

**К ВОПРОСУ О ПРЕДЕЛАХ ПРОСВЕЩЕНЧЕСКОГО ВЕРБАЛИЗМА**

***Реферат.** Данная статья посвящена проблеме посреднической роли языка в пространстве Просвещения. Автор опирается на исследования К. Сискина, В. Уорнера и О. Перепелицы. Используя компаративный метод, он сопоставляет европейское и китайское Просвещения и доказывает, что язык способен выполнять свои посреднические функции при достаточно высоком онтологическом статусе слова и текста. Язык связывает человека с высшими уровнями бытия. При этом на уровне сущностей, статус которых превышает статус слова и текста, слово и текст действовать уже не могут.*

***Ключевые слова:** Просвещение, медиация, вербализм, авербализм, слово, текст.*

В последнее время в западной [1], а затем и в отечественной литературе [2] проявилась тенденция рассматривать Просвещение как медиальный феномен. Так, О. Перепелица связывает необходимость медиации с наличием неких метафизических разрывов Просвещения и выделяет три просвещенческих медиума, один из которых – язык [2, с. 132, 123–126]. При этом исследователь не стремится четко определить, при каких условиях язык, выступающий в антропосфере в роли всеобщего медиума, становится специфически просвещенческим посредником и в каких границах он способен выполнять свои посреднические функции. Автор данной работы пытается отчасти восполнить этот пробел, ставя вопрос о пределах просвещенческого вербализма. Речь при этом пойдет о европейском и китайском Просвещениях.

Отец европейского доклассического (античного) Просвещения Платон делает язык посредником между человеком и истинным бытием. Более узко – между человеческим разумом и врожденными идеями, опознавая в настойчивом вопрошании орудие анамнезиса: «<...> В человеке, который не знает чего-то, живут верные мнения о том, чего он не знает <...> А если бы его стали часто и по-разному спрашивать о том же самом, будь уверен, он в конце концов ничуть не хуже других приобрел бы на этот счет точные знания»; «А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, не все ли время будет сведущей его душа?» [3, т. 1, с. 595, 596]. Признает философ и связь между именами вещей и их природой: «И Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имен, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах» [3, т. 1, с. 622]. С другой стороны, язык, по Платону, часто дает неверное и ненадежное отражение бытийных истин [3, т. 1, с. 671]. Поэтому осуществляемое им посредничество сводится, строго говоря, к одной лишь провокативной функции (спровоцировать припоминание). Когда же речь идет о постижении сути вещей, лучше вовсе обойтись без посредников [3, т. 1, с. 679].

На заре классического европейского Просвещения Бэкон уже всерьез сомневается в перспективности языкового посредничества между разумом и божественными идеями, составляющими суть вещей. Слова часто оказываются враждебны разуму и используют против него свою силу («<...> verba vim suam super intellectum retorqueant et reflectant <...>») [4, v. 1, p. 262]. Слова навязывают разуму два рода идолов («Idola quae per verba intellectui imponuntur duorum generum sunt») [4, v. 1, p. 262].

Еще дальше идет Локк. По его мнению, общественная жизнь невозможна без обмена идеями. Подобный обмен осуществим лишь при посредстве знаков, обозначающих идеи. На эту роль люди и приспособили издаваемые ими звуки [5, v. 2, p. 161]. Но связь между знаком и идеей каждый человек устанавливает произвольно: «<...> And every man has so inviolable a liberty to make words stand for what ideas he pleases, that no one hath the power to make others have the same ideas in their minds that he has, when they use the same words that he does» [5, v. 2, p. 165]. И это делает язык весьма скверным посредником. К тому же люди не умеют им пользоваться. В результате в сфере познания разыгрывается настоящая комедия ошибок. Выход один: язык и его пользователи должны быть подвергнуты просвещенческому перевоспитанию. Поэтому Локк призывает философов изучать способы исправления языка [5, v. 2, p. 290].

В постклассическом Просвещении метаморфозы вербализма продолжают. Особенно интересен в этом плане фрейдизм. Как и любая другая разновидность Просвещения, он нацелен на работу с природой, правда, исключительно с человеческой.

