

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт лингвистических исследований

---

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
Institute for Linguistic Studies

ACTA  
LINGUISTICA  
PETROPOLITANA

TRANSACTIONS  
OF THE INSTITUTE FOR LINGUISTIC STUDIES

Vol. III, part 2

Edited by N. N. Kazansky

St. Petersburg  
Nestor-Istoria  
2007

АСТА  
LINGUISTICA  
PETROPOLITANA

ТРУДЫ  
ИНСТИТУТА ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

Том III, часть 2

Отв. редактор Н. Н. Казанский

Санкт-Петербург  
Нестор-История  
2007

**РЕДКОЛЛЕГИЯ  
«ТРУДОВ ИНСТИТУТА ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ»:**

Н. Н. Казанский (председатель), А. В. Бондарко,  
С. Ю. Дмитренко, А. Н. Жукова,  
М. Л. Кисилиер (секретарь), С. А. Кузнецов,  
Р. П. Рогожникова, Ф. П. Сороколетов, А. П. Сытов,  
В. С. Храковский, С. Л. Чареков, А. М. Щербак

Н. Л. Сухачев

**КОНЦЕПЦИИ ЯЗЫКА  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**(Очерки о Г. В. Ф. Гегеле,  
Ч. С. Пирсе, М. Хайдеггере)**

Санкт-Петербург  
Нестор-История  
2007

УДК 81  
ББК 81.2  
А.38

*Сухачев Николай Леонидович.* Концепции языка в европейской философии (Очерки о Г. В. Ф. Гегеле, Ч. С. Пирсе, М. Хайдеггере). СПб.: Изд-во «Нестор-История», 2007. — 318 с. (Труды ИЛИ РАН. Т. 3. Ч. 2)  
ISBN 978-5-98-187-254-9

*Утверждено к печати  
Институтом лингвистических исследований РАН*

Р е ц е н з е н т ы :  
доктор филол. наук Ю. К. Кузьменко  
доктор филол. наук А. Н. Соболев

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ

РГНФ – грант № 06-04-00471а  
«Модели описания диахронических процессов и проблемы индоевропейского сравнительного языкознания»,  
гранта № НШ-4517.2006.6 Президента РФ  
«Школа индоевропейского сравнительно-исторического языкознания»  
(рук. Л. Г. Герценберг, Н. Н. Казанский)

и

Программы фундаментальных исследований Президиума РАН  
«Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям»

ISBN 978-5-98-187-254-9



9 785981 872549

© Н. Л. Сухачев, 2007  
© ИЛИ РАН, 2007  
© Изд-во «Нестор-История», 2007

## **ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕАЛИЗАЦИИ ЯЗЫКА (о предмете авторского внимания)**

Последние десятилетия в области языкознания, если не в социально-исторической литературе в целом, наблюдается явное пренебрежение терминологической этикой и чуть ли не принципиальный отказ от сколь бы то ни было дисциплинирующего мировоззрения, без чего трудно представить действенную мысль. То и дело в науках о человеке (!) объявляется «новое направление», вроде «антропологической лингвистики», «лингвокультурологии», «интертекста», «крылатологии», «гендеризма», «когнитивизма», и вводятся, соответственно, плохо продуманные, если не претенциозные понятия, порой вовсе невообразимые, как «дометафорическое мышление»<sup>1</sup>. Это при том, что и самое элементарное высказывание (называние, т. е. узнавание чего-либо) есть результат предикации (в логическом смысле слова): сравнение чего-то с чем-то и обозначение неизвестного через известное — актуализация предмета мысли в ее *движении от определяемого к определяющему и обратно*.

Чем же иным изначально занимались филологи, как не пристальным анализом и сопоставлением текстов, что требует постоянного внимания к культурно-историческим реалиям. Культура и предстает в качестве порождения, но одновременно и условия формирования человека в его индивидуальной неповто-

---

<sup>1</sup> «Метафорический» перенос, если не сводить его к словесной метафоре (к целенаправленному поэтическому приему), является непременным условием активизации мышления и зарождения языка — формирования навыков символической деятельности и последующей их эволюции в антропосоциогенезе и в истории культуры. Вопрос о природе языка имеет эволюционный подтекст.

римости и универсальной значимости. Исследовательские методы и понятия историко-филологических наук, которые в угоду новомодным учениям то и дело переименовываются и подменяются наукообразными этикетками, оттачивались в серьезной брани умов, а вовсе не ради пресловутых «актуальности и новизны», способных породить разве что замороженную кухонную перебранку.

Представленные в настоящем выпуске «Трудов ИЛИ РАН» очерки написаны в разное время<sup>2</sup>. Очерк о языке в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера отчасти обязан своим появлением общению с Борисом Нарумовым (1946—2007) — талантливым филологом-романистом и переводчиком<sup>3</sup>. Как-то на пути из Старой Деревни в Колтуши (обычным местом его прогулок) он поделился замыслом, воплощенным затем в острополюмической статье «“Язык” лингвистики и “язык” философии»<sup>4</sup>, появившейся в журнале «Логос». Статья Б. П. Нарумова завершается словами: «Сейчас принято говорить об экологии не только окружающей среды, но и языка, информационного пространства; не пора ли подумать об экологии мысли: ведь мышление, особенно философское, способно перевернуть мир» (Нарумов 1999: 221).

При подготовке текстов к изданию я ограничился исправлением замеченных ошибок и неудачных дефиниций, а также немногими уточняющими примечаниями. Все три очерка относи-

---

<sup>2</sup> Очерк о семиотике Ч. С. Пирса был опубликован отдельной брошюрой (см.: Сухачев 2003). Очерк об онтическом статусе языка в философии М. Хайдеггера в 2005 г. был размещен на сайте ИЛИ РАН.

<sup>3</sup> Им осуществлены переводы Ф. де Соссюра («Заметки по общей лингвистике», 1990), Т. де Мауро («Введение в семантику», 2000), Цв. Тодорова («Теория символа», 1999), К. Ажежа («Человек говорящий», 2003), Ю. Кристевой («Разрушение поэтики», 2004) и др.

<sup>4</sup> Такое словоупотребление проясняет следующее замечание автора: «...плохую услугу оказывает расплывчатость русского слова *язык*, которым обозначается как абстрагированная лингвистами (и социально институционализованная) система (язык = модель), так и то, что французы именуют, вслед за Соссюром, *langage*; это речь в широком смысле слова, языковая или речевая деятельность, противопоставленная *langue* языку; но это также и *langage* — язык конкретного лица, например, язык писателя как совокупность произведенных им текстов» (Нарумов 1999: 216).



тельно самостоятельны как по своей композиции, так и содержательно. Объединяет их попытка уяснить рефлексию о языке в трудах Г. В. Ф. Гегеля, Ч. С. Пирса и М. Хайдеггера, чьи идеи неоднозначно воспринимались и воспринимаются представителями так называемой *философии языка*. Последняя ориентирована скорее на теорию познания, чем на культурно-историческую проблематику, на которой сконцентрированы сравнительно-историческое языкознание и общая лингвистика. Вместе с тем, хотя чаще косвенным образом, чем напрямую, философские концепции языка оказывали влияние и продолжают влиять на состояние лингвистической теории. Особенно это относится к семиотическим идеям Пирса, породившим противопоставление связанной с его именем «билатеральной» теории знака и «монологической» теории де Соссюра.

Интерес к языку в европейской философии развивает «скептическую» традицию, восходящую к Платону и Аристотелю. Если же иметь в виду современное ее состояние, *философия языка*, мыслится, например, Дж. Серлем, отграничивающим ее от *лингвистической философии*, «...как самостоятельная философская дисциплина (выделено мной, — Н. С.), в круг задач которой должно входить исследование явлений, связанных с языком как таковым (а не тем или иным конкретным языком)» (см.: *Соболева* 2005: 9). Именно «язык как таковой», начиная с В. фон Гумбольдта, размышлявшего о «духе, присущем человеческому роду»<sup>5</sup>, и особенно после Ф. де Соссюра, обновившего традиционную парадигму языкознания, является предметом внимания общей лингвистики. Однако почти не прослеживаются моменты сопряжения между философскими идеализациями языка как сущностного явления и лингвистическими его моделями, ориентированными, как правило, на коммуникативную функцию человеческой речи, даже когда она рассматривается в своем универсальном качестве.

Необходимо уточнить, что, приступая к обозначенной исследовательской проблематике, я менее всего имел в виду собственно «философию языка» в любых ее проявлениях, т. е. науку метафизическую или, точнее, логико-философскую. А «язык

---

<sup>5</sup> Так переведено заглавие статьи “Ueber den Geist der Menschheit” (1797) (см.: *Гумбольдт* 1985: 337 и сл.).

философии» в его специфической фактурности — особенности терминологических словоупотреблений и формальные лингвистические аспекты соответствующего научного дискурса — не может быть предметом обобщающего исследования: речь могла бы идти лишь об авторском языке того или иного философа, его вкладе в историю «метафизических» жанров и даже национальных литературных языков. Что касается «языка» как предмета внимания философов и лингвистов, то он остается все тем же *индивидуально-социальным* образованием (по определению Ф. де Соссюра), конституирующим в единстве «речи-мысли» само человеческое сознание как в филогенезе (в антропосоциогенезе), так и в онтогенезе — в формировании личности.

Расходятся лишь точки зрения, под которыми этот предмет рассматривается в логико-философском и языковедческом контекстах: в первом случае акцентируется *ноэтическая составляющая* языка как орудия познания истины и ориентации человека в объективном мире вещей; во втором — *семиотическая составляющая*, т. е. форма бытия, а также устроенность и особенности использования этого *идеального* орудия. Различные модусы рассмотрения все же пересекаются, когда речь идет о «глубинной» — онтологической по существу и нервно-психологической по своему «материальному» субстрату обусловленности языка в его исторических формах и состояниях. Именно в таком ракурсе, где сопрягаются типические (универсальные) и фенотипические (идиолектные, но также идиоэтнические) проявления человеческой деятельности со знаками, ее принципиальные механизмы и их конкретное воплощение в речевом материале, философские концепции языка могут стать продуктивными и для лингвистической теории.

Если иметь в виду восприятие языка в культурно-историческом контексте, охватывающем и философскую традицию и составляющем общий фон лингвистических учений, можно сослаться на серию изданий (к сожалению, прервавшуюся), которые были подготовлены сотрудниками Института по инициативе А. В. Десницкой и С. Д. Кацнельсона<sup>6</sup>. Если же ограничиться

---

<sup>6</sup> См.: *История лингвистических учений. Древний мир* / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1980; *История... Средневековый Восток* / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л. 1981.

«языком» философии, то следует иметь в виду специфические моменты этого предмета анализа в различных направлениях европейской мысли, систематизированные, например, во «Введении» к историко-философскому исследованию М. Е. Соболевой, в котором анализируются «представления немецкой “критической философии языка” XIX и XX вв. в историческом и критическом аспектах» (Соболева 2005: 18). Ряд таких представлений введен автором в историю учений о языке впервые, что относится не только к русскоязычной, но и к немецкоязычной историко-философской литературе.

Для общей оценки «критики языка» в Германии XX в. показательна, в частности, позиция Э. Кассирера<sup>7</sup>, полагавшего, что в создании и применении различных систем знаков и символов «...чувственно-воспринимаемое единичное содержание, оставаясь таковым, способно представлять сознанию общезначимое. Вот почему здесь теряет силу и главный принцип сенсуализма “Nihil est in intellectu, quod ante fuerit in sensus” (“В разумении нет ничего, чего ранее не было в чувствах”, — Н. С.). Ведь речь идет уже не о предшествовании или последовании “чувственного” по отношению к “духовному”, а о выражении и манифестации основной функции духа в чувственном материале» (Кассирер 2002. Т. 1: 44). И далее та же мысль изложена метафорически: «Каждая новая “символическая форма” — не только понятийный мир познания, но и образный мир искусства, мифа или языка — это, по выражению Гёте, откровение, идущее изнутри вовне, “синтез мира и духа”, впервые гарантирующий их подлинное первоединство» (там же: 45). Манифестация самого «синтеза»

---

*История... Средневековая Европа / Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1985; История... Позднее Средневековье / Отв. ред. А. В. Десницкая. Л., 1991; Степанова Л. Г. Итальянская лингвистическая мысль XIV—XVI вв. (от Данте до позднего Возрождения). СПб., 2000; Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX в. / Отв. ред. А. В. Десницкая. Л., 1984.*

<sup>7</sup> Показательна, в частности, потому, что «философия символических форм» исходит из постулата: «знак есть не просто случайная оболочка мысли, а ее необходимый и существенный орган» (Кассирер 2002. Т. 1: 22). Тем самым языковой знак понимается как имманентное свойство сознания — экзистенциальное условие его становления и бытия. Но выстраиваемая иерархия символических форм фактически затемняет исходную аксиоматику Э. Кассирера, по крайней мере, на уровне отдельных формулировок.

осуществляется в конечном счете в «объективном духе» (в сознании), явно стоящем над языком, поскольