумать, что этот мо-

мент “моего”, “ко мне”, “со мной” уже предполагает понятие “я”» [Франк 1990, 347]. «Акт жизни до рассуждения о нем независим от меня, рассуждающего, но не от меня, определяемого как “мне”» [Друскин 2004, 550] – это актуализация неполной комбинированной падежной и предложно-падежной местоименной парадигмы (от меня – мне выступает как единое понятие).

Пример из Булгакова представляет собой актуализацию двучленной достроенной грамматической парадигмы, где один из членов реализует потенциальное управление (думаю которое), а другой – окказиональное (думаю которым): «Но слово, которое я думаю или которым думаю, хотя и не произношу, которого никто не знает кроме меня, которое остается в недрах души моей?» [Булгаков 1999, 13]. Подобная падежная грамматическая парадигма, основанная на мотивации семантики управления, подразумевает эффективную трансформацию субъектно-объектных отношений.

Философский текст может соотносить два понятия, избегая при этом прямого грамматического согласования, например, мы говорим «моя душа» – то есть обязательно согласование в роде, однако при концептуализации парадигмы «мой – моя – моё» как «моё», концепт «моё», субстантивированное местоимение среднего рода может относиться к слову «душа», хотя, справедливости ради, надо отметить, что только при дистантном употреблении в тексте: «Если я говорю: мое тело, это значит: тело, подчиненное моей душе, тело, ощущаемое моей душой. И даже говоря: мой дом или мой мир, я всегда говорю только одно: моя душа. Мое – это слово, которое применяется прежде всего к душе и отсюда уже в переносном смысле ко всему другому» [Друскин 2004, 458].

11. Концептуализация грамматических терминов как отражение грамматической рефлексии.

Необходимо отметить, что целый ряд больших философов, как европейских, так и русских, отличался исключительной филологической одаренностью: «Вл. Соловьев сказал о Ницше, что он был не сверхчеловеком, а сверхфилологом» [Бердяев 1994, Т.2, 389]. Большая часть уже отмеченных типологических грамматических особенностей языка русских философских текстов свидетельствует о характерной для русской философии грамматической рефлексии философов, часто направленной на онтологическое переосмысление грамматических категорий: «Хотя различие между глаголом и прилагательным грамматически очень существенно, но онтологически оно ничтожно и даже вовсе отсутствует» [Булгаков 1999, 88]. Булгаков, комментируя в работе «Два града» семантическую мотивированность категории времени библейского текста, отмечает, что грамматическое будущее по отношению к настоящему, прошлому и будущему времени выявляет закономерность, «в свете которой они изображаются как связанные звенья одной причинной цепи» [Булгаков 1911, 76]. С другой

стороны, концептуализация грамматического термина может быть ключевым для перевода философского текста: термин *présent* А. Бадью может трактоваться как настоящее, одновременно грамматическое настоящее и реальность («искусство есть встреча с настоящим посредством предъявления средств искусственного»), что дает основание переводчику связать основное понятие с грамматическими особенностями текста: «Встреча с настоящим грамматически буквализована в том, что события века предъявлены в настоящем времени» [Титова 2009, 353].

Одной из основных характеристик философского текста является актуализация семантики грамматических категорий и наличие собственных средств, методов и задач концептуализации (новой семантической мотивации) грамматических терминов и категорий: «Язык разворачивается как тотальная стратегия нелица, где форма третьего лица выражает языковую сущность смерти» [Подорога 1995, 102].

В герменевтической традиции размышление над грамматической формой или употреблением также становится источником философской рефлексии: «не всегда могли бы сказать “мое”, а сказали бы “наше”... Мы говорим “Отче наш”, а не “Отче мой”... то что же здесь, значит, мое сознание?.. и в чисто личных высказываниях мы сплошь и рядом подразумеваем не себя только» [Шпет 1994, 109-110]. Грамматический термин личный (личное местоимение) одновременно читается и как философский (личное высказывание); подобный переход от называния грамматической категории через актуализацию ее семантики к философскому термину превращается в регулярный прием философского текста: «я и ты – личные местоимения; он – безлично: некто или, что может быть то же, – никто... теологический трактат, написанный для он, может быть написан даже атеистом» [Друскин 2004, 356]. Интересным примером совмещения философской концептуализации грамматической и теологической терминологии может служить также термин причастие.

Грамматическая рефлексия присутствует не только при поиске адекватных средств выражения философских понятий и категорий, но и может быть направлена на адресата, то есть носить «методический» характер: так, например, Друскин предупреждает читателя о том, что при «чтении трактата надо очень внимательно относиться к грамматическим различиям слов – существительного, прилагательного и наречия, например: “абсолютное” как существительное и как прилагательное, “абсолютное” и “абсолютное отраженное”, “абсолютное” и “абсолютно”» [Там же, 484].

VI. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА.

1. Суггестивность.

Традиционно считается, что термин суггестивность был введен А. Веселовским (1893), и с тех пор трактуется в основном как внушение, подсказывание или действенность (текста), прежде всего внушение и подсказывание определенного настроения; несмотря на свою убедительность, этот термин принадлежит к наиболее трудноопределяемым (благодаря специфике самого феномена, его семантику невозможно определить чисто логическими методами). Однако немаловажным фактом является то, что свойство суггестивности, присущее уже древним философским текстам, вызывало интерес не только у поэтов, но и у философов. Так, Подорога отмечает, что «огромное значение Ницше придавал физиологии суггестивного воздействия слова, говоря о “психомоторной индукции”, “трансфузии”, “опьянении” воспринимающих тел» [Подорога 1995, 231]. Обычно утверждается, что суггестивность не выражена вербально: «под суггестивностью (или суггестивными компонентами) литературного художественного произведения принято понимать элементы вербально не выраженного внушаемого поэтического настроения» [Ягустин 1983, 127]. Эта мысль нуждается в уточнении – под невербальностью, скорее всего, имеется в виду, что она не эксплицирована лексически (не выражена лексическими значениями слов на уровне отдельных единиц или их конвенционального синтаксического построения, а также номинацией самого внушаемого чувства, настроения). Однако суггестивность выражается вербально на уровне целого текста, кроме того, она связана с понятием внутренней формы слова и с понятием «живого слова»: «Слова, которые мы усвоили в детстве, нам более вняты, легче суггестивны, чем равнозначные им, либо синонимы, с которыми мы освоились лишь позднее» [Веселовский 1997, 88]. Суггестивность также находит выражение в определенных сегментах текста, представляющих собой в большей или меньшей степени единые фоносемантические комплексы: «Не словами, а звуковыми пятнами, еще не расчленившимися, отвечаю бытию... Иногда поэт или философ прикрывает эти пятна какими-нибудь словами» [Бибихин 2008, 77]. Эти фоносемантические комплексы можно косвенно сопоставить с детским лепетом, бормотанием, заумью, отсюда неслучайны глаголы бормотать, лепетать, употребляемые самими философами по отношению к языку философского и религиозно-философского текста; так, Франк осмысляет слова св. Григория Великого по отношению к философии: «“*balbutiundo ut possumus excelsa Dei resonamus*” – лепеча, как можем, мы даем отзвук превосходящих нас тайн Божества» [Франк 1990, 451]; «для Хайдеггера... свет открывает говорение не в меньшей степени, чем зрение, словно значения неотступно преследуют зримое, а зримое бормочет смысл» [Делез 1998, 145, пер. Е. Семиной]. Свойство суггестивности, таким образом, имея определенные основания в мистике, связывается и с магической функцией слова: «Пусть вы не верите в магию слова, которой полны все религии всех времен и народов. Но

невозможно все-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова» [Лосев 1999, 43]; однако точнее, видимо, считать суггестивность характеристикой текста или определенных сегментов текста, а не отдельного слова.

Приводя примеры суггестивного текста, необходимо иметь в виду, что в идеале демонстрация суггестивности требует больших по объему сегментов текста: «Мир есть сам или его нет, он такой, какой он один есть или никакой, он есть без моих усилий его устроить, устроенный мир все равно никогда меня не устроит, меня устроит только такой, который устроил не я, другой мне просто не нужен» [Бибихин 2008, 15]; «недостижимое достигается именно через посредство его недостижения. Мы достигаем его, потому что, сияя в бесконечной, недостижимой дали, оно просвечивает в ближайшей близости от нас» [Франк 1990, 465]; «Природа отличного, существуя повсюду как отличная от существующего, каждое особое делает не-существующим, почему и все вообще есть не-существующее, хотя опять-таки, приобщаясь к существующему, оно также и существует» [Лосев 1999, 99-100]; «В совершенстве, в “Умном мире” не может быть “неуясненной неясности”... Но в совершенстве есть “умная материя” как множество всеединства, как усовершенное несовершенство, как побежденный ад» [Карсавин 1990, 247].

Особенностью суггестивных отрезков философского текста является их двуплановость (двухуровневость): с одной стороны, максимальное нагнетание схожих и изоморфных элементов преследует цель максимальной точности проявления понятия, то есть призвано воссоздать логические (эйдетические) связи. Но такая прозрачность достигается только при напряженной реконструкции связей, в основном при многократном чтении этих отрезков текста, в то время как при однократном (или при неанализирующем) чтении текст выглядит непонятным. С другой стороны, максимальное нагнетание изоморфных элементов и приоритет импликации действует по принципу поэтического текста, как проявление внушаемого настроения, иными словами, те же самые элементы создают некое пространство, в котором призвана рождаться философская мысль (или даже философское настроение), увлекающая читателя. В крайнем выражении это свойство присутствует в философских текстах Хайдеггера, о стратегии суггестивности которого пишет Р. Сафрански : «Мгновения истинных чувств – ужаса, скуки, зова совести – должны быть разбужены в слушателях, чтобы могла заявить о себе неразрывно связанная с этими мгновениями “тайна присутствия” ... Философия должна “наколдовать”, “вызвать заклятием” тот феномен, толкованием которого она затем будет заниматься» [Сафрански 2002, 249, пер. Т. Баскаковой]. Лосев называет подобное свойство философского текста мистической музыкой и как признак этой мистической музыки выделяет частичную утрату словом своих границ: «где уже не слышно отдельных слов, но только слышен прибой и отбой некоего необъятного моря трансцендентнос-

ти» [Лосев 1999, 484].

Способами создания суггестивности нужно считать и такие вербальные характеристики текста, как его плотность, непрозрачность, герметизм, избыточность, разноуровневый изоморфизм, стремление к ритмизации.

Интересно, что в русском языке термин суггестивность паронимичен такой характеристике текста, как сгущение, сгущенный. Термин Потебни сгущение мысли [Потебня 1989, 160] развивается у Булгакова в смысле интенсивности слова и мысли [Булгаков 1999, 194], у Биbihина как способность мысли освободиться от конкретных образов и все равно опираться на слова [Биbihин 2008, 120-121], что может явиться основой воздействия текста. Это совпадение может, тем не менее, дать повод для сближения суггестивности как особенности воздействия философского текста и непосредственно языковых средств ее выражения, основным из которых, действительно, является сгущенность, плотность текста, обеспеченная сгущением мысли. Суггестивность определяет, таким образом, особую «тесноту» философского текста, которая может быть соотнесена с понятием тесноты стихотворного ряда [Тынянов 2007: 47-48].

Сгущение может пониматься как максимальная, предельная связность текста, по аналогии с заговором, молитвой: «Оказывается, что бытие для того, чтобы быть, должно быть окружено этим небытием» [Лосев 1999, 523]. Ритм философского текста (как целого текста, так и отдельных сегментов) является одним из мощных способов создания суггестивности: «Не совершая преступления против аксиом диалектического материализма, можно сказать, что материя постоянно обладает мышлением, постоянно мыслит самое себя. Это, конечно, не значит, что она в каждой своей частице в каждое мгновение обладает способностью мыслить и актуально мыслит... Она с необходимостью, заложенной в ее природе, постоянно рождает мыслящие существа, постоянно воспроизводит то там, то здесь орган мышления – мыслящий мозг» [Ильенков 1991, 415]. При чисто понятийной (содержательной) интерпретации философского текста недооценивается его суггестивность: «Порой текст его [Кьеркегора] толкуют слишком прямо, не замечая ритмической плотности письма» [Подорога 1995, 122].

2. Тавтологичность и антиномичность.

Плотность и суггестивность философского текста обеспечивается и такими его свойствами, как тавтологичность и антиномичность; однако функции тавтологии, в частности, текстообразующие, не исчерпываются задачей создания плотности текста, так же, как и суггестивность необязательно тавтологична. Философский текст активно разрабатывает семантику тавтологии, что традиционно связано с движением к чистому понятию, «созерцанию», которого можно достичь в «тавтологическом движении» рассудка [Гегель 2006, 84,

пер. Г. Шпета]: «смысловое становление мы получили как границу границы» [Лосев 1999, 625].

В русском философском тексте тавтологическое построение текста, унаследованное в том числе из теологии или классического религиозно-философского текста (например, у Ареопагита в трактате «О божественных именах»: «“Святое святых”, “Царь царей”, “Господин господ”, “Бог богов”» [Ареопагит 2008, 299, пер. Г. Прохорова]), служит интенсификации позиции имени и средством создания семантики отвлеченности: «образа образа» [Лосев 1999, 156]; «Диалектика есть дискурсия дискурсии»; «Он есть и сущность сущего... и форма в формах, как основа форм... и мудрость мудрствующих, и вообще все во всем» [Булгаков 1994, 88, 112]; «Буржуазный мир буржуазного мира – не космичен, это плохая бесконечность вражды» [Бердяев 1994, Т.1, 273]; «не может быть “сознания сознания”, – как, конечно, не может быть “движения движения”, “колебания колебания” и т.п.» [Шпет 1994, 99]. Таким образом, тавтологичность в философском тексте связана с его онтологизмом, и это свойство текста, в отличие от тавтологии в конвенциональной речи, нельзя характеризовать как «неоправданную избыточность выражения» [Ахманова 2007, 467]. В философском тексте можно найти и рефлексии о «родительном тавтологическом», выявляющую в самой модели принцип «оставить»: «Сказав “образ образов”, Потебня попадает, хочет или не хочет, в магнитное поле платоновско-аристотелевской мысли... мы не можем не вспомнить об “идее идей” (идее блага), об “эйдосе эйдосов”» [Бибихин 2008, 96]. С другой стороны, тавтологическая манифестация явственности, очевидности, бытийственности в XX в. подразумевает и связь тавтологии с экзистенциальностью; тавтологическая форма выражает семантику присутствия настоящего, что подразумевает присутствие (включенность) человека, но не в модели субъектно-объектных отношений: «главенство главного заключено в присутствии настоящего» [Левинас 2006, 185, пер. И. Полещук]. В философском языке возможны не только двоичные, но и троичные тавтологические структуры: «Попытка резюмировать смысл СМЫСЛА в Закрытых системах СМЫСЛА» [Хьюбнер 2006, 77, пер. А. Демидова]. Классической троичной тавтологией, во многом повлиявшей на мышление и стиль многих русских философов, в частности Лосева [Шталь 2008], является формула Кузанского «*non aliud est non aliud quam non aliud*», которая в переводе Лосева звучит как «неиное есть не иное чем неиное» [Кузанский 1980, 186, пер. А. Лосева]. Троичная структура, вводящая в тавтологию элемент парадоксальности как текста, так и мысли («максимальное равенство, ни для чего не иное и ни от чего не отличное, превосходит всякое понимание» [Кузанский 1979, 54, пер. В. Бибихина]), является, по Кузанскому, способом выражения семантики бесконечности или, с другой стороны, это «определение, которое все определяет и определяет самого себя» [Лосев 1999,

489]. В то же время троичную тавтологию Кузанского можно трактовать как языковую демонстрацию формулы Троицы средствами живого языка: единое в сущности и троичное в форме; таким образом, тавтологичность как особенность философского (религиозно-философского) текста находит теолого-грамматическое соответствие.

В то же время, если отнестись к философскому тексту замечание Е. Падучевой о том, что «один язык может иметь разные тавтологические конструкции с разным смыслом. Например, *Boys are boys* не то же, что *Boys will be boys*» [Падучева 2004, 196], то можно отметить, что философский текст разрабатывает не только семантику существующих в языке тавтологических конструкций, варьируя и модифицируя их («Бескорыстность нельзя: нельзя ради нельзя» [Друскин 2004, 308]; «Мы имеем только то что налицо. Налицо только то, что налицо» [Бибихин 2008, 313]), но и собственные тавтологические модели, которые затем могут перениматься поэтическим языком или даже общим языком.

Одна из основных тавтологических моделей философского текста – это модель «абстрактное N + V образованный от этого N» (или ее вариант «причастие + N»), причем, если в классических философских текстах и в их русских переводах компонентами этой модели являются узусальные имена и глаголы: «знание знает не только себя» [Гегель 2006, 433, пер. Г. Шпета]; «мыслится только мысль» [Франк 2006, 75]; «Отсюда возникает “верующая” вера» [Ильин 2007, 155]; «неведающему неведению» [Франк 1990, 328], то с середины XX в. отыменной глагол часто представляет собой потенциальное слово. Высказывание типа бытие бытийствует связано с попыткой наделить глагол большими, чем обычно, характеристиками имени, то есть обозначить глагол как предикцирование имени, не теряющее в этой своей ипостаси онтологичности: «звон тиши... тишит тем, что она носит мир и вещи в их сущности» [Хайдеггер 1991, 18, пер. Б. Маркова]. В отличие от модели «N + отыменной V», модель «V trans + отглагольное N» не обладает порождающей семантикой тавтологии, встречается в философских текстах сравнительно редко и преимущественно в иронических или публицистических контекстах: «Ни о каких “представлениях” у Аристотеля нет речи, он не видит никакой надобности, говоря о языке, нагромождать такие нагромождения» [Бибихин 2008, 179]; «Ризома политкорректности обессилила силу Франции» [Гиренок 2008, 228].

Бытие бытийствует не только вошло в философский обиход как идиома после Хайдеггера, но и способствовало распространению самой тавтологической модели. Так, у Франка встречается сама формула и по той же модели образуется, например, глагол божествует: «Бытие “бытийствует”, и в силу этого все остальное “есть”»; «Как бытие не “есть”, а “бытийствует”, так и Божество не есть, а “божествует”» [Франк 1990, 453, 454].

Таким образом, тавтология регулярно выступает в роли центрального элемента философского текста; высокая текстообразующая потенция тавтологии определяется ее семантической стратегией. Тавтология в философских текстах XX в. подразумевает стремление семантики слова выйти за пределы границ слова (границ формы), «выплеснуться из слова» и распространиться на сегмент текста или целый текст. Подобный механизм можно косвенно проиллюстрировать на примере картин Ф. Леже и Р. Дюфи, где цвет выходит за пределы формы. При этом в тавтологии, как и в этой живописи, не происходит уничтожение формы, а форма и семантика вступают в более сложные, чем в отношениях конвенционального синтаксиса, взаимоотношения.

Очень важно, что обособление семантики от единичной формы не ведет к «обобщению», то есть не извлекается «общий признак», семантика имени транспонируется целиком, только частично превращаясь в предикат; при этом семантика, продолжая быть принадлежностью отдельного слова (понятия), становится принадлежностью целого (мира, текста). В философском тексте этот механизм находит формальное выражение в тексте, например, тавтологии могут быть основаны на корневом повторе, а в последующем развитии динамической структуры текста они продуцируют создание различного типа подобиий, таких, как следующие корневые повторы, фоносемантические приемы, хиастические построения и т.д.

Тавтологическое построение текста может продуцировать и дальнейшие антиномии, например, в интерпретации известной темы Кьеркегора: «подлинный выбор никогда не бывает выбором того или другого, он бывает выбором выбирать, выбором между выбором и невыбором» [Бадью 2004, 21, пер. Д. Скопина] – в тексте Друскина соседствуют оксюморон (как репрезентация модифицированного неустранимого противоречия – антиномии) и тавтология: «выбирая невыбор, я уже выбрал, значит выбрал выбор» [Друскин 2004, 44]. Антиномичность философского текста функционально-семантически связана с тавтологией в плане привнесения парадоксальности в текст и создания плотности и суггестивности текста; кроме того, антиномичность находит сходные выражения в тексте, такие, как трансформированный корневой повтор, хиастические построения и др.: «верующее знание и знающую веру» [Ильин 2007, 61]; «Объект религии, Божество, есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное» [Булгаков 1994, 88]; «Непостижимое постигается через постижение его непостижимости» [Франк 1990, 559]. Антиномичность, являясь типологической особенностью русского философского текста, тем не менее, прослеживается с разной степенью интенсивности в текстах разных философов: характерно, например, утверждение антиномичности Флоренским: «рассудок имеет закал антиномический» [Флоренский 1990, Т.1 (1), 484]; антиномическое построение текста опреде-

ляется поиском адекватных средств выражения диалектического мышления: «любая категория сущности есть она и не она. И каждый из трех моментов есть он и не он» [Лосев 1999, 100]; «Смерть мыслящего духа становится тем самым его бессмертием» [Ильенков 1991, 435]; «исповедь бывает лживой искренностью или искренней ложью... Это тайна, данная каждому человеку, и как тайну ее можно открывать только скрывая и скрывать открывая» [Друскин 2000, 424], причем часто используются формы оксюморона: «провал настоящего, присутствие отсутствия» [Полещук 2006, 181]; «я прав вашей неправотой» [Бибихин 2008, 14-15]; «Меня интересует видение невидения... Я смотрел на себя, на пустой невидящий взгляд и увидел свое невидение... Кто же я, увидевший свое невидение?» [Друскин 2004, 51, 55].

3. Особый тип связности текста. Принципы цитирования.

При описании текста обычно учитываются как понятие связности, так и типы связи, характерные для тех или иных текстов, в том числе художественных [Гальперин 2007, Лукин 2005]. В.П. Григорьев, отмечая особенности связности в поэтическом тексте, утверждает, что она «не усиливает общезыковую связность, а преобразует ее, создавая новый тип организации текста» [Григорьев 2000, 710]. Подобное заключение можно сделать и о философском тексте, хотя связность в философском тексте обладает особенностями не только по отношению к общезыковой и по отношению к связности в научном тексте, но и к поэтической связности. Однако некоторые признаки связности по типу поэтической, в частности образование вертикальных связей, динамику семантики при неоднократном прочтении, подчеркнутый изоморфизм как тип связности, которые можно отметить и в философском тексте, только частично совпадают с поэтическим по задачам и средствам. С другой стороны, с проблемой связности философского текста соотносится и такое его свойство, как эллиптичность, которое с позиции формальной логики определяется как энтимематичность. Эта особенность философского текста освещается в философской работе А. Алексеева, справедливо утверждающего, что «энтимематичность философских рассуждений (т.е. “пропуск”, “нехватка” каких-либо посылок или заключений)» [Алексеев 2006, 15] создает трудности для логика.

«Возвещанная Ницше “смерть Бога” – это смерть классической философской книги» [Подорога 1995, 210]; действительно, стратегия текста русской философской словесности, формировавшейся в начале XX в. после Ницше, направлена на отказ от классических требований связности, выдвинутых Декартом, таких, как ясность, порядок изложения от простого к сложному, нумерация, имея в виду, что они превращают философский текст в предметное (объектное) изложение уже познанного заранее и препятствуют развитию философской мысли. Таким образом, когда говорится о связности, обычно, так

или иначе, имеется в виду линейность текста или линейное прочтение текста: «Связность... обусловлена линейностью компонентов текста, т.е. она синтагматична» [Бабенко 2004, 41], что особенно релевантно для научного текста. Однако в философском тексте XX в. очевидно стремление преодолеть картезианские традиции однозначной линейной связности компонентов текста и ставятся задачи установления иного типа связности, принцип, который образно демонстрирует высказывание Ч. Пирса: «Философское рассуждение должно быть не цепью, прочность которой не превышает прочности слабейшего звена, но канатом, волокна которого могут быть еще слабее – лишь бы они были достаточно многочисленны и плотно переплетены» (Философии следует подражать методам преуспевающих наук с тем, чтобы исходить исключительно из надежных предпосылок, которые могут быть подвергнуты внимательной проверке, и доверять скорее общей массе и многообразию аргументов, нежели убедительности какого-либо одного из них. Ее рассуждение должно образовывать не цепь, которая не сильнее слабейшего звена, но канат, чьи волокна могут быть также слабы, как и отдельные звенья цепи, но в совокупности они прочны при условии, что достаточно многочисленны и самым тесным образом связаны друг с другом) [Пирс 2000, 49-50, пер. К. Голубович?].

М.П. Котюрова считает широкое подчеркнутое выражение связности речи одной из определяющих черт научного стиля речи, при этом она выделяет специальные «конструкции связи», которые призваны выражать «логические отношения между высказываниями в научной речи» [Котюрова 1974, 10] и которые характерны, прежде всего, для научного текста. По отношению к философскому тексту непримиримую позицию борьбы с подобными конструкциями связи, призванными искусственно конструировать теоретическое высказывание и приводить его в систему, занимает Шестов, считавший, что строгая последовательность и непротиворечивость высказывания, обязательность «начал и концов» не могут считаться признаками философской мысли и философского текста. Русский философ выдвигает задачу установления принципиально иного типа связности по отношению к научному тексту, что подразумевает, прежде всего, избавление от метаслов и развернутых причинно-следственных построений: «А все “потому что”, заключительные “итак”, даже простые “и” и иные невинные союзы, посредством которых разрозненные добытые суждения связываются в “стройную” цепь размышления. – Боже, какими беспощадными тиранами оказались они! Я увидел, что так писать – для меня по крайней мере – невозможно» [Шестов 2001, 320]. Но и в целом в XX в. русский философский дискурс в своем построении ориентируется на противопоставление научному конвенциональному синтаксису; синтаксис философского текста становится менее кодифицированным, но и менее прозрачным.

Правильно (конвенционально) построенные доказательства отступают на

второй план, уступая место актуализации семантической мотивированности грамматических, словообразовательных, фонетических, текстовых и др. ресурсов языка. Эти изменения определяются также изменением взаимоотношений автора и адресата, точнее, переоценкой автором компетентности адресата: метод развернутых доказательств начинает восприниматься философами XX в. как метод для профанов. То, что адресат философского текста потенциально оценивается достаточно высоко, позволяет строить текст не на эксплицированной связности доказательств и последовательности рассуждений и примеров, а устанавливая многонаправленные нелинейные связи при помощи сложных повторов, тавтологичности, изоморфизма; в результате философский текст отстаивает свое право «быть трудным, непрозрачным», что очевидно, например, из оценки Подороги: «Гегелевское философское письмо с его редкой энергией выражения отличается явной “непрозрачностью” концептуальных элементов» [Подорога 1995, 220]. Новый тип связности, в том числе при помощи сложных взаимодействий ключевых слов и текста, частично определяет и суггестивные возможности текста.

Можно отметить определенную аналогию вводимых в философские тексты XX в. принципов поэтического языка с принципом анагогии. Анагогия – это первоначально богословский термин, означающий «духовное и мистическое осмысление текста Библии на основе религиозного опыта и боговидения самого интерпретатора» [СФТ 2007]. Внешняя неструктурированность, избыточность, кажущиеся оборванными связи являются признаками «непродуманного» (термин Хайдеггера) анагогичного философствования, то есть такого построения философского текста, которое избегает прямой вербализации «истин», что не значит отказа от истины. Построение текста позднего Хайдеггера, безусловно, оказало влияние на русские философские тексты конца XX в., однако следует заметить, что в русских философских текстах первой половины XX в. подобная тенденция, обусловленная реалистическим онтологизмом и экзистенциальностью, прослеживается уже отчетливо. Принцип анагогии роднит механизм связности философского и поэтического текстов: оба типа текста способны изолировать истину, не помещая ее в пространство вербализованных причинно-следственных и иных семантически определенных связей.

4. Корневой повтор как типологическая черта философского текста.

Для философского текста характерны эпитеты бытия с редупликацией корня быть: «Бог, как первичное и последнее, есть сверхбытийственное небытие» [Бердяев 1995, 214]; «бытийствующее небытие не может быть уловлено чувством» [Булгаков 1994, 205]; «бытийствующее внутри исполнения своего же бытия» [Мамардашвили 1992, 50].

Одним из типических приемов текстообразования и обеспечения связности

в философском тексте является корневой повтор. Традиционно повтор корневой морфемы рассматривается в рамках текстовых парадигм как стилистическое средство или даже как стилистическая ошибка, а также как «как стилистический прием выдвижения в стилистике декодирования» [Сулименко 2009, 47]. Многофункциональность корневого повтора в философском тексте определяется его ролью в создании связности, суггестивности текста, в репрезентации движения понятия. Корневой повтор обеспечивает и динамическую связь понятий в тексте; так, у Соловьева самообладающее мотивируется как самосохранение и в конечном итоге трактуется как сохранение самообладания: «дух есть бытие... вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственно своею силою, не переходя во внешность... Следовательно, самосохранение духа и есть прежде всего его самообладание» [Соловьев 1990, Т.1, 142-143]. Кроме того, корневой повтор реализует деривационный потенциал философского термина и связь этой потенции с текстообразующей функцией. Аналогичную корневому повтору текстообразующую функцию выполняет повтор слов, образованных по одной словообразовательной модели: «если бы не было никакой зависимости от “Другого”, то это означало бы нашу закованность в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря – невозможность свободного транса, свободного выхода в свободный простор Абсолютного... что есть свободная зависимость» [Вышеславцев 1994, 152]. Подобный повтор, как и корневой, можно соотнести с ролью вертикального контекста, например, ролью рифмы в стихотворном тексте, реализующей сверхсинтаксические отношения, связь на уровне текста.

Корневой повтор как особенность философского текста (отметим еще раз) пересекается с такими типологическими характеристиками грамматики философского текста, как частеречные и грамматические парадигмы и синкретизм грамматических категорий, поэтому целый ряд текстов, приведенных ранее, можно трактовать и как примеры корневого повтора. Рассмотренная выше семантика и текстообразующая потенция тавтологических моделей типа смысл смысла и особенно бытие бытийствует также может служить примером корневого повтора как обеспечивающего связность текста, однако явление корневого повтора нельзя описать только исходя из семантики тавтологии. Модель сочетания двух однокоренных абстрактных существительных предполагает, что одно из них (познание, основание) репрезентирует «идею», а второе (познанность, основательность) – совмещение «идеи» с предикатом, то есть акциденцию идеи: «познание – движение познанности, жизнь истины (жизнь-чрез-смерть), а не движение к истине извне ее» [Карсавин 1990, 268]; «Скрытым основанием метафизики XVII в. – основанием, основательность которого продумывалась затем в немецкой философии от Канта до Гуссерля, – была картезианская *cogitatio*» [Ахутин 2005, 605]. Аналогичные отношения

устанавливаются в деривационном корневом повторе «N – субстантивированное Adj»: «истинное предполагает саму истину» [Франк 1990, 441]. Корневой повтор является эффективным средством для подчеркивания динамики отвлеченного понятия, в частности градации: «И мотивом для разрыва с разрывом служит непрерывность» [Бадью 2006, 113, пер. В. Лапицкого]; «С другой стороны, оно [я] есть собственнейшее из собственных имен» [Булгаков 1999, 79]; «Разрыв актуальности мышления в “идее Бога” является пассивностью более пассивной, чем какая бы то ни была пассивность» [Левинас 2006, 212, пер. Н. Крыловой, Е. Бахтиной].

Корневые повторы различаются по количеству компонентов и их расположению в тексте: «все люди, сообщаясь, приобщаются к нему, но для меня, моя вот приобщенность к разуму под вопросом» [Бибихин 2008, 69]. Приведенный пример реализует смешанный деривационный (префиксально-суффиксальный) корневой повтор, который с точки зрения текста можно охарактеризовать как трехкомпонентный контактно-дистантный повтор. Дистантные повторы, в отличие от контактных, подразумевающих минимально два компонента, реализуют текстообразующую потенцию только при наличии минимально трех компонентов: «Саморазъединение “я” есть уже и его пространственность... Совершенное “я”, познавая себя, пространствует не только в смысле полного (до смерти!) саморазъединения... Следует говорить о “логическом пространстве”, т.е. логически пространствующем “я”, которое определяет и распределяет содержимые в себе понятия» [Карсавин 1990, 240, 241]; причем для философского текста второй половины XX в. характерны многокомпонентные (четырёх- и более) корневые повторы: «Человеческое существо с самого начала, до говорения, значительно, значимо, и слово в своей сути – не размен значимости на частные значения» [Бибихин 2008, 37]. Ряд ключевых философских лексем (мысль, бытие) обладают большой потенцией корневых повторов, что подтверждается многочисленными текстами разных авторов: «Мы не можем отмыслить мысль от слова и слово от мысли» [Булгаков 1999, 27]; «мыслится только мысль, и вне мысли нет ничего мыслимого» [Франк 2006, 75]; «высшая сущность Аристотеля – чистая актуальность, мыслящее себя мышление» [Гайденок 2003, 79].

5. Авторефлексивность, автореферентивность, предельность, антиавтоматизм восприятия философского текста.

Философский дискурс, в отличие от научного, это дискурс, находящийся в постоянных поисках своей закономерности; философ постоянно, в каждом тексте (каждым текстом) ставит вопрос о том, что есть философия, что такое философское понятие; более того, философ определяет, почему он называет себя философом, в отличие от химика, который не определяет в рамках специ-

ального научного текста, что такое химия и почему он называет себя химиком. Но философский дискурс находится и в непрекращающихся поисках своего языка; для философских текстов характерно не только осознание недостаточности конвенциональных языковых средств, но в них постоянно переосмысливаются и осознаются недостаточными типические формы выражения, выработанные предыдущими философскими текстами, в том числе собственными; в этом смысле есть основания для сближения философских текстов не просто с поэтическими, но с текстами авангардной поэзии. Это положение обуславливает свойство авторефлексивности философского текста.

Авторефлексивность философского текста, таким образом, является одним из оснований для сближения языка философии с языком поэзии, что также можно косвенно сформулировать через понятие автореферентивности. Знаменитую формулировку Якобсона «поэтической функции» как направленности на сообщение как таковое [Якобсон 1975] и ее дальнейшую интерпретацию в лингвопоэтике [Ревзина 1998] с равным основанием можно отнести к философским текстам. Так, Г. Гадамер, говоря об общности поэзии и философии, в сущности, высказывает мысль, сходную с якобсоновским соотношением референтивной и автореферентивной функции: «Поэзия как язык и философия в действительности имеют между собой что-то общее, что философ, в отличие от ученого, если говорит нечто, то, как и поэт, не отсылает при этом к чему-то существующему в другом месте, как отсылает к своему обеспечению в банке денежный знак. Когда мысль стремится к выражению, она остается у самой себя, облекая себя в слова, вербализуя себя» [Гадамер 1991, 146, пер. А. Яриной]. Плодотворной по отношению к характеристике философского текста представляется интерпретация Й. Ужаревича, трактующая поэтическую функцию не только в парадоксально-логическом плане, но и как свойство, присущее целому тексту, а не только его отдельным сегментам: «Поэтическая функция, понятая как качество, пронизывающее совокупное пространство текста, весь комплекс его выразительно-содержательных планов и компонентов, как будто свидетельствует о механизме, который в рамках целого сам себя может понять или определить как целое» [Ужаревич 1999, 623]. В то же время автореферентивность определяет и такие уже выделенные особенности, как этимологизация и терминологические изыскания философов, целый ряд признаков философского термина (таких, как, например, определяемость целым текстом, принцип «оставить»), грамматическая рефлексия, метаязыковая, внутрисловная рефлексия, фоносемантика и др. Философский текст регулярно продуцирует развернутую рефлексия над собственными кодами: «Но не чувств и душевности, а избыток над чувствами и душевностью... но в каждом отдельном случае душевного ты ясно видишь: это – недостаток, это – избыток, здесь больше недостатка, здесь избытка. Чего? Недостатка и избытка чего? Но духовный че-

ловек так не спросит» [Друскин 2004, 298].

Важной характеристикой философского текста является его предельность, которая подразумевает свойство неэксплицируемости (непересказываемости) философского текста; эти характеристики определяются установкой на целостность текста в ее идеальном понимании как предельной целостности и, как следствие, свойством неаддитивности. Философский текст, как уже было отмечено, плохо поддается операции редукции как изложению основной мысли, темы и т.д. или структурированию инварианта нескольких философских текстов. Несмотря на то, что философский текст не является поэтическим, его, как и поэзию, невозможно пересказать «своими словами». В отличие от научного текста, каждое новое обращение какого-либо философа к тексту другого философа будет новым, самостоятельным, философским текстом (а не пересказом), что отражается в принципе «оставить». Каждый философский текст предельно и самодостаточен, что в то же время не противоречит способности философского текста объединяться в циклы.

В отличие от научных, философские тексты антидескриптивны и антиобъяснительны. Семантика философских понятий, как уже было сказано, определяется длительностью целого текста, поэтому философские тексты самодостаточны в плане отказа от примеров; стремление обходиться без примеров объясняется принципом соотношения части и целого и желанием подчеркнуть красоту, целостность философской мысли. Философский текст в XX в. эволюционирует в сторону редукции экспликативных структур; так, высказывание Лосева свидетельствует о том, что язык философии, как и язык поэзии, стремится обходиться без примеров, что прямо противоположно научному языку: «Но акт полагания и схватывания самого самого отнюдь не есть чистая иррациональность. Повторяю: это совершенно специфический акт; и его нужно понимать так же непосредственно и без доказательств, как без доказательства мы соглашаемся на факт логического построения или чисто чувственного, животного ощущения» [Лосев 1999, 508-509], что подразумевает, с позиции адресата, задачу не эксплицировать текст, а понять его (в смысле схватывания).

Цитирование призвано не наделять философский текст признаком аддитивности, что отличает принципы цитирования в философском тексте от принятых в научном дискурсе [Прайс 1976, Маршакова 1998]. В философском тексте необязательны ссылка на страницу, заглавие работ, имя автора является комплементарным; основным методом осмысления чужой философской речи является принцип «оставить». Цитата в философском тексте регулярно не является дословной, может специально не маркироваться; фрагменты могут комбинироваться в произвольном порядке без указания на модификацию оригинального текста. Таким образом, не только эксплицитная маркированность, но и возможность верификации, которые представляются основными особен-

ностями цитаты в научном тексте [Баженова 2001; Котюрова 2005; Михайлова 1999], не являются приоритетом для философского текста, а режим цитирования определяется установкой на целостность текста.

Критерий понятности (как прозрачности текста) обязателен для научного текста и необязателен как для философского, так и для поэтического: «Философы мало заботились о том, чтобы мы их понимали» [Лосев 1999, 865]. К некоторым философским текстам, как и к поэтическим, в этом смысле могут быть приложимы определения трудный стиль, темный стиль и т.д. (Лосев называет стиль Плотина «трудным»), что еще более способствует неэксплицируемости философского текста, то есть передаче текста иными языковыми средствами, отличными от языковых средств, используемых самим философом. Понимание (схватывание) целостного философского текста требует усилия читателя; к философскому тексту можно отнести мысль Гадамера об опознавании ритма, заложенного в самом тексте: мы его различаем, если «активно ищем его, то есть совершаем усилие, чтобы различить ритм» [Гадамер 1991, 314, пер. М. Стафеецкой]. Философский текст, как и поэтический, активно отстаивает свое право быть трудным и непонятным для автоматического восприятия: «упрек в трудности и искусственной сложности, неизменно предъявляемый всякой оригинальной философской мысли и ее словесному выражению, по существу совершенно неправомерен... Проникновение в более глубокие связи реальности требует напряжения мысли, не всем доступного» [Франк 1990, 184].

Философский текст характеризуется напряженным антиавтоматизмом восприятия. Предельность философского текста (каждый философский текст нарушает предыдущую конвенцию) обуславливает невозможность подойти к восприятию текста исходя из каких-либо известных предварительных посылок, в том числе исходя из знакомства с другими философскими текстами. Вяч. Вс. Иванов в работе «Чет и нечет», сравнивая научный текст с детской речью, выделяет общие типологические свойства: в детских стихах, в отличие от взрослых, дети соединяют слова, для них еще бессмысленные, в грамматически правильные сочетания; научный текст характеризуется примерно теми же свойствами: «Серьезный научный текст... может характеризоваться грамматической правильностью при непонятности для большинства читателей значительного числа слов... Это создает удобные условия для спекуляции на псевдонаучности, а также для пародии <на научный текст>...» [Иванов 1998, 426]. Можно использовать мысль Иванова с обратным знаком, чтобы противопоставить функционирование слова в философском тексте слову в научном тексте и в детских стихах. В философском тексте «живое слово», расширяя (наращивая) семантический объем, тяготеет к появлению в позициях, в той или иной степени нарушающих кодифицированное построение текста (или грамматически аномальных по отношению к конвенциональным сочетаниям), что

подразумевает напряженный антиавтоматизм восприятия. Эти так называемые аномалии, тем не менее, образуют определенную норму философского языка. Эта норма, в свою очередь, является потенциальностью (потенцией) для развития конвенционального языка. Антиавтоматизм философского текста проявляется и на уровне отдельных единиц и сегментов текста, например в неприятии идиоматичности: «у мыслителя ранга Гераклита каждое слово на вес золота, и если он применяет идиому, будьте уверены, он слышит ее всю, а не проглатывает» [Бибихин 2008, 318].

В. Шкловский считал преодоление автоматизма восприятия основным признаком художественного: «оно нарочито создано для выведенного из автоматизма восприятия» [Шкловский 1983, 24]; в то же время антиавтоматизм предопределяет критерий длительности и многократности прочтения текста, при этом повторное прочтение текста можно считать типологической характеристикой не только лирического произведения [Ларин 1997], но и философского текста. Философский текст устанавливает правила «медленного чтения» по антитезе к «быстрому чтению», продуцирующему «здравый смысл», что требует соблюдения «правил “задержки”» (Hemmung), путем длительной остановки читающего на внутреннем содержании понятия» [Подорога 1995, 222].

6. Особенности философского я-текста. Композиционная рамка философского текста.

Авторский характер философского текста предопределяет особую роль в нем я-текста, а также во многом особенности его композиции. Если научные тексты обычно приводятся в качестве примера безличного дискурса (Ч. Филлмор, Э. Лассан), то философский текст – это всегда текст о самом философе: «Philosophical reports, spoken or written, are self-reports first, arguments later» [Natanson 1980, 226]. В этом смысле речь от первого лица и обращенность философского текста становятся конституирующими элементами философского текста. Научный текст иногда неправомерно сближается с философским на основании частого использования обобщенного мы. Однако если основываться не на наукообразных философских диссертациях позитивистского характера, а на основном корпусе текстов русской философии XX – XXI в., то философский текст не так уж часто использует обобщенное мы, предпочитая экзистенциальное я: «эти нарушения правил перспективы так настойчивы и часты, так, я бы сказал, систематичны» [Флоренский 2000, Т.3(1), 47].

Философская словесность предполагает наличие возможности совмещения эмоционального я-текста с точностью определений, не создающего стилистический конфликт: «Я выражаю это нельзя в отрицательной форме, нельзя – запрещение, ограничение, отрицание чего-либо... Снова повторяю: ограничение, о котором я говорю, совершается не ради воспитания моей воли» [Друскин

2004, 304]; «Я, пожалуй, прямо наоборот тому, что говорит Флоренский, внешнюю форму слова могу изменить, пропеть, прошептать, продеklamировать, проглотить» [Бибихин 2008, 45]. В то же время, так как я – это и понятие в философском тексте, то, как уже было отмечено в связи с местоименной поэтикой философского текста, характерной особенностью философского я-текста является понятийный я-текст, подразумевающий сочетание я с формами 3-го лица, однако такой понятийный я-текст может одновременно являться и экзистенциальным текстом.

Формальное присутствие мы-текста может иметь характер значимой оппозиции; так, Лосев переходит от псевдо-мы-текста к я-тексту, в результате чего мы сближается с понятием мир, а не функционирует как обобщенно-научное мы: «Усвоивши себе эту позицию, мы приходим к выводам весьма странным и, может быть, даже страшным. Где же окружающие нас вещи, где самый мир, где мы, где я, где мое собственное Я?» [Лосев 1999, 439]. Для философского текста чрезвычайно нехарактерно «обобщенно-собирательное авторство», что выражается не только в употреблении формы я, а не мы, но и в избирательном обращении к предшествующим философским текстам; философский текст не ставит задачи учитывать всех писавших на «данную тему», а только тех, чьи философские понятия он может «оставить»: «Я имею в виду Николая Кузанского. Для меня он в некотором смысле есть мой единственный учитель философии» [Франк 1990, 184].

Таким образом, экзистенциальность русского философского текста проявляется в стремлении выразить целостный духовный опыт философа, связать с его собственной жизнью, что определяет многие особенности я-текста, вплоть до жанровых: «Вместо общих рассуждений я хотел бы здесь привести один конкретно-индивидуальный пример из личных воспоминаний» [Там же, 152]; в дневнике 1941 года: «то есть я почувствовал... эсхатологичность моего сейчас» [Друскин 1999, 117]. «Столп и утверждение истины» Флоренского – это философское произведение, написанное в форме личной исповеди: «Она обращена к другу. Вместе с тем перед нами – сложнейший теоретический труд» [Мотрошилова 1998, 378], но и Булгаков характеризует свой теоретический труд «Природа религиозного сознания» как «род духовной биографии или исповеди» [Булгаков 1994, 6]. Таким образом, я-текст получает предельное выражение в некоторых философских жанрах, таких, как философские воспоминания, философское письмо, философский дневник: дневники Булгакова, Шпета (см.: Щедрина 2008), Франка, Друскина, Кожева, Бибихина.

В то же время характер дейксиса и ключевая роль экзистенциальной лексики позволяют противопоставить философский текст научному; если в научном тексте слово «я» заменяется именем, «здесь» – точным указанием на место, а «теперь» – датой, то философский текст не принимает подобную безличность

; для философского текста актуальны дейксис первого лица (здесь у меня, этот у меня) и дейксис близкого предмета (вот): «В минуту, когда я пишу эти строки, мы не знаем и знать не можем, как разрешится в тех или других странах этот вопрос; но уже самая его постановка – показатель грозной опасности» [Трубецкой 1994, 199]; «тайную жизнь отвлеченных, почти ничего не обозначающих слов-знаков, снова нахожу сейчас... Здесь, сразу возникает подозрение» [Друскин 1999, 124].

Экзистенциальная ситуация предвещает репрезентацию целостной философской идеи, например, в дневниках Друскина при обнаружении адекватного заглавия для собственного философского трактата. Обратим внимание в тексте дневников Друскина на повторение слов внезапно и сразу, стоящих в одном ряду с ключевыми экзистенциальными лексемами миг, минута, случай, вдруг и т.д., и демонстрирующих установку на целостность текста и на озарение: «в декабре 1942 года написана “Формула несуществования”. Она возникла внезапно. Наша изба была дырявая, щели мы затыкали ватой, воробьи вытаскивали ее, дверь на двор плотно не закрывалась, дуло, а морозы бывали и до 50 градусов... И вот вечером внезапно что-то пришло мне; кажется, написал все сразу. Я долго сам не мог понять “Формулы несуществования”, одно я знал твердо: это не нигилизм, совсем наоборот, наиболее сильное утверждение Бога и Его Провидения, это апофатическая теология» [Друскин 1999, 145]. В философском тексте конкретный дейксис (дейксис первого лица) концептуализируется как экзистенциальное понятие, не утрачивая при этом личностный характер. Яркий пример экспликации постадийной концептуализации дейксиса находим в «Рассуждениях преимущественно в низком стиле»: «я отказался от системы. Я сказал: вот деревья... И я нашел, что в частном есть особенности, которые выходят за пределы частного, не становясь общим. Я смотрел на вот это, и оно стало любимым вот этим» [Друскин 2004, 532].

В организации философского текста немаловажную роль играет композиционная рамка: заглавие, дата, место написания, предисловие, введение, оглавление и др., – особенности которой представляют одну из его типологических характеристик. Философский текст XX в. выработал целый ряд характерных моделей заглавий, которые, отличаясь от заглавий, с одной стороны, художественного текста, а с другой – научного, характеризуются достаточной степенью опознаваемости. В философском тексте, хотя и в меньшей степени, чем в поэтическом, заглавие является частью заглавно-финального комплекса и активно взаимодействует не только с целым текстом, но и с его концовкой. Для философского текста, в отличие от научных, наличие даты (и места написания) не является чисто формальным, аддитивным компонентом, а связано, в частности, с особенностями я-текста. Комплекс даты, как правило, включает и место написания, то есть представляет собой своеобразную подпись философа под авто-

рским текстом или некоторый элемент автобиографического текста: Булгаков («Философия имени») – Париж 1942; Шпет («Дифференциация постановки театрального представления») – Москва, 1921, сентябрь 11. Семантический комплекс «даты», включая время и место написания (завершения целого текста), может использовать достаточно дифференцированные семантические локализаторы, например время суток: подпись к работе Флоренского «Об историческом познании» – 1916. VIII. 25. Вечер. Сергиев Посад [Флоренский 2000, Т.3(2), 8]; с другой стороны, указание в комплексе даты условий написания присутствует в основном в коротких философских записях, афоризмах и т.п.: «Забыть землю великим забвением – это хорошо. (идя из Окруж. Суда, – об “Уед<иненном>”; затмение солнца)» [Розанов 1990, 222].

В идеале философия (так же как и поэзия) стремится к написанию «без числа», к тексту, который бы трансцендировал наличное бытие (здесь и сейчас), то есть постановка даты должна предполагать возвращение к тексту (автора и читателя); этим объясняются, в частности, двойные даты под философским текстом (явление, часто встречающееся в поэзии): например, у Подороги («Марсель Пруст») – 1984, 1990. Этого не происходит в научной работе: дата отсылает к цикличности и незамкнутости философского текста; «поставить дату» – это объективировать в историческом и историко-философском плане, это значит поставить данный целостный текст в ряд уже существующих или будущих текстов, придать тексту открытость, реализовать принцип «оставить». Принципом объективации текста объясняется, в частности, и тот факт, что дата может ставиться философом не собственно в момент окончания текста, а позже. Так, Друскин датирует свое «рассуждение в форме письма к брату» («Дорогой М. Два математика А. и Б. долго спорили...») позже, что отражается в форме даты в рукописи – 1967? 1968? [Друскин 2004, 454]. С понятием даты коррелируют такие текстообразующие элементы с экзистенциальной темпоральной семантикой, как однажды, раз и аналогичные: «В этот день я очень поздно работал: было уже около пяти, когда я решил наконец отдохнуть» [Кожев 2006, 45] – предваряет философский диалог Кожева. Эти элементы текста, как и дата, означают, что однажды то необратимое, что представляется (датируется) текстом, предполагает возвращение и повторение, может быть, цикл; та же особенность философских текстов XX в. отражается в многочисленных предисловиях к одному и тому же тексту и в повторении и варьировании одних и тех же заглавий. Дата связана с такими качествами философского текста, как экзистенциальность и обращенность, иными словами, дата адресуется. Неслучайно дата или даже действительная подпись часто присутствует в предисловии, например, предисловие к «Умозрению в красках» подписано: Евгений Трубецкой Москва, 22(9) сентября 1918 года; предисловие к работе «Достоевский и его христианское миропонимание» подписано: Н. Лосский //

Лос-Анджелес, Калифорния, 9 мая 1952 г., а в тексте предисловия написано, что книга была закончена в 1939 г., но «напечатать ее по-русски не было возможности, потому что началась война» [Лосский 1994, 10].

Далее следует обратиться к структурно-функциональным особенностям предисловия (или вступления) в русском философском тексте. В научном тексте вступление (предисловие), как правило, содержит историю вопроса и определение задач, целей и методов исследования, т.е. фактически краткое изложение последующего научного текста. Однако подобная структура, будучи аддитивной, противоречит не только принципу цельности и неаддитивности как типологической черте философского текста, но и принципам функционирования философских понятий, семантика которых определяется всей длительностью философского текста и не может быть сведена к «краткому» предваряющему определению в предисловии или введении. Кроме того, так как предисловие или введение пишется после того, как основной философский текст уже написан, то настоящее время должно указывать на план прошедшего; в то же время, будущее с семантикой совместного действия (посмотрим, покажем, увидим и т.д.), будучи показателем метатекстового уровня (см.: Николина 2002), свидетельствует о том, что текст уже написан автором и рассматривается как законченный. Таким образом, время (в том числе грамматическое время) в предисловии или введении, казалось бы, должно противоречить принципу экзистенциальности русского философского текста и свидетельствовать о метатекстовом уровне. Сходный тезис о противоречивости предисловия находим уже у Франка, основная работа которого «Непостижимое» начинается со слов: «Всякое предисловие есть, собственно, послесловие» [Франк 1990, 183]. В то же время особенности предисловий к русским философским текстам и, в частности, предисловий Франка, недвусмысленно свидетельствуют о переосмыслении философами структуры и семантики предисловия на основе организующей роли обращенного я-текста. Философ утверждает, что «автору простительно его желание, передавая книгу читателю, обратиться к нему с личным словом» [Там же]; таким образом, в качестве основной функции философского предисловия, как и поэтического текста, выдвигается функция обращения. Действительно, предисловия русских философов содержат такие структуры я-текста, характерные для лирики, как воспоминания, обращения, указания на время, место, личные обстоятельства появления текста как экзистенциального события мысли и др.: «лично для автора эта книга... является обобщающим постижением, как бы итогом всего мною пройденного, столь ломаного и сложного – слишком сложного! – духовного пути... В декабре 1916 года. Москва» [Булгаков 1994, 6]; «...в моей духовной жизни. Еще мальчиком я получил прививку от Достоевского... у меня была давняя потребность написать книгу... и я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть ми-

росозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного мирозерцания. Москва, 23 сентября 1921 г.» [Бердяев 1994, Т.2, 8]; «я скажу несколько слов о том, как и когда возникла моя книга... В течение всей своей жизни я был в дружеских отношениях с Николаем Васильевичем Тесленко» [Лосский 1994, 10].

Таким образом, переосмысленное предисловие или вступление противоречит принципу относительной структурной свободы русского философского текста.

7. Заглавно-финальный комплекс. Оглавление.

7. Роль графики в философском тексте (доб. из 4 гл. + оглавление).

С эстетикой и авторским характером философского текста связаны также такие его особенности, как фоносемантика и семантизация графики (метаграфемика); однако предназначение графики и фоносемантики в философском тексте не сводится к чисто эстетической функции. В последние годы метаграфемике и визуальному образу художественного текста уделяется достаточное внимание [Фатеева 2006, Семьян 2006, Суховой 2008], однако графика философского текста не являлась предметом специального изучения филологов.

Значимость визуальной составляющей философского текста можно продемонстрировать на шпетовском переводе Гегеля. В следующем примере Шпет дважды достраивает термины бытия, имплицированные в немецком тексте – один раз со скобками, другой раз – без: «бытие как всеобщее бытие или [бытие] в модусе понятия... мы видим его как понятие... погружено в него свободно от него и есть простое понятие» [Гегель 2006, 137, пер. Г. Шпета]. Особую значимость при этом приобретает контекст говорения о бытии: «мы видим его как понятие»: ориентация, прежде всего, на письменный текст заставляет достраивать эллипсисы именно с целью «увидеть» понятие буквально, в результате чего особенное значение приобретает графика (дефисы, квадратные скобки, кавычки).

Действительно, в философском тексте различные способы выделения – курсив, жирный шрифт, разрядка, кавычки – обладают исключительной семантической мотивированностью (даже по сравнению с научным текстом и текстом художественной прозы). Так, например, графические средства могут выступать средством концептуализации, показателем терминологизации, в том числе авторской, связанной с понятием «оставить». В то же время графика выступает эффективным средством обнажения и семантизации (концептуализации) внутренней формы слов, что демонстрируют, например, дефисные модели философского текста (дефис тоже можно рассматривать как графический знак, который, безусловно, создает визуальное своеобразие современного философского

текста), а в конце XX в. внутрисловные скобки или сегментная капитализация: «во вполне (пост)современном духе утверждают прямо противоположное» [Малахов 2007, 151]; «Свой метод я называл “ПРИ-влеченным” мышлением», «Вот Музыка: вроде ВРЕМЕННОЕ искусство, не ПРОСТРАНСТВЕННОЕ» [Гачев 2009, 18, 43]. Кроме того, философский текст выработал собственные продуктивные графические модели и приемы, такие, как знак равенства, знак зачеркивания, ряд моделей с прописными буквами: «СМЫСЛ – смысл – смысл: три разных способа написания, три разных значения» [Хюбнер 2006, 30, пер. А. Демидова].

Прописные буквы в текстах XX – XXI вв. могут использоваться во многих вариантах, вплоть до сочетания традиционного понятия с большой буквы с полной капитализацией: «МОЕ Время» [Кожев 2003, 476]. Прописная буква в философском тексте является маркером отвлеченности в противовес строчной букве как маркеру конкретизации: «движение – подвижный срез длительности, т.е. Целого или какого-либо целого» [Бадью 2004, 161, пер. Д. Скопина], что в тексте Бибикина поддержано плюрализацией и внутритекстовым метаязыковым комментарием: «В образе и подобии, в много-образном, Истина с большой буквы распадается на истины с маленькой буквы» [Бибихин 2008, 19]. Таким образом, философский текст активно разрабатывает модель соседства в близком контексте одного и того же существительного, написанного и со строчной, и с прописной буквы: модель «а + А» или «а как А». Прописной буквой при этом часто маркируется не просто концептуализация, но возведение в ранг идеи и / или в ранг сакрального: «Слова существуют лишь потому, что есть Слово, и идеи-смыслы суть лишь потому, что существует Идея-Смысл» [Булгаков 1999, 113]; «В этом различии как Различии и заключается вечная актуальность метафизики» [Лошаков 2007, 5]; «непрерывное отрицание близости внутреннего и утверждение близости Внешнего» [Подорога 1995, 149]. Философский текст даже оценивает семантику собственных графических средств, демонстрируя собственные коды: «Именно это целое отношений, – сколь же платонично это написание с заглавной буквы! – Делёз называет “Отношением”» [Бадью 2004, 88, пер. Д. Скопина]. Именно эти модели (восхождение от строчной буквы к прописной и обратно) способны передать такую сложновыразимую семантику религиозно-философского текста, как ипостасийное равенство части и целого: «Итак, мое всеединое “я” так же есть, как есть Божественное “Я”, ипостась Логоса» [Карсавин 1990, 238]; «что если – и не надо никакого “если” – что наше слово не Логос, и что основой своей оно ничего кроме логоса иметь не может, в слове разнообразится и развертывается единый изначальный Логос» [Бибихин 2008, 68].

Собственным графическим знаком философского текста можно считать знак равенства. Знак равенства, несмотря на то, что он используется в математичес-

ких формулах, в философском тексте является традиционным: «В религиозном чувстве Божество ощущается как действительность совершенного Добра (= Благо), безусловно и всецело осуществленного в себе самом» [Соловьев 1990, Т.1, 62]. Именно этот знак позволяет представить философское высказывание как свернутую философскую формулу, обладающую тождественностью и предполагающую «различание» одновременно, то есть позволяет не давать определений, а сохранять высказывание на уровне предельной концентрации и недоопределенности. Философская формула, таким образом, всегда соотносится с целым текстом: «Изложение точки зрения имманентной философии. Вывод из нее: мир субъект – объекта непроницаем; сквозь него и через него нельзя выйти в другой мир. Бытие = мышление» [Франк 2006, 73]; «Опять вспомним это: “внешнее = настоящее = действительное”. Не надо сдергивать покрывало, сдергивать кожу с живого, у живого с содранной кожей не больше “сущности”, чем у живого без содранной кожи» [Бибихин 2008, 326]; «подарком от Бога-Бытия = “Сущего”» [Гачев 2009, 33].

С другой стороны, некоторые графические знаки могут иметь статус авторских; таким знаком, например, является знаменитый знак зачеркивания Хайдеггера. Крестообразное зачеркивание *Sein*, не являясь отрицательным знаком, выполняет функции, сходные с измененной орфографией слова: *Seyn* вместо *Sein*. С другой стороны, ту же функцию передачи реалистической онтологии слова в способе письма выполняет и дефис. Кроме того, некоторые случаи семантически значимого отсутствия конвенциональных пунктуационных знаков превращают отдельные сегменты философского текста в аналог стихотворной строчки, что можно рассматривать как явление авторской пунктуации в философском тексте, сходное с художественным текстом: «в том, что касается Разума Соборного, смертельная опасность пройти куда-то мимо, в ничто скользнуть в пустоту – это не далекая опасность» [Бибихин 2008, 69-70].

«в трудовом имуществе, как БОГатстве» [Гачев 2009, 34].

8. Роль фоносемантики в философском тексте (добав. из 4 гл.).

Фоносемантику обычно рассматривают как особенность поэтического (Брик 1997, Якобсон 1987, Григорьев 2000, Журавлев 1974, Баевский 1979, Кожевникова 1986) или, шире, художественного текста. По отношению к философскому тексту такие феномены фоносемантики, как рифма, ассонанс, анаграмма, изосиллабизм, могут свидетельствовать о конвергенции с поэтическим текстом. Фоносемантика является одним из оснований таких типичных свойств философского текста, как суггестивность, нелинейная связность, тавтологичность, автореферентивность и др. В то же время приемы паронимии и звукового изоморфизма корневого повтора могут выступать средствами создания философских понятий и организации философского текста, и поэтому

их необходимо рассматривать и как собственные фоносемантические функциональные средства философского текста.

Говоря о фоносемантике как классическом средстве создания философских понятий, необходимо вспомнить о рифме Гегеля, определяющей сближение и дистинкцию понятий Sein (Бытие) и Schein (Явление), что продолжается Ницше в его стихотворении как sein (быть) и Schein (Явление): *Der fernsten Welt gehurt dein Schein: // Mitleid soll Sünde für dich sein!* [Nietsche]. Но и паронимическая аттракция как регулярный прием философского текста может рассматриваться, с одной стороны, как средство динамической репрезентации понятия: «Самобытие... содержит в себе некий момент упорства или упрямства» [Франк 1990, 333]; «Наше “здесь” становилось для него прозрачным, но никогда не призрачным» [Ванеев 1990, 47]; «Французы молчат о том, о чем следует говорить. А говорить следует о том, что есть целое цивилизации и у него есть защитники» [Гиренок 2008, 229], а с другой, связанной с первой, как частный случай этимологизации: «Связь символов... оно – целое – притягивает как цель» [Бибихин 2008, 177]; «бездонная бездна – ничто» [Булгаков 1994, 172]. Звуковой повтор оказывается эффективным средством понятийной связи, если понятие соотносится с более чем одной лексемой: «динамическая всеинность, которая говорит о себе всегда связною речью» [Булгаков 1999, 68]; «Вот это слово: слово. Слыть, слух, слава – этот узел смысла завязан так крепко, что он хранит сам себя» [Бибихин 2008, 44].

Однако некоторые паронимы в философском тексте оказываются абсолютно не связанными друг с другом иными отношениями (этимологическими, деривационными, изоморфными элементами внутренней формой слова и др.), кроме фонетических: в тексте Шестова двусложные хаос и каприз взаимообуславливают семантику, особенно благодаря парам начальных «х – к» и конечных «з – с»: «Все идеи – далеко позади остались, с разумом. Где нет разума, там может быть хаос и каприз, но идей там нет» [Шестов 1993, Т.2, 63]. Подобным приемом, обеспечивающим усиление ритмической составляющей текста, с одной стороны, и нелинейную связь понятий, с другой, является изосиллабизм («Магизм и оргиазм» [Булгаков 1994, 414]), который может быть усилен консонантным повтором: «Я вам указываю на ваши недостатки, разбуживаю вас, будьте рады хотя бы этому и согласитесь с этой моей ролью, овода, беспokoящего вас, сонную буржуазию» [Бибихин 2008, 14-15]. Паронимическое сближение понятий поддерживается в тексте развернутым звуковым повтором: «Самое главное это – сущность вещей, самость вещи, ее самое самое» [Лосев 1999, 425]. В ряде философских текстов звуковой повтор позволяет выразить семантику оценки: «претерпевающая извращение и овещнение, ущербная — техно-когнитивность, идеологией которой выступает сциентизм» [Батищев 1995, 111]. Необходимо отметить, что аллитерация на щ – одна из характер-

ных именно для философского текста, что объясняется во многом старославянским происхождением русской философской лексики. Эта особенность во взаимодействии грамматического и фоносемантического уровней текста отражается, в частности, в нагнетании причастий: «Что невозможно в настоящем, мы обещаем себе в будущем. Обещанное нами себе будущее не может стать настоящим» [Бибихин 2007, 372]. В русском переводе Шпета гегелевской «Феноменологии духа», несмотря на стремление к изолирующей точности и раздельности и попытки избежать тех или иных вариантов произвольного сближения слов (прежде всего паронимической аттракции) или намеренной звукописи, даже на небольших отрезках, есть свои примеры суггестивности: «Но на деле, так как и то и другое сами суть всеобщее или сущность, то оба они существенны» [Гегель 2006, 60, пер. Г. Шпета]. Количество и связи слов в оригинале и переводе могут точно соответствовать, однако в русском языке возможно возникновение новых связей. Так, разорванное немецкое «das ansichseiende Wesen» превращается в связанную и почти тавтологическую «в-себе-сущую сущность» [Там же, 122].

В тексте Шпета и в русском философском тексте вообще образуются устойчивые фоносемантические связи между словами вещь, все, всеобщее, вообще, сущее: «среда, которую можно назвать вещностью вообще или чистой сущностью» [Там же, 61], «в-себе-всеобщему» [Там же, 58], «Ибо в-себе[-бытие] или всеобщий результат отношения рассудка к “внутреннему” вещи есть различение того, что не подлежит различению» [Там же, 95]. В какой-то степени, несмотря на разность семантики, но при многократном повторении, в-себе-всеобщее звучит как тавтологическое сочетание. Следующая цитата – это один из немногих примеров, где Шпет пишет через дефис то, что у Гегеля отдельно и не субстантивировано как отдельное понятие: «от него различается его в-себе-всеобщее или основание как сила» [Там же, 84]. Комплексы всеобщее и в себе-сущее практически идентичны по составу согласных, что могло бы дать развитие новой философской или философско-поэтической мысли: «Эта игра сил есть поэтому развившееся негативное; но истина его есть положительное, т.е. всеобщее, в себе-сущий предмет» [Там же, 78]. Шпет допускает естественную парониимию только тогда, когда она не вредит нормативности отдельного словопонятия, однако благодаря возможностям русского языка, всеобщее является не только паронимом в себе-сущее: на фоне взаимодействия этих двух образований, одно из которых является дефисным, и неизбежно возникающего общего значения имплицитно присутствует и классическая вещь в себе. Таким образом, трансляция на русский язык гегелевской оппозиции Канту достигается и чисто фоносемантическими средствами. В немецком языке этого не происходит, не образуется настолько тесной связи между *das Allgemeine* и *der Ansichseiende*. Кроме того, как уже было сказано, для русского языка чрез-

вычайно актуально совпадение идеи сущности и существования : «другая устойчиво существующая сущность» [Там же, 73]. На более широких отрезках текста происходит совмещение двух паронимических полей – сущности-существования и вещь-все-всеобщее-вообще-сущее: «различие... принято во всеобщее... и устойчивое существование моментов... как равнодушных и в-себе-сущих существенностей»; «Одноименное сознание, отталкивающееся от себя самого, становится для себя в-себе-сущей стихией» [Там же, 82, 107]. В последней ритмически организованной строчке идея становления также подчеркнута звуковым повтором ст: «себя самого, становится для себя в-себе-сущей стихией» – при помощи звукописи понятия становление и стихия сближаются. Интересно, что по-немецки в данном случае звукопись отсутствует, а стихия у Гегеля – это Element. Семантизация звукового повтора ст поддерживается у Шпета рядом других интересных построений: «движения... в... стихии его инобытия суть струи света; в то же время они в своей простоте суть его для-себя-становление» [Там же, 370].

Таким образом, перед философским текстом часто не менее, чем перед поэтическим, стоит задача представить отдельное слово как элемент того или иного «сращения, обладающего единством смысла» [Винокур 1959, 390]. Это связано с тем, что философия подразумевает столкновение самой мысли с собственным первоначалом и требует первоначальной интуиции. В. Подорога утверждает, что философия чаще всего имеет дело не с разумом, а с бессмысленностью (непостижимым, невыразимым), а cogito – следствие из «бессмысленного» начала . Под «бессмысленным» можно подразумевать и логически нерасчлененный семантический комплекс. Фоносемантический комплекс выступает именно как реализация «бессмысленного» этого типа. Рождение мысли из «бессмысленного» в своем выражении все равно использует языковую потенцию, в частности, фоносемантическую, что служит одним из оснований и суггестивности философского текста. Правильно говорить не о том, что в фоносемантике язык порождает смысл – появление нерасчлененного фоносемантического комплекса и рождение мысли происходит одновременно.

VII. Идиостиль философа. Феномен коллективного идиолекта. Норма языка философского текста и ее соотношение с общеязыковой нормой.

Необходимость системного описания текстов как авторских осознавалась русскими философами уже в 50-е гг.; так, например, знаменитая работа Александра Зиновьева «Логика Капитала» [Зиновьев 1954] основывается на формально-логическом анализе структуры текста и исходит из предпосылки, что рассматривается не марксизм, а текст мыслителя по имени Маркс. С другой стороны, персонализм (антропологизм и экзистенциальность) русской философской мысли обуславливает ценность понятия «идиостиль отдельного

философа» для анализа языка философских текстов.

Понятию идиостиля (или идиолекта) уделяется большое внимание в лингвопоэтике последних десятилетий [Григорьев 1983, 2000; Ревзина 1998, 2009; Фатеева 2003; Зубова 1989 и др.]. Однако исследования, системно описывающего идиостиль хотя бы одного русского философа, пока не существует. С другой стороны, в существующих немногочисленных работах по языку отдельных русских философов любые стилистические особенности и аномалии рассматриваются как своеобразие идиостиля, в то время как их частотность, как правило, объясняется не индивидуальными предпочтениями, а типологией русского философского текста. При оценке частотности того или иного явления (в том числе ключевых слов) в идиостиле философа, необходимо соотносить ее не только по отношению с общезыковой частотностью, но и со средней частотностью употребления в языке национальных философских текстов в целом и в языке философских текстов рассматриваемого периода. Я. Гин, развивая мысль Тынянова, писал о трех типах норм, актуальных для лингвистической поэтики: норме литературного языка, норме идиолекта и «общей лингвопоэтической норме – своеобразной “результатной” (Ю.Н. Тынянов) двух взаимодействующих рядов – языкового и собственно поэтического» [Гин 1996, 78]. В то же время норма идиолекта отдельного философа также соотносится как с нормой литературного языка, так и с нормой языка философских текстов своего времени.

Анализируя статистические отклонения в этом смысле, нужно иметь в виду, что они могут объясняться не столько авторской индивидуальностью, сколько общими задачами философского текста, причем одно не исключает другое. Например, визуализация как средство концептуализации (курсив, жирный шрифт, кавычки) не представляет собой отклонения от нормы философского текста, но индивидуальное предпочтение того или иного графического приема может варьироваться, что, однако, должно быть семантически мотивировано, если считать это предпочтение чертой идиостиля, отличной от нормы философского текста. Несмотря на то, что некоторые языковые особенности, встречающиеся в тексте определенного автора, являются типологическими характеристиками философского текста вообще, их частотность (или частотность отдельных моделей) и текстообразующая роль может быть гораздо выше, чем в среднестатистическом русском философском тексте. В таком случае можно говорить о том, что та или иная особенность языка является характеристикой идиостиля данного автора. Приведем ряд примеров: тавтологические модели часто встречаются в текстах Франка, но частотность тавтологических построений должна определяться не по отношению к литературному языку вообще, а по отношению к языку других русских философов, имея в виду, что тавтологические модели являются типологическим приемом философского текста

вообще. Внутри корневого повтора как типологической (нормативной) черты философского текста преференции и частотность отдельных видов может отличаться в текстах разных философов. Так, регулярный корневой повтор с варьирующимися префиксами можно отметить как особенность идиостиля Бибихина: «установки человека; кто их, или зачем он их себе, установил; какой постав поставил человека на дело так называемой “науки”, останавливающего устанавливания всей “действительности” как кем-то противопоставленной его “установке”. И поскольку философия, даже поставив человека под вопрос и заставив его увидеть себя над бездной, не издает предписаний» [Бибихин 2008, 253].

Статистические отклонения от общезыковой нормы в ряде случаев можно рассматривать и как показатель идиостиля, и как общую типологическую особенность философского текста. Например, концептуализация местоимений является типологической особенностью философского текста и нормативна для философского текста XX в., в то же время это и то являются авторскими терминами Друскина.

В связи с рассмотрением идиостиля философа можно было бы также поставить вопрос о единстве идиостиля поэтического и философского текстов поэта и философа в одном лице (Соловьев, Вяч. Иванов), однако эта интересная проблема нуждается в специальном рассмотрении и не входит в задачи данной работы. Безусловно, важной проблемой будущих описаний идиостилей русских философов должно стать отражение билингвизма (например, в идиостиле А. Кожева, «Набокова русской философии», в меньшей степени, но тоже в значимом немецко-русском двуязычии Франка и др.).

Лингвоантропологический подход к анализу особенностей идиостиля философа, как и идиостиля поэта, подразумевает обращение не только к напечатанному тексту, но и к архивам и рукописям. Так, например, та замечательная особенность черновиков философских текстов Карсавина, что в разных работах он придерживается то старой, то новой орфографии, в объяснении А. Ванеева оказывается связанной с особенностью целостной мысли философа: «в сосредоточенности своей, присутствуя сразу и здесь, и не здесь, в себе самом находя всеединство, он в сосредоточенность эту включал даже орфографическую фактуру письма» [Ванеев 1990, 47].

Таким образом, критерий узнаваемости и опознаваемости [Золян 1986, 139] текста на основе фиксации регулярных языковых признаков определенных фрагментов текста релевантен и для текстов русской философской словесности XX–XXI в. Явное влияние характерных структур идиостиля Лосева заметно, например, в построении оглавления в работах Михайлова, ср.: «XI. Миф есть чудо... 2. Что не есть чудо?» [Лосев 1999, 1016]; «II. Число не есть абсолютная беспредельность // III. Число не есть чувственная вещь // ... // V. Число не есть

только спутник ума, но оно – ипостасийно» [Там же, 1021]; «§ 53. – Фиксация не то же самое, что запись. // § 54. – Фиксация не то же самое, что память об историческом событии или происшествии» [Михайлов 2006, 517].

Интересно, что узнаваемость авторского текста философа регулярно эксплицируется в текстах других философов, например, в текстах А. Потебни Бибихин замечает структуры, которые могли бы быть опознаны как элементы идиостиля Гегеля: «Поэзия рождает себе только противоположность. Можно подумать, что говорит Гегель» [Бибихин 2008, 149], вплоть до того, что в тексте философа может присутствовать развернутый метатекст, и воспроизводятся модели, подчеркивающие возможность опознаваемости авторства: «Я сейчас попробую сформулировать в бойком диалектическом стиле, как бы блестящий молодой профессор Маркс мог безапелляционно крикнуть и прибить оппонентов к стенке: всякое содержание оформлено, всякая форма содержательна» [Там же, 363]; «Стремясь, по-лосевски, к вящей выразительности, представим сей вывод формулой:

Феноменология + Диалектика = Символизм.

Если назвать эту формулу “уравнением Лосева”, название будет оправдано сразу в двух смыслах: оно равно указывает и на автора “уравнения”, и на описываемый им умный предмет. Тут выступает “эйдос Лосева”» [Хоружий 1994, 220-221].

Для философского текста характерно стремление определить или назвать язык отдельного (другого) философа и дать ему оценку: «философский язык Делёза – назовем это его стихийной риторикой» [Бадью 2004, 49, пер. Д. Скопина]; «“изначальность”, своеобразие, которое у Карсавина «иногда выражается в парадоксальной бессмыслице, озорстве» [Чижевский 2007, 409].

Характерные, узнаваемые особенности идиостиля могут фиксироваться в окказиональных образованиях от имени философа: «Можно, наверное, перехайдеггерить Хайдеггера или какого-то другого сложного в языковом отношении автора» [Автономова 1999, 25]. Действительно, идиостиль Хайдеггера, особенно его характерные приемы, настолько повлиял на язык русских философских текстов конца XX в., что можно говорить о существовании своеобразного постхайдеггеровского, в какой-то мере эпигонского, стиля: «Время временит и все делает временным» [Гиренок 2008, 43]; «эта бытийственная услышанность всего того, что есть в нас – явного нам и неявного, – в свою очередь, рождает в нас все более и более глубокую нашу внемлемость ко всем инаковым “языкам” сущего» [Батищев 1995, 115].

Отдельной интересной проблемой при анализе философского текста является язык тесного философского сообщества, представляющий собой своеобразную подсистему, формирующуюся внутри национального философского языка своего времени и отвечающую критерию опознаваемости авторства, но

коллективного авторства. Такой феномен можно назвать коллективным идиолектом; для русской философской словесности он представляет особенно интересное явление, так как представлен не чисто философским, а философско-поэтическим идиолектом обэриутов («чинарей») и демонстрирует предельное выражение конвергенции философских и поэтических текстов.

Выявление типологических признаков философского текста ставит вопрос о нормативности описываемых явлений. Эта проблема так или иначе затрагивалась в различных разделах данной главы в связи с потенциальностью. Если философские тексты (тексты русской философской словесности) обладают самостоятельным статусом, то язык философии можно понимать как отдельный (своеобразный) подязык, который обладает собственной нормой (нормой общефилософского национального языка), находящейся в постоянном динамическом взаимодействии с нормой общенационального литературного языка. Например, вариант модели сложения «само + конкретное существительное» (самолошадь, самочеловек) по отношению к языковой норме является окказиональным, однако в философском тексте подобное образование не нарушает нормы. Или, употребление первообразных предлогов в постпозиции (бытие-в) является ненормативным (неконвенциональным), но становится нормой языка философских текстов конца XX – начала XXI в. и представляет собой сферу потенциальности для общенационального языка.

Норма языка философии – это то, что осознается самими говорящими (философами) как норма национального языка философии; так же, как норма литературного языка, норма философского текста исторична и динамична; так, например, дефисная модель, которая была ненормативной (потенциальной) в текстах начала XX в., воспринимается как норма философского текста в конце XX – начале XXI в. В то же время по отношению к общезыковой норме она представляет собой потенциальное явление. Таким образом, для языка философских текстов более всего релевантно классическое определение Э. Косериу системы как «системы возможностей» [Косериу 1964, 174].

Философский текст стремится к максимальному использованию и переосмыслению системных отношений, невзирая на частотность или даже аномальность тех или иных форм в узусе, но не с целью создания конфликта узуса – нормы (новые формы мыслятся не как аномалия, а как нечто найденное), тем более, узуса – системы, а с целью обнаружения ранее не найденных в системе потенций мысли: например, аномальное сочетание местоимений типа «этого всё» [Булгаков 1999, 67] не создает семантико-стилистического конфликта в философском тексте. Подобные характерные явления являются нормативными в философских текстах и не носят эффекта «обманутого ожидания», характерного для окказионализмов. Стратегия философской лексики, как уже было отме-

чено, направлена на приращивание потенциальных общезыковых значений и на оперирование с узуальным словом как с потенциальным. Потенциальность по отношению к языку философских текстов можно понимать и как актуализацию заложенных в общезыковой системе механизмов и отношений, а с другой стороны – как возникновение вербальных форм, представляющих собой новую сферу потенциальности для общенационального языка.

Система как система возможностей – это принципиальный момент для языка философии. Стратегия философских текстов XX в. направлена на поиск онтологических референциальных взаимоотношений человека и мира, что неизбежно подразумевает максимальную актуализацию потенции языковой системы. Эта стратегия более очевидна для философского текста, чем для текстов художественной прозы, и является основанием для сближения философских и поэтических текстов. Когда философ утверждает, что из точного совпадения границ мира с границами языка «следует, что обстоятельство, решающее судьбу мысли, выходя за границы мира, выходит также за границы языка» [Бадью 2004, 30-31, пер. Д. Скопина], возможно, правильней говорить о выходе за границы конвенционального языка и формировании неконвенциональной потенциальности как нормы философского языка.

Норма философского текста подразумевает режим говорения на уровне потенциальности.