Бессознательное и есть та самая человеческая природа, которая служит объектом психоаналитических усилий. «Бессознательное лежит за порогом временного потока сознания, это как бы вечная природа, (или “мировая воля” Шопенгауэра), вторгающаяся в мир феноменов сознания» [6, с. 178]. При этом проблема бессознательного ставится Фрейдом как онтологическая. Специфику фрейдовских онтологических изысканий В.М. Лейбин характеризует следующим образом: «<...> Психоаналитическое учение сосредоточивается на самом человеке, на той его глубинной основе, благодаря которой осуществляется бытийственность всех его жизненных проявлений, как естественно-природного, так и духовного порядка. <...> Фрейд не столько отворачивается от онтологической проблематики, сколько переносит ее в глубины человеческого существа» [7, с. 102]. И еще: «Фрейдовская онтологизация бессознательного носит психойдный характер и связана с осмыслением психической реальности» [7, с. 106].

При этом Фрейд фактически возвращается к платоновской теории анамнезиса. «Познание бессознательного в психоаналитической философии становится <...> припоминанием, восстановлением в памяти человека ранее существовавшего знания» [7, с. 137].

О фрейдистском вербализме В. М. Лейбин пишет: «Процесс “узнавания” бессознательного соотносится в психоаналитической философии с возможностями встречи предметных представлений с языковыми

конструкциями, выраженными в словесной форме. Отсюда то важное значение в теории и практике психоанализа, которое Фрейд придавал роли языка и лингвистических построений в раскрытии содержательных характеристик бессознательного» [7, с. 136]. Правда, психоанализ в данном случае занимает прежде всего неверное, неуместное употребление слов – оговорки, опiski и проч. Ведь именно несоответствие слова своему месту открывает некий зазор, через который высвечивает себя бессознательное.

Оговорки Фрейд рассматривает как психические акты («<...> sie seelische Akte sind <...>»), осуществляющиеся через столкновение разных намерений («die Interferenz von zwei verschiedenen Intentionen»), в котором выявляется некий конфликт сознания с бессознательным [8]. Квалифицированный анализ оговорки может раскрыть суть конфликта и вывести на свет некие неосознаваемые смыслы.

Европейская мысль движется по довольно сложной траектории. У Платона мы видим онтологизированное слово, слово, связанное с сутью вещей. Но связь эта ненадежна, а потому онтологический статус слова непрочен. При этом бытийно наполнены лишь правильные имена вещей. У Локка слово предельно деонтологизировано: идеи – отражения вещей, слова – знаки идей. Произвол в использовании знаков усугубляет ситуацию. У Фрейда онтологическое наполнение обретает прежде всего неверное слово. Оно указывает на подлинную суть человека, давая проговориться бессознательному. Однако поскольку психоаналитик стремится к тому, чтобы содержание бессознательного было в итоге проговорено на «правильном» языке, то и здесь мы сталкиваемся с двуединым процессом лечения-воспитания человека и языка. Иначе говоря, язык амбивалентен. Он – орудие анамнезиса, посредник между сознанием и бессознательным и в то же время – объект просвещенческого перевоспитания.

Иную картину мы наблюдаем в Китае. Вербализм здесь проявляется очень ярко. И главные вербалистские установки выражены понятием *вэнь*. Данное понятие весьма многозначно и при этом сочетает в себе значения *письменность, просвещение, образование, словесность* [9, с. 180].

В «Лунь юе» обозначена противоположность *вэнь* и *природы*: «Наиболее созвучны понятию человеческой природы в “Изречениях” два термина: “син” – собственно “природа” и “чжи” – “простой”, “неукрашенный”. Прежде всего, они указывают на нечто общее для всех людей. Конфуций говорит: “Природа (син) каждого с другим сближает...” <...> То же относится и к “неукрашенному”, которое сопоставляется с очищенной от шерсти кожей, сближающей “тигра и барса” с “собакой и бараном” <...> Природа противостоит привычке, навыку, т. е. чему-то приобретенному, не данному от рождения, а неукрашенное – понятию “вэнь”, означающему обработку – узор, наносимый на исходный материал» [10, с. 161–162].

Происхождение *вэнь* космично: «<...> Предание приписывает Конфуцию высказывания о том, что в основе культурного творчества человечества лежит восприятие неких непостижимо сложных “узоров Неба и Земли”, которые

породили графические символы древнейшего китайского канона – “Книги Перемен”, а от этих символов произошли знаки письма. Таким образом, язык, по китайским представлениям, отсылает не к логическому порядку понятий, а к зыбким, расплывчатым “образам”, которые в конце концов растворяются в бесконечно-утонченном “узоре” мироздания» [11, с. 36].

И после освоения человеком *вэнь* не утрачивает космической сути, а потому высокоонтологично: «<...> Понятие “вэнь” в китайской философии было предельно онтологизировано. В комментирующей части “Чжоу и” уже говорится о “знаках неба” и “знаках человека” <...> “знаках неба и земли” и дано истолкование “знаков” как проявляющейся в “символах” <...> “взаимосвязи вещей” <...> В качестве универсальной онтологической структуры знаки-*вэнь* связывались с *дао* и принципами (*ли*) всех вещей. <...> Позднее именно в неоконфуцианстве утвердилось понимание *вэнь* как эманации *дао* (Чжу Си) и “доступного наблюдению проявления принципов” (Ван Янмин)» [9, с. 181–182].

Однако уже в «Лунь юе» обнаруживается и авербалистская тенденция. Конфуций через слово, при посредстве слова ищет путь к космическому всеединству, осуществляя «поиск “одного” в словах (“одного высказывания”), ставящий целью добиться их полной логической нерасчлененности» [10, с. 48]. Однако обнаружение «одного высказывания» оказывается невозможным, поэтому «идеалом речи у Конфуция <...> выступает молчание» [10, с. 48].

Познание высших планов мироздания вообще осуществляется в безмолвии. «Исходным у первоучителя становится представление о сверхъестественном. Оно осознается им как тайна, которая недоступна обычным средствам познания и открывается лишь немногим “избранным”. И хотя знанию в целом отводится значительная роль, его функция в конечном итоге заключается в подготовке к восприятию трансцендентной реальности, которая постигается лишь в рамках “врожденной мудрости”, равнозначной “незнанию” и возвращению к “искренности” простых людей. Высшим проявлением такой мудрости становится косноязычие и молчание как отказ от познания истины в понятии и слове. Именно поэтому в “Изречениях” почти никогда не говорится прямо о Небе и связанной с ним природе в целом» [10, с. 22–23].

В «Лунь юе» есть такой фрагмент:

«Учитель сказал:

– Я хотел бы не говорить.

– Что же тогда мы сможем передать, если Вы не будете говорить? – спросил Цзыгун.

Учитель ответил:

– А говорит ли Небо что-нибудь?

Но чередуются в году сезоны,

Рождается все сущее.

А говорит ли Небо что-нибудь?» (перевод И. И. Семененко) [12, с. 113].

И. И. Семененко комментирует данный отрывок следующим образом: «В связи с тем, что Небеса бессловесны, и Конфуций <...> собирается по их примеру отказаться от речи, высшее знание отождествляется с молчанием. Но такая немота означает по сути отказ от знания, поскольку оно совпадает с постижением человека, людей <...>, которое в свою очередь нерасторжимо связано со словом <...>. Высшая мудрость, к которой стремится Конфуций, оборачивается незнанием <...>. Характерной особенностью такого неосознанного знания становится понятие “одного”, что следует из отказа Конфуция считать себя тем, кто “выучивает многое и его помнит”, т. е. обладателем второстепенного знания, многознающим: Нет! / Я пронзаю одним. “Одно” здесь противопоставляется “многому” и потому явно характеризует именно высшее, т. е. судьбу Неба и процесс ее познания. Высшее знание есть “одно” – недифференцированное состояние, которое противостоит множественной раздельности вещей и означает слитность с небесной целостностью. Оно не случайно сопровождается молчанием – признаком буквально понятого тождества с образом беззвучно кричащего о тайнах вселенной Неба» [10, с. 91–92].

Сочетание вербалистской и авербалистской тенденций мы видим и у последнего великого конфуцианца классической эпохи Ван Янмина. У этого мыслителя вербализм, казалось бы, достигает пика. Конфуцианский канон философ отождествляет с первоосновами бытия. «Каноны суть постоянный Путь <...>. Как находящийся на небе он называется предопределением. Как даруемый человеку он называется природой. Как владычествующий <...> в теле он называется сердцем. Сердце, природа и предопределение суть единое, которое пронизывает людей и вещи, достигает <...> [всех] четырех морей, наполняет небо и землю, простирается на древность и современность. Нет ничего, чем бы [оно] не обладало <...>. Нет ничего, что бы [с ним] не совпадало <...>. Нет ничего, что бы [в нем] изменялось <...>. Говоря о нем в действиях [сил] *инь* и *ян*, спада и роста, называют это “Переменами”. Говоря о нем в осуществлении [государственных] основоположений и уставов, правления и служения, называют это “Писаниями”. Говоря о нем в проявлениях песнопений и декламации, нрава и чувств, называют это “Стихами”. Говоря о нем в складывании стройности и принципообразности, выдержанности и культурности, называют это «Благопристойностью». Говоря о нем в рождении радости и веселья, гармоничности и уравновешенности, называют это “Музыкой”. Говоря о нем в различении искреннего и фальшивого, превратного и правильного, называют это “Веснами и осенями” <...>. Это и называется “Шестью канонами”. “Шесть канонов” не суть что-либо иное. Но суть постоянный Путь <...> моего сердца» [13, с. 500–501].

В то же время философ использовал и откровенно авербалистские элементы чаньского учения. «<...> Ван Янмин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию “взаимоподобия сердечных печатей” (*синь инь сян сы*), провозглашавшую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, незывлемого, как печать. Понятие

сердечной печати отражает также идею духовной преемственности без посредства материи знаков и письмен. Таким образом, употребляя его, Ван Янмин в неявном виде подтверждал свой принцип приоритета незаочного личного контакта между учителем и учеником, а также проводил мысль, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием и добивается этого для других, ибо, как сказано в <...> его стихотворении: “В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который // В миг, когда явным становится, рушит все шоры”» [9, с. 149].

Таким образом, в конфуцианстве онтологический статус слова / текста определяется через отношение словесного начала к высшим уровням мировой иерархии. У Конфуция *вэнь* нисходит к человеку, выполняя посреднические функции между людьми и Небом. Будучи образом всеединства, *вэнь* открывает благородному мужу путь к вхождению в него. Но когда слияние с Небом и вхождение во всеединство осуществлено, необходимость в посредничестве отпадает и слово сменяется безмолвием.

Ван Янмин резко повышает онтологический уровень слова, отождествляя «Каноны» в том *одном*, коего искал Конфуций и его разнообразными манифестациями. При этом базовые конфуцианские тексты обретают амбивалентность. В своем тождестве с Путем они – то, что инициирует посредничество, в тождестве с проявлениями Пути они – посредники.

Однако в иерархии Ван Янмина появляется новый уровень – Конфуций, исполняющий обязанности «сияющей природы Будды». Достижение тождества с Конфуцием снимает необходимость любого посредничества и вводит взыскующего в безмолвие.

Таким образом, предел просвещенческого вербализма / авербализма всегда есть предел онтологический. Слово / текст возводит к чему-то онтологически первенствующему или препятствует такому восхождению. Но когда путь окончен, слово неспособно ничему помочь и ничему воспрепятствовать. Оно умолкает (такое состояние безмолвия порождает авербалистскую тенденцию на уровне использования слов, но не тождественно ей, превосходит ее). При этом онтологический статус слова / текста всегда умален (иногда до полного ничтожества) по сравнению с сущностями, имеющими первенство. Что же касается способности слова / текста к выполнению посреднических функций, то эта способность напрямую зависит от степени умаления вербального начала.

## ЛИТЕРАТУРА

1. This Is Enlightenment / Ed. by Clifford Siskin and William Warner. – Chicago: The University of Chicago Press, 2010. – 505 p.
2. Перепелица О. Н. Медиумы просвещения: обценные отклонения / О. Н. Перепелица. – Харьков: Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
3. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1990–1994.

4. The Works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Albans, and Lord High Chancellor of England / Francis Bacon; [collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath]. – Boston: Houghton, Mifflin and Company; Cambridge: The Riverside Press.
5. The Works of John Locke in ten volumes / John Locke. – London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: also R. Griffin and Co., Glasgow; and J. Cumming, Dublin, 1823.
6. Руткевич А. М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций / А. М. Руткевич. – М.: ИНФРА-М – ФОРУМ, 1997. – 352 с.
7. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
8. Freud S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. – [Electronic resource]. Mode of access to text: <http://www.projekt.gutenberg.de/autor/182>
9. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М.: Вост. лит., 2002. – 606 с.
10. Семенов И. И. Афоризмы Конфуция / И. И. Семенов. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 302 с.
11. Малявин В. В. Конфуций / В. В. Малявин. – М.: Мол. гвардия, 2007. – 357 с.
12. Луньюй (Изречения) / пер. с кит. И. И. Семенов // [Конфуций. Уроки мудрости]. – М. – Х.: ЭКСМО-Пресс – Фолио, 1999. – С. 17–126.
13. Ван Янмин. Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи [1525 г.] / Ван Янмин; [пер. с кит. А. И. Кобзева] // [Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства]. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 500–503.

