

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-13-30

УДК 14; 80; 23/28

Слово как имя и действие

Неретина Светлана Сергеевна,

доктор философских наук,

главный научный сотрудник Института философии РАН,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0002-2063-062X

abaelardus41@mail.ru

Аннотация

В статье разворачиваются идеи концепта, тропа и тропологии, изменяющие, на взгляд автора, представления о том, что такое Слово, чем оно отличается от имени или языка, который не хочет или не может транслировать реалии не только другой эпохи, другого региона, но даже своей собственной культуры. Современность эту проблему получила в дар от Средневековья, с его идеей творения мира по Слову, учившего многообразным и непрерывным изменениям, даже преобразованиям не только устной и письменной языковой среды, но самого стиля и образа жизни. Слово представлено в его двойственности: божественной и человеческой, природной и искусственной. Оно существует само по себе, изменение его значений зависит от контекста, в который оно поставлено. Троп для Средневековья – не просто оборот речи, усиливающий ее выразительность, это способ существования речи, ее онтологическая характеристика; тропология – логика бытия, даже не «строительные леса мира», как полагал Л. Витгенштейн, а его выражение, предъявляемое в изменении. Концепт – это схватывание вещи, как она «попалась», с чем мы еще не имели дело и что рождается на наших глазах, меняя форму и очертания, ломая старую терминологию, вводя в нее новое содержание, придавая терминам новый смысл, оставаясь при этом внутри старого языка, который с трудом расстается со своими завоеваниями, представляя высказывания как своего рода палимпсест. Тропы-повороты мгновенно обнаруживают положение дел, случившееся с человеком, фиксируя его идейный и даже репутационный уровень. Само слово оказывается выразителем неразрывности имени и действия.

В статье сделана попытка обнаружить истоки средневекового мышления не только в греческой Античности, но и в иудаизме.

Ключевые слова: слово, концепт, троп, имя, действие, мысль, образ, рационализм.

A Word as a Name and an Action

Svetlana Neretina,

Dr. Sc. (Philosophy),

Chief Researcher, Institute of Philosophy RAN,

12 Goncharnaya Str., bld. 1, Moscow, 109240, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-2063-062X

abaelardus41@mail.ru

Abstract

The article explores the ideas of concept, trope, and tropology, which, in the author's view, change notions of what the Word is and how it differs from a name or language, which is unwilling or unable to convey the realities of not only another era, another region, but even its own culture. Modernity inherited this problem from the Middle Ages, with its idea of the creation of the world by the Word, which taught about the diverse and constant changes, even transformations, not only of the oral and written linguistic environment, but of style and way of life itself. The Word is presented in its duality: divine and human, natural and artificial. It exists in itself, the change of its meaning depends on the context in which it is placed. For the Middle Ages, a trope is not just a turn of phrase that enhances its expressiveness, it is a way of speech existence, its ontological characteristic; tropo-logic is the logic of being, not even the "scaffolding of the world," as L. Wittgenstein believed, but its expression, presented in change. A concept is a grasp of a thing, how it "came into being," something we have not yet dealt with and which is born before our eyes, changing form and outlines, breaking old terminology, introducing new content into it, giving terms new meaning, while remaining within the old language, who reluctantly part with his conquests, presenting statements as a kind of palimpsest. Tropes-turns instantly reveal the state of affairs that has befallen a person, capturing their ideological and even reputational level. The word itself becomes an expression of the inseparability of name and action.

This article attempts to discover the origins of medieval thinking not only in Greek Antiquity but also in Judaism.

Keywords: word, concept, trope, name, action, thought, image, rationalism.

Библиографическое описание для цитирования:

Неретина С.С. Слово как имя и действие // Идеи и идеалы. – 2026. – Т. 18, № 3, ч. 1. – С. 13–30. – DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-13-30.

Neretina S. A Word as a Name and an Action. *Idei i idealy* = *Ideas and Ideals*, 2026, vol. 18, iss. 3, pt. 1, pp. 13–30. DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-13-30.

Введение

Две идеи оплодотворяли мои первые исследования и последние — концепт и тропология, изменившие представления о том, что такое Слово, чем оно отличается от имени или языка, который не хочет или не может транслировать реалии не только другой эпохи, другого региона, но даже своей собственной культуры. Последующее бытование этих идей в исследовательской среде показывает их медленное созревание. Идеей концепта уже никого не удивишь, хотя сама мысль о его отличии от понятия в 1994 году при защите мной докторской диссертации вызвала бурю не всегда положительных эмоций. Я не случайно упомянула исследовательскую среду, ибо неисследовательская эту мысль к тому времени оприходовала: когда мы с Александром Павловичем Огурцовым после защиты ехали домой, то Тверская улица встретила нас развернутым баннером «Концепт стиральных машин». Но особенно идея концепта разыгралась после выхода книг Ж. Делёза, хотя как его понимают — дело особого анализа.

С тропологией или тропологией дело сложнее: из некоторых переводных книг (П. Рикёра, например, и это только то, что я заметила) термин выбрасывался, ибо переводчики не знали, как его перевести. Один из моих критиков однажды написал, что вот-де напелся один средневековый мыслитель, употребивший этот термин, но не строить же на нем концепцию! Этот противник особой, не античной, средневековой логики, не читавший не только Петра Коместора, автора «Схоластической истории» (XII в.), «Христианского учения» Аврелия Августина, специально писавшего о тропах, забывший или не понявший, что термин «тропология» употреблен в книге для школяров («Схоластическая история», практически учебник, по которому библейские истории изучались вплоть до XVII в.), но и не заглядывавший в хрестоматию «Средневековье в его памятниках» (1913) под редакцией Д.Н. Егорова, где среди пяти типов комментариев упомянут тропологический, вряд ли что понимает в этой эпохе, перекладывая ее основания на лады современности, не замечая в самой современности того, что ею было получено в дар от Средневековья с его идеей творения мира по Словоу, учившего многообразным и непрерывным изменениям, даже преобразованиям не только устной языковой среды, не только писанной, но самого стиля и образа жизни. Это узел, момент преобразования изначального Слова в обыденное (собственного в нарицательное), метонимически выраженного шпилем собора-дома собрания. Шпиль, уткнувшийся в небо, туда, где одно и то же Слово мгновенно получает — и не теряет — два значения: Царь — это Царь Небесный и Царь земной, мир — и храм, и хоромы, пиршественный зал и трапезная, опочивальня и покой. О первых значениях свидетельствует вся Библия, о последнем —

в том числе – «Прослогион» Ансельма Кентерберийского. Причем всюду Бог понимается как Бог-Слово («и сказал Бог»), каковое понимание уточняется в Евангелии от Иоанна, где Слово – это Бог. Произносимое Слово и способность произнесения Слова – это единственное, во что можно верить без доказательства, все остальное его требует. Более того, момент преображения находится в самом Слове, которое по сути диалогично. Я сейчас говорю вовсе не теологически, а чисто и только философски, т. е. *размыслив, или разумея*.

Слышимое и видимое Слово

Но дело не в том, что мы утверждаем, как рассуждаем и что именно говорим, а в том, что *говорим*, что мы обладаем возможностью и умением говорить: *мы – само слово, явление Слова, явление Его Самого*. Не случайно человек не может видеть Бога, как и себя не может видеть, только слышать, или (что то же) видеть Слово. Как писал Гай Марий Викторин (между 281 и 291 г. – между 382 и 386 г.)¹, «кто стоит, тот и разумеет; ведь тот, кто разумеет, тот не заблуждается – и, значит, стоит. Разумеющий же разумеет Бога и *видит λόγος*, Сына Божиего. А стало быть, ясно, что это *ὑπόστασις* Бога, которая постигнута разумом и под которой подразумевается *Слово*» [11, с. 44–45]. Ипостась же – подоснова, которая означает *возможность* быть (*potentia*, слово, которое часто переводят как «сила», или «мощь»), и, значит, Слово – это и *возможность* быть так, как Сын в Отце, и чистое *бытие-в-силе*, такое, как Отец. «И поскольку они всегда бывают вместе, то... Один в Другом, и оба – одно» [11, с. 43].

Но – и это важно для объяснения, почему Слово можно видеть, – бытие в возможности не тождественно манифестированному бытию. Оно должно быть оформленным, чтобы быть постигнутым разумом. Форма же «не тождественна тому, что оформлено». Потому «бытие как таковое (*hoc quod est esse*) мы должны относить к Богу, а *форму* – ко Христу, так как Отец познается через Сына, то есть бытие (*quod est esse*) – через форму. О Нем же сказано: *видевший Меня видел и Отца*» [11, с. 43]. Это делает ясным нетождество Слова и Бога в выражении («и Слово было Бог», где акцент на Слово) и их тождество, ибо всякое бытие есть бытие с формой. «И оно называется и существованием (*existentia*), и сущностью (*substantia*), и ипостасью (*subsistentia*)» [11, с. 44].

¹ Августин в 8-й книге «Исповедей» пишет, что он слышал, что Викторин умер христианином (1, с. 192). Августин написал «Исповеди» в 397–400 годах. Викторин стал христианином, следуя разумным основаниям, *читая* христианские книги). Когда, посчитав себя христианином, он признался в этом Симплициану, епископу Медиоланскому с 397 по 400 или 401 год, «тот отвечал ему: “Не поверю... пока не увижу в Церкви Христовой”. Викторин посмеивался: “Значит, христианином делают стены?”» [1, с. 193].

Эти объяснения Мария Викторина впоследствии легли в основание Комментариев к Порфирию Бозэция, к идеям Николая Кузанского о бытии-возможности, к еще более поздней мысли о религии в пределах разума и к современной мысли о слове.

Одно из слов-тропов, метафору, Тертуллиан, например, понимал как сходство. Это существенно для нашего рассуждения и для понимания христианства (средневекового христианства), стремившегося к поискам сходств и подобий ради понимания Того, Чьим образом и подобием был человек. Потому не только эта схватка (что и есть *conceptus*) здесь важна (и как термин, и как метод), но и имя слова – «троп», что значит *«поворот»*, *ибо одним только словом можно изменить себя и свою жизнь*. Мы знаем, что многие это делают не задумываясь, стоит измениться, скажем, идеологии или политическому режиму. Для философа, ищущего мудрости, проблема самопознания и, соответственно, *самоизменения* – одна из первейших. Да и в тексте Священного писания – в Септуагинте, в Новом Завете – термин «троп» (который особенно изысканно называют иногда «тропосом» от греч. ο *τρόπος* [см.: 12, с. 6]²) встречается неоднократно, являясь тропом самого существования! Но троп – это **одно** слово, у которого есть разные значения: священное и профанное, и это **слово** само по себе **неизменно**.

Звук – вещь – знак

Когда мы говорим, для нас все произнесенное – это слова. Они могут быть именами (существительными, прилагательными), глаголами, местоимениями, наречиями или числительными. А значит, слово в себе содержит имя и действие. Только вместе (как имя и действие) слово есть слово. Над проблемой понимания того, что такое слово, бился Августин. В диалоге «Об учителе» он среди причин говорения, помимо того, что оно предполагает научение, называет старую (от Платона идущую) мысль о припоминании. В качестве основополагающего примера он приводит модуляцию голоса. Именно со звука нашего голоса начинается или пение, или говорение – действия, начало которых идет из далекой дали. Модуляцию «можно прибавить к словам или отнять от них» [2, с. 170]. Звук же, членораздельный звук, рождается «в недрах души», «в храме ума», «в тайниках сердца», чтобы словом выразиться вовне. Выраженные вовне, слова приводят на ум вещи, чьими знаками они являются.

Августин как бы переносит сказанное Марием Викторином в живое видение, в человеческое понимание, тем более конкретное живое и здешнее, что диалог он, отец, ведет с сыном, как бы перенося на *этот* мир про-

² На этой странице цитируется работа «Тропос существования и богословское понятие личности» перомонаха Мефодия, утверждавшего, что термин «троп» может употребляться в чисто техническом смысле в выражениях «как», «подобно», «таким образом». Я полагаю, что это и обнаруживает использование тропа не в качестве технического термина, а именно как *метода*.

исходящее в мире *там*. И этот мир сопротивляется: слова, выраженные знаками, не сразу понимаются; тем более в руки не сразу дается вещь, особенно если выраженное знаками, которые по определению должны указывать на вещь, выражает то, что вещью не является. Такой «вещью» оказывается «ничто». Эту своего рода иллюзию понимания Августин называет таким состоянием души, «когда она не видит вещь, и однако же находит или думает, что находит ее несуществующей» [2, с. 173]. То, чего нет, но каким-то образом выраженное состоянием души, оказывается весьма действенным: оно — ничто, «род непроницаемости» — может заступить нам путь исследования, которое заключается в том, чтобы не объяснять слова словами или, что то же, знаки знаками, а показать вещи, которые обозначаются этими знаками.

Собственно, в этом желании Августина содержится парадокс: в беседе, т. е. в словесном искусстве, он хочет обнаружить (увидеть) вещи, не являющиеся словами, но выражает желание увидеть их тоже словами. На практическом уроке грамматики, который и сейчас учителя могут провести с учеником, речь идет о философском понимании вещи-бытия и форме вещи-бытия, реальности (*res*), что могут быть только вместе и одним. И он долго объясняет — через вопросы и ответы, в которых вопрошающий и отвечающий меняются местами, образуя пространство чистой субъектности, — что *любые движения тела* обозначаются словом, вещь же находится тут же, но без знака. Он приводит пример, который я в других работах приводила для объяснения эквивокции-дву-о-смысленности. Сейчас этот пример оказывается объяснением Викториновой мысли о внутреннем единстве, тождественности и равенстве Бога Отца и Бога Сына, или той единственной Вещи, которая есть. Этот пример показывает (почти указующим перстом) существование вещи через слово и дело. Августин просит объяснить, что значит *ходить*, которое вместе с тем не означало бы *спешить*. Чтобы это сделать, надо не только начать ходить, но и говорить при этом, что то, что сейчас происходит, называется *ходить*. То же с другими вещами, которые надо показать знаками, но которые существуют без знака, кроме одного. «Разве что он (кто-то. — С. Н.) спросит меня говорящего, что значит *говорить*: что я ни скажу для показа ему, мне случится именно говорить, и, поступая так, я буду учить его, пока не проясню ему желаемое им, не отступая от самой вещи, которую он просил ему показать, и не ища знаков, какими ему ее показать, вне ее самой» [2, с. 175].

Вещь можно показать через слово, и, показывая, доказать их взаимное сосуществование. Августин, именно как учитель, последовательно и постепенно показывает различие между словом и знаком, между знаком, звуком и именем — вопрос о таком различии напрашивается сам собой. Он объясняет, что написанные слова — это знаки слов, а знаки — это запись

звуков (т. е. мир, чтобы появиться, должен прозвучать, должен *содейться*), и слышимое (звуки) и видимое (знаки) могут быть вместе. Вместе слышимое и видимое называются именем. Имя, употребляемое вместе с неким действием, есть слово. «Имя есть слово, раз оно тоже, мы видим, произносится членораздельным звуком с известным значением» [там же, с. 177].

Вот и определение слова [см.: 2, с. 176–177]!

Это слово эквивокально, или двуголосо (Бозций так перевел Аристотелю омонимию, перенеся акцент с имени на голос). Это не случайно, ибо слова – и это знали средневековые мудрецы – это отчасти мыслимые и слышимые, отчасти видимые вещи. Об этом писалось не только в IV, но и в XI веке и далее. В «Диоптре», или «Душезрительном зеркале» (др.-греч. «Διόπτρα» – «зеркало») – сочинении византийского монаха XI века Филиппа Монотропа (имя, которое обычно переводят как «Пустынник», но при этом оно утрачивает содержащийся в нем тропизм): это *разговор души и плоти* – т. е. телесный дух, *ядро телесного ума*. Плоть говорила: «Ты (душа)... невидима, ибо ты вся и всегда невещественна, помышления и все рассуждения, какие ты имеешь, сокрыты, о госпожа. То, что в тебе, ни ритор, ни философ, ни также геометр, ни враг-колдун, – никто не знает то, доколе ты не воспримешь от меня шестиструнные уста и потребные для голоса мои приспособленья: горло с легкими, гортань с языком, зубы и губы с ними, – и произведешь *голос*». Голос! «И лишь тогда становится сокровенное открытым, и известными делаются твои рассуждения. Глядишь ты моими глазами и все видишь, говоришь моим языком, слышишь ушами, обоняешь моими ноздрями, а руками занимаешься ремеслами и всякими художествами от малых и незначительных до самых великих. И без меня никак не можешь ты ничего сделать ни из житейских и телесных дел, ни из духовных» [16, web]. Потому для логики высказывания важна эквивокация-двуголосие (которая охватывает и разноголосие, и монотропность-синонимию-одноголосие и полифоничность). Августин приводит пример: я говорю «Туллий», «Я встретил Туллия». Что это? Туллий и Туллий. Имя. Слово как слово. И таким пребудет. Если мы это вообще воспримем как имя, а не набор звуков. Но все же хочется понять, что такое «Туллий».

История с пониманием слова, смысла и содержания слова, оказалась длительной. Она как бы пропала с XVII века, поглощенная естественной наукой, – мало кто занимался языком и знаком Гегеля или Маркса. Серьезный интерес к тому, что такое слово, возникает с XIX века, с рождением семиотики. Однако незамеченным оказался интерес к учению о тропах и к слову-тропу, характеризующему не художественную литературу, а речевой мир как таковой, у М.М. Бахтина. Неожиданно этот же интерес возник у двух М.К.: Петрова и Мамардашвили – у каждого по своим философским основаниям, связанным с характером мышления и связанного с ним язы-

кового опыта. М.К. Петров описал это в книге «Язык, знак, культура», пробиравшейся в свет с 1974 года, и эта книга уже была подвергнута многостороннему анализу М.К. Мамардашвили в Вильнюсских лекциях 1981 года, посвященных «опыту физической метафизики» и поразивших созвучием с идеями неупомянутого им Августина.

Слово – гений языка

То, что Августином названо Словом – Логосом как внутренней речью и Verbum как речью, внутренне приуроченной (силой, волей) к внешнему через нас и нами высказываемому в языке, Мамардашвили называет «гением языка». «Существует предположение, что мысль готова, ясна для нас самих, и мы просто ищем словесную одежду, удобную для этой мысли, удобную для ее оформления... и... для того, чтобы в таком оформлении передать ее другим. Есть много причин, по которым это вовсе не так... факт существования в языке того, что можно назвать гением языка... Гений языка сам говорит через нас» [10, с. 20]. Далее Мамардашвили обращает внимание на содержание употребляемых слов: оно гораздо шире того значения, которое мы вкладываем в них при употреблении: «...этот гений умнее, чем мы сами. Если мы употребляем определенные слова, то через них сказывается, даже если мы лично сами чего-то не понимаем, определенное понимание вещей (мы сами можем не отдавать себе отчет в этом, мы их употребляем и почему-то употребляем в строго определенных ситуациях)» [10, с. 20].

Чтобы понять эти «строго определенные ситуации», надо вспомнить введенный Августином в трактате «О диалектике» в философский и не только философский узус термин «контекст». Для того чтобы это слово стало внятным, его надо поставить в определенный контекст. Например, нам неясно слово «Туллий» при произнесении фразы «Я сегодня обнаружил Туллия». Нужно пояснить это «обнаружил». Можно понять это так: «Я наконец-то прочитал работы Туллия», Марка Туллия Цицерона. Или: «Я увидел памятник Туллию». А возможно, на примере слова «Туллий» я понял, что это дактиль (трехдольный размер античной метрики). Дифференция между Словом и словом показывает, как расходятся значения изнутри единого собранного в слово, как в сноп, пучок. Слово как Вечное и Неизменное Само по Себе, Сила, Всемогущее (так говорят о Боге) означаемое, и слово как временное, имеющее значение означающее. Все эти термины, как и термин «смысл», ввел Августин, что в свое время было ошеломляющим постижением для Ц. Тодорова.

И вот Мамардашвили – спустя 16 веков – приводит (почти такой же) «пример этой гениальности языка» [там же], объясняя слово «поступил». «Мы говорим: “Он поступил так, потому что был голоден” и так далее,

но мы также иногда говорим: “Человек поступил по совести” – и не всегда замечаем, что с нами в данном случае сделал гений языка» [10, с. 20–21]. Я в данном случае акцент ставлю не только на изменение контекста, но на то, насколько слово, «в которое упакованы миллионы лет эволюции» [10, с. 21], неизменно и само по себе существуя, может менять свои значения в зависимости от контекста, не теряя при этом ни одного из них при независимом существовании. Мамардашвили при этом говорит о причинах постановки слов в определенный контекст, ибо его интересует такой «метафизический элемент» нашего мышления, как «явления такого рода, которые есть основания самих себя, явления, сами начинающие причинный ряд и не имеющие причины» [10, с. 22]. Но у нас сейчас несколько иная задача.

Концепт и понятие

В книгах «Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра» (1993), «Тропы и концепты» (1999) и в разных статьях я проводила различие между концептом и понятием. Концепт – это порождающая модель языка, формирующаяся в речи и функционирующая в дискурсе речевого сообщества, выполняющая функции овеществленного образца, кванта смысла и фундаментальной единицы вербального и невербального поведения. Это единица речевого высказывания, логически смысловой компонент его семантической структуры; характеризует акт понимания (не понятия, понятия может и не случиться) и его результат, полученный в коммуникации, тем самым предполагая направленность на *другого*; акт схватывания *смысла*. Он *взаимоинтенционален*, поскольку *взаимоинтенционален* любой акт речевого высказывания, а концепт есть именно акт речевого высказывания; он многомерен и исполнен смысловой напряженности, поскольку является выражением ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями и требует внимания (*attentio, intentio, protentio, retentio* – термины Августина). Концепт эквивокален, двуголос и направлен на понимание. В этом его принципиальное отличие от понятия, логическое значение которого всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражает логические отношения в идее в идеальном бытии. Можно сказать, что понятие – это объективное единство различных моментов предмета, оно создано на основании правил рассудка или систематичности знаний. Оно неперсонально, непосредственно связано со знаковыми и значимыми структурами языка, выполняющего функции становления определенной мысли, независимо от общения. И это совершенно недопустимо для концепта, который всегда *со-бытие*.

Идея концептов, тропов и эквивокации теоретически начала разрабатываться еще Августином в «Исповеди», в «Христианском учении» (в Ан-

тологии средневековой мысли я специально выбирала фрагменты про тропы), но не исключено, что на деле еще раньше и другими писателями, например, в каппадокийской школе (хотя это тоже времена Августина, вторая половина IV века), но специально теоретически развивалась Петром Абеляром, Гильбертом Порретанским, в школах XIII века (модистами, Фомой Аквинским, Иоанном Дунсом Скотом и др.). Идея понимания, на которую была ориентирована средневековая мысль, не могла быть развернута в линейной последовательности рассуждения, единицей которого было предложение. Она требовала полноты смыслового выражения в целостном процессе произнесения – голосом с его напряжением, интонацией, жестикულიацией (на жесты специальное внимание обращал Августин [2, с. 176]). Речь была охарактеризована как сущность, обладающая субъектностью, смыслоразделительной функцией и смысловым единством. Она стояла в тесной связи с идеей творения и интенции, присущей субъекту как его активное начало и полагавшей акт обозначения и его результат – значение внутри обозначаемого. Обращенность к «другому» (имманентный план бытия) предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова – Богу, потому речь, произносимая при «Боге свидетеле», всегда предполагалась как жертвенная речь, которая, по Абеляру, воспринимается как «концепт в душе слушателя» [13, с. 121]. Концепты связаны не формами рассудка; они есть производное возвышенного духа, или ума, который способен творчески воспроизводить или собирать (*conspicere*) смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. Они формируются речью, которая осуществляется не в сфере мирской, нам привычной грамматики (она тоже включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторского искусства. Субъектность концепта способна изменить душу индивида. В употреблении модиста Бозция Дакийского термин «концепт» сохраняет поэтому незавершенность, зачаточность. Поскольку он актуализирует смыслы в ответах на вопросы другого человека, то это рождает не просто взаимное влечение, но диспут с участием памяти и воображения.

Диспут – это то, что входило в понимание диалектики как *scientia disputandi*, обсуждения. Это не дихотомия, а именно обсуждение, речевое взаимопроникновение. Августин в трактате «О диалектике» попытался объяснить не просто происхождение, но процедуру речевого акта, выделив два этапа его появления, или две матрицы деления: *de loquendo* и *de dicendo*, внутреннюю, молчаливо формирующуюся речь, и внешнюю, произнесенную вовне, произведя нечто похожее на стоический *logos endiáthetos* (внутренний логос) и *logos prophorikós* (внешний логос). Вначале в душе есть то, что

просто сказывается, что течет, идет через говорящего, что выражено герундием *loquendo*. Высказываемое же вовне, то, что произносится, выражается с помощью глагола *dico*.

Августин обращает внимание, что при произнесении высказывания (*sententia*, вместе осмысленного и прочувствованного) проявляется его физическая сила: буквы словно расталкивают друг друга, как бы подлаживаясь к вещи для более адекватного ее выражения, согласуясь с нею так, чтобы название ее сути уподоблялось или звучанию («звон» монет, «ржание» лошадей, «блеянье» овец, «скрежет» цепей), или осязанию («мягкость», «твердь») и т. д. Это и обнаружило необходимость обоюдного движения: от ментального слова к телесной, физической вещи и от физического тела к слову, и это выразило его двойственность: природную и искусственную. Когда мы говорим «падает ложе», то употребляем эллиптическое выражение, смысл которого очевиден контекстуально: падает дерево, а ложе, как феномен искусства, остается [5, с. 170]. Это очевидный пример концепта. И такое его понимание оправдывает желание К. Гирца добраться до сути вещей «мимо метафизических идеальных типов... если, конечно, мы действительно хотим встретиться с человечеством лицом к лицу» [7, с. 67], причем культура, на его взгляд, присутствует при начале формирования человека, входя в его состав. «Врожденная, родовая конституция современного человека (которую в былые времена принято было именовать “человеческой природой”) окажется одновременно и культурным, и биологическим продуктом» [7, с. 81]. Выражение «некультурный человек» бессмысленно, поскольку культура – неотъемлемая часть органических способностей человека, и, значит, слово рождается вместе с вещью.

Для христианского Средневековья, полагавшего, что мир создан по Слову, это, конечно, онтологическая характеристика. Концепт – это схватывание вещи, как она «попалась», с чем мы еще не имели дело и что рождается на наших глазах, меняя форму и очертания, ломая старую терминологию, вводя в нее новое содержание, придавая терминам новый смысл, оставаясь при этом внутри старого языка, который с трудом расстается со своими завоеваниями.

Концепты – это и просто житейские сгустки событий, которые, явившись, могут тут же исчезнуть. Это не понятия – сложившиеся, устойчивые образования, помогающие составить прочное представление о вещи, о том, чем она была, есть и может быть. Не зря русский философ, первым заговоривший о концептах в их отличии от понятия, С.А. Аскольдов, называл их «почками» новых смыслов.

Связь может возникнуть как соединение чего угодно с чем угодно, тем более если речь о речи. Концепт вовсе не обязан быть связанным с субстанцией, которая как основа непременно входит в понятие. Связки-схватки

(прямой перевод слова «концепт») могут, как в современном мире, мгновенно появляться и бесследно исчезать, речь не успевает их фиксировать.

Иначе обстоит дело с поэзией. Речь поэтов Дж. Вико называется Священным языком, каким мог владеть Адам — он, собственно, и дал вещам имена по их природе. Вико, так же как в позднем Риме и в Средневековье, считал слова этого языка тропами, а основной связью с вещью *diversiloquium* — разноголосость, запечатанную в универсалиях. Изначально возникшие Универсалии, которые Вико называет фантастическими, «зародились, — как он считает, — прежде рациональных, т. е. философских универсалий, ставших результатом уже прозаической речи» [6, с. 207–208]. Это роды, к которым восходят с помощью индукции. И хотя первые люди были, по Вико, не способны сформировать интеллигибельные роды, их интересовало, что такое вещь и вещание, т. е. бестелесное ядро телесной вещи, о которой Аристотель говорит, что она как первое сущее иногда говорит о себе именем. В этом соль! Имя человека звучит, по Аристотелю, как *zoopologon echon* (см. книгу 1 «Политики» Аристотеля), и Хайдеггер, как и Вико, считал это поэтической речью, открывающей ворота в бытие. Да и само слово *ἄνθρωπος*, по одной версии, происходит от *ἄνθρω-ωπος*, что означает того, кто имеет вид или лицо человека, или, иначе, того, кто обладает голосом. Боэций термин «лицо» (*persona*, которое он сравнивал с *prosopon*) тоже толковал как «обладающего голосом».

Для Вико реальный мир — это чистая «вещественность». Но в Средневековье под «вещью» понимали только Бога, все остальное было вещь-знаком. Порфириевы определения родов и видов можно было вполне чувственно представить, ибо есть вещи, вид которых не предполагает множественности, например Солнце — тело, вещество, чувственно воспринимаемое, то, на что можно указать. Это чистое реальное представление и общего, и единичного. О чем это говорит? О том, что к одной и той же вещи одновременно и целиком прилагаются разные логические операции: вещь рассматривается как единичная сущность и как имя. Что это? Солнце. Как называется это «что»? Солнце. Следовательно, это суждение может быть применимо к любой вещи самой по себе. Вико использовал логику Николая Кузанского, для которого любая вещь сама по себе была неинной, тем самым приравненной по следствию Творцу.

Мысль — Mashal — Cogito

В латинской «Грамматике» Аврелия Августина встречаются не только средний, мужской и женский, но и общий род (например, забияка, сирота) и совместный (*epicoenum*) род (например, мышь), под которые попадали вещи, вместе и общие и единичные, чувственно-воспринимаемые. Вико такие роды считает сродни поэтическим — фантастическими, ибо это

действительно фантастика: не общее единичное, а единичное единичное оказалось сдвоенным. Увиденное, пощупанное, услышанное, пахнущее, а главное – предположившее двухактное; и одновременно производимое понимание, реально «схваченное» фактом внутреннего захвата, схватывания (*conceptus, comprehensum*). Это и может быть названо концептуальной метафорой, внутренним переносом друг на друга свойств общего и единичного.

Более того: в связи с иным пониманием универсалий иначе понималась и личность, которую мы привычно (вслед Боэцию) понимаем как индивидуальную субстанцию-субсистенцию разумной природы, т. е. как единично-сдвоенную сущность («в двух природах»). Вико же сообщает, что личности внутри индивида (индивидуального сознания) бывают и индивидуальными, и общими. Революционная сила Боэция заключалась в том, что он дал личности индивидуальное, божественно-человеческое, определение. Вико же описал то, что можно назвать «общей личностью», хотя сейчас нам кажется странным такое выражение.

Что имеется в виду?

«На площадь, – пишет Вико о стародавних временах, еще до возникновения классической римской философии, – выносили столько масок, сколько было лиц (так как личность в собственном смысле значит то же, что и маска) и сколько было имен» [6, р. 502]. Реальная речь, по Вико, – немая. «В те времена, когда объяснялись посредством немой речи, т. е. посредством реальных слов, маски были знаками семей» [ibid.]. Что значила маска-персона? «Под маской одного отца семейства скрывались все его дети и все слуги; под реальным именем, или знаком дома, скрывались все *agnati* (слуги) и все *gentiles* (люди) последнего» [ibid.]. Имя было представителем рода, не отдельного человека.

То, что впоследствии Боэций развел на универсалии (общее одновременно и целиком и полностью существует вместе в вещи) и коммунии (единство множества), означало деление имен на собственные и нарицательные. У Вико же всё только собственное. Мнение Боэция нам оказалось ближе знания Вико: мы уже не видим рода за разными именами, и не исключено, что мы читаем, скажем, «Песнь о Роланде» не вполне так, как ее современник.

Слово у Вико – это имяделие в прямом смысле. Его *persona* происходит от *personari*; этот глагол, считал он, означал «надевать шкуры зверей» (что было позволено одним лишь героям), и это согласовывалось с сохранившимся аналогичным глаголом *orsonari*, первоначально значившим «питаться мясом дичи, загнанной на охоте», – таковой была первая обильная еда героев, как ее описывает Вергилий. Поэтому первыми отнятыми у врага досьедами были шкуры диких зверей, убитых героями во время первых

войн, так как первые войны герои вели со зверями, чтобы защитить себя и свои семьи. Поэты изображали героев одетыми в такие шкуры, например Геккулеса [см. *ibid.*, p. 502–503].

Средневековое слово-троп описывает, таким образом, не внешние формы какого-либо события или явления, а демонстрирует существенные внутренние возможности, где уже заложены семантические перестановки. Речь, состоящая из так понятых слов, «тропизированная» речь, относится к непрямой речи. Именно это имели в виду и Августин, и Ансельм Кентерберийский, когда говорили, что многое говорится в иносказательном или несобственном смысле: «...например, когда мы ставим “быть” вместо “не быть” и “делать” вместо того, что на самом деле означает “не делать” или вместо “делать ничто”. Ведь мы часто говорим тому, кто отрицает существование какой-то вещи: “Так и есть, как ты говоришь”, хотя гораздо правильнее, казалось бы, сказать: “Так и нет, как ты говоришь”. Опять-таки, мы говорим: “Он сидит”, как “Он делает”, или “Он отдыхает”, как “Он делает”, хотя “сидеть” не значит “делать что-то”, а отдыхать — значит вообще ничего не делать» [3, с. 131–132].

Ансельм приводит этот пример, размышляя об аргументе в пользу существования Бога, *de existentia dei*, соответственно — о различии между грамматикой бытия и жизни, данной Богом, и грамматикой, принятой людьми для понимания друг друга. И обнаруживает парадокс: для понимания люди условились следовать непонятным правилам. Мысль копошится где-то между звучанием и произнесением, и поиски мысли хотя и представляют детективную историю, но скорость ее появления такова, что история (появления мысли) быстро забывается, а то и вовсе может исчезнуть. Еще в 1881 году М.Е. Салтыков-Щедрин говорил о такой ситуации: «Пришел бандит и, недолго думая, взял да и погасил огонь мысли. Он ничего не страшился, ни современников, ни потомков, и с одинаковым неразумением накладывал гасильник и на отдельные человеческие жизни, и на общее течение ее» [15, с. 160]. Это и рождает искажение. А уже в XX веке Ю.О. Домбровский в романе «Обезьяна приходит за своим черепом» описывает пение дрозда, сравнивая его с соловьем, так, что при слушании его «уже одно присутствие мысли замутило бы чистоту этой песни, созданной природой еще до появления человека» [8, с. 148].

Оба писателя — мыслители широкого масштаба. И это понимание первого появления звука перед мыслью, оплодотворяемой словом, свидетельствует не только торжество изначальной фонологии, но и неясности нашего понимания мысли и мышления, заставляющего нас настроить внимание не только на греческие, но и на иудейские древности, с которыми теснейшим образом связано христианство. Именно в нем возникло слово «машал», которое «первоначально подразумевало любое высказывание,

для создания и восприятия которого требовалось интеллектуальное усилие, тонкая умственная и словесная игра» [14, с. 73–111]. И хотя *считается*, что прямой этимологической связи между словами «мысль» и «машал» нет (*считается* на том основании, что они относятся к разным культурно-языковым областям), но оба термина связаны с мышлением, в средневековье — с образными формами, передающими моральные заповеди и духовные примеры. В русском же языке слово «мысль» было заимствовано из старославянского языка только в XI веке. А этот язык был теснейшим образом связан с библией и, соответственно, с Ветхим заветом. Так что *косвенное* влияние не исключается.

Мы пользуемся лексиконом, смысл которого от нас ускользает, этимология любого слова упирается в «стену» незнания, хронологически эта «темная историко-лингвистическая область» охватывает период Средневековья (VI–XV вв.). Те, которых считали варварами, стали рационально мыслить, создали книжное письмо, схоластический метод познания и пр., и пр. Но иногда возникает сомнение, то ли мы принимаем за мысль. Ведь прямой перевод *cogitatio* (*co-ago, co-agitatio*) есть «содействие», причем волнительное, внутри которого расчет (*ratio*) используется как одна из возможных ментальных процедур. Потому не случайно, что средневековые философы-теологи вели свои изыскания с того, что такое слово как имя и действие вместе, т. е. (чисто концептуалистски) вербально выраженная мысль. Сказанное противоречит мнению Э.В. Ильенкова, который в работе «О соотношении мышления и языка» писал: «Логике мышления можно понять до, вне и независимо от исследования логики языка, но в обратном порядке нельзя понять ни язык, ни мышление» [9]. И на это тем более важно обратить внимание, что терминологический лексикон, формировавшийся в разных мировоззренческих и религиозных условиях (язычество, иудаизм, христианство), разно выражал как процесс понимания, так и образное и рациональное мышление.

Заключение

Совершенно очевидно, что учение о тропах незаслуженно забыто. О нем в «Слове в романе» не раз упоминал М.М. Бахтин, но, насколько мне известно, на это никто не обратил внимания. Обращали внимание на борьбу с формалистами, на полифонический метод, на телеологически-эволюционистскую идею Третьего Возрождения, на то «между», где происходит диалог: мышление или сознание, и на многое другое. Но не на учение о тропах, очевидно считая, что оно имеет прямое отношение к «поэтическому в узком смысле», к которому «некритически применяли категории традиционной стилистики с ее основой — учением о тропах» [4, с. 73]. Бахтин, однако, относился к этому иначе. Он полагал, что «конципирова-

ние словом своего предмета (вещи! – С. Н.) – акт сложный: всякий “оговоренный” и “оспоренный” предмет, с одной стороны, освещен, с другой – затемнен разноречивым социальным мнением, чужим словом о нем» [4, с. 90]. Здесь показательны мысли о возвращении к первобытному (primitive) сознанию или к вещи в себе. «В эту сложную игру светотени входит слово, насыщается ею, ограняя свои собственные смысловые и стилистические контуры» [там же]. Если слово представить как луч, направленный на вещь, то слово, которое Бахтин называет тропом, преломляется в вещи, «заставляя играть грани его образа» посреди самых разных акцентов [4, с. 91]. И он прямо говорит о дву(о)смысленности двуголосого и прозаического, и поэтического слова как о неиссякаемом источнике внутренней диалогичности слова, которая (диалогичность) «есть необходимый спутник расслоения языка, следствие его перенаселенности разноречивыми интенциями» [4, с. 43]. Стоит только заметить, что весь этот словарь (тропы, концепты, дву(о)смысленность-эквивокальность, интенция) родом из Средневековья.

Литература

1. *Августин Августин*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М.: Renaissance, 1991. – 487 с.
2. *Августин Августин*. Об учителе / пер. В.В. Библихина // Памятники средневековой латинской литературы. – М.: Наследие, 1998. – С. 170–204.
3. *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 123–165.
4. *Бахтин М.М.* Слово в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975.
5. *Бозций*. Против Евтихия и Нестория // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – С. 167–189.
6. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций / пер. с ит. А.А. Губера. – М.: REFL-book; Киев: Иса, 1994. – 637 с.
7. *Гири К.* Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
8. *Домбровский Ю.О.* Обезьяна приходит за своим черепом. – М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2024. – 448 с.
9. *Ильенков Э.В.* О соотношении мышления и языка. – URL: http://www.situation.ru/app/j_artrp_234.htm (дата обращения: 28.04.2026).
10. *Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). – М.: Прогресс-Традиция: Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 304 с.
11. *Марий Викторин*. Против Ария / пер. О.Е. Нестеровой // Памятники средневековой латинской литературы. – М.: Наследие, 1998. – С. 36–55.
12. *Неретина С.С.* Средневековый человек и его проблемы. – М.: Голос, 2026. – 476 с.
13. *Абеляр П.* Теологические трактаты. – М.: Канон+, 2010. – 639 с.

14. Ромодановская Е.К. Специфика жанра притчи в древнерусской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сборник научных трудов. Вып. 2. – Петрозаводск, 1998. – С. 73–111.

15. Салтыков-Шchedrin М.Е. Собрание сочинений. Т. 14. – М.: Художественная литература, 1972.

16. Филипп Пустынник. Диоптра. Разговор души и плоти. – URL: <http://azbyka.ru> (дата обращения: 28.04.2026).

Reference

1. Augustinus Aurelius. *Isповед' Blazhennogo Avgustina, episkopa Gipponskogo* [Confessions]. Moscow, Renaissance Publ., 1991. 487 p. (In Russian).

2. Augustinus Aurelius. Ob uchitele [About the teacher]. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury* [Monuments of Medieval Latin literature]. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 170–204. (In Russian).

3. Anselm of Canterbury. Proslogion [Proslogion]. Anselm of Canterbury. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Kanon Publ., 1995, pp. 123–165. (In Russian).

4. Bakhtin M.M. Slovo v romane [A word in a novel]. Bakhtin M.M. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of Literature and Aesthetics]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1975. 504 p.

5. Boethius. Protiv Evtikhiya i Nestoriya [Against Eutyches and Nestorius]. Boethius. *«Uteshenie filosofiei» i drugie traktaty* [“Consolatio Philosophiae” and other Treatises]. Moscow, Nauka Publ., 1990, pp. 167–189. (In Russian).

6. Vico G. *Osnovaniya novoi nauki ob obshchei prirode natsii* [Foundations of a New Science on the General Nature of Nations]. Moscow, REFL-book Publ., Kyiv, Isa Publ., 1994. 637 p. (In Russian).

7. Geertz C. *Interpretatsiya kul'tur* [Interpretation of Cultures]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 560 p. (In Russian).

8. Dombrovskii Yu.O. *Obez'yana prikhodit za svoim cherepom* [The monkey comes for its skull]. Moscow, AST Publ., 2024. 440 p.

9. Ilyenkov E.V. *O sootnoshenii myshleniya i yazyka* [On the relationship between thinking and language]. Available at: http://www.situation.ru/app/j_artp_234.htm (accessed 28.04.2026).

10. Mamardashvili M.K. *Opyt fizicheskoi metafiziki (Vil'nyusskie leksii po sotsial'noi filosofii)* [Essay on physical metaphysics (Vilnius Lectures on Social Philosophy)]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2009. 304 p.

11. Marius Victorinus. Protiv Ariya [Against Arius]. *Pamyatniki srednevekovoi latinskoj literatury* [Monuments of Medieval Latin literature]. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 36–55. (In Russian).

12. Neretina S.S. *Srednevekovyi chelovek i ego problemy* [Medieval man and his problems]. Moscow, Golos Publ., 2026. 476 p.

13. Abelard P. *Teologicheskie traktaty* [Theological Treatises]. Moscow, Kanon+ Publ., 2010. 639 p. (In Russian).

14. Romodanovskaya E.K. Spetsifika zhanra pritchi v drevnerusskoi literature [Specificity of genre of parables in the old Russian literature]. *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov. Tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzhet, zhanr*. Vyp. 2 [The Gospel text in Russian literature of the 18th–20th centuries. Quote, reminiscence, motive, plot, genre. Iss. 2]. Petrozavodsk, 1998, pp. 73–111.
15. Saltykov-Shchedrin M.E. *Sobranie sochinenii*. T. 14 [Saltykov-Shchedrin M.E. Works. Vol. 14]. Moscow, Khudozhestvennaya literature Publ., 1972. 814 p.
16. Philip the Hermit. *Dioptra. Razgovor dushi i ploti* [Dioptra. Conversation of the Soul and the Body]. (In Russian). Available at: <http://azbyka.ru> (accessed 28.04.2026).

Статья поступила в редакцию 02.05.2026.

Статья прошла рецензирование 10.05.2026.

The article was received on 02.05.2026.

The article was reviewed on 10.05.2026.