## REFERENCES

1. *This Is Enlightenment*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. (in English).
2. Perepelitsa O. *Mediums of the Enlightenment: obscene deviation*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University, 2014. (in Russian)
3. Plato. *Works in 4 vol*. Moscow: Mysl, 1990–1994. (in Russian)
4. *The Works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Albans, and Lord High Chancellor of England*. Boston: Houghton, Mifflin and Company; Cambridge: The Riverside Press (in English).
5. *The Works of John Locke in ten volumes*. London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: also R. Griffin and Co., Glasgow; and J. Cumming, Dublin, 1823 (in English).
6. Rutkiewicz A. M. *Psychoanalysis. The origins and the early stages of developments*. Moscow: INFRA-M – FORUM, 1997 (in Russian)
7. Leybin V. M. *Freud, psychoanalysis and modern Western philosophy*. Moscow: Politizdat, 1990 (in Russian)

8. Freud S. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. – [Electronic resource]. Mode of access to text: <http://www.projekt.gutenberg.de/autor/182> (in German).

9. Kobzev A. I. *Philosophy of Chinese Neo-Confucianism*. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002 (in Russian)

10. Semenenko I. I. *Aphorisms of Confucius*. Moscow: MGU, 1987 (in Russian)

11. Malyavin V. V. *Confucius*. Moscow: Molodaya gvardiya, 2007 (in Russian)

12. The Analects. In: *A Philosophy of Ancient China. Anthology in 2 vol.* Moscow: Mysl, 1972. Vol. 1. – Pp. 139–174 (in Russian)

13. Wang Yangming. Record about the dedicated to canons room of the library at Mount [Guy]ji. In: A.I. Kobzev. *Philosophy of Chinese Neo-Confucianism*. – Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. – Pp. 500–503 (in Russian)

## АНОТАЦІЯ

**Кузнєцов В. Г. До питання про межі просвітницького вербалізму.**

Ця стаття присвячена проблемі посередницької ролі мови в просторі Просвітництва. Автор спирається на дослідження К. Сіскіна, В. Уорнера і О. Перепелиці. Використовуючи компаративний метод, він співставляє європейське і китайське Просвітництва і доводить, що мова здатна виконувати свої посередницькі функції лише завдяки досить високому онтологічному статусу слова та тексту. Мова пов'язує людину з вищими рівнями буття. При цьому на рівні сутностей, статус яких перевищує статус слова і тексту, слово і текст діяти вже не можуть.

**Ключові слова:** Просвітництво, медіація, вербалізм, авербалізм, слово, текст.

## SUMMARY

**Vsevolod Kuznetsov. About the Limits of Enlightenment Verbalism.**

This article is devoted to the mediating role of language in the space of the Enlightenment. The author draws on research by K. Siskin, W. Warner and O. Perepelitsa, who believe that the Enlightenment is a media phenomenon. O. Perepelitsa also argues that language is one of the main mediums of the Enlightenment, but does not clarify the conditions under which a language can perform the intermediary function. The author tries to fill up this gap.

Using the comparative method, the author compares the European and Chinese Enlightenments and considers the teachings of Plato, Bacon, Locke, Freud, Confucius and Wang Yangming. The author argues that language is able to carry out their intermediary functions at a sufficiently high ontological status word and text.

The high status of the word and the text has in China, where they mediate between man and Heaven. Language here connects people with higher levels of existence. Confucius is credited with the theory that the Chinese hieroglyphs are derived from the sacred symbols of Heaven and Earth. Wang Yangming asserts that the texts of the Confucian canon are the basis of everything. They are identical to the



*Tao and its manifestations. When these texts are identical to the manifestations of the Tao, they become intermediaries between the people and the highest levels of the ontological hierarchy. At the same time, when the unity between man and the first principles of being is achieved, language is no longer needed. At the higher levels of being silence reigns. Confucius said that he would not say anything, because the Heaven is silent, but still maintains the cosmic order. And Wang Yangming teaches that in every human heart there is Confucius, so spiritual continuity can be established without signs and texts.*

*On the contrary, European thinkers constantly express suspicion that a word incorrectly reflects the essence of things, so the language should be cleaned and correct. The word for many of them does not have a high ontological status. Plato speaks of the discrepancy between the words and the essence of things. Bacon doubts that the language can be a mediator between the human mind and the divine ideas, which constitute the essence of things. According to Locke, the words are the signs that indicate human ideas. But the connection between the characters and ideas people set arbitrarily, so the language cannot be a good mediator. According to Freud, the true essence of man is rooted in the unconscious. It becomes apparent through misuse of words.*

*Thus, in the universe of the Enlightenment the text and the word can lead a man to higher levels of existence, and can interfere with the movement to him. The higher ontological level, where are the word and the text, the better they are able to perform their intermediary functions. At the same time on the entity level, the status of which is greater than the status of the word and the text, the word and the text can no longer act.*

**Key words:** *Enlightenment, mediation, verbalism, a verbalism, word, text.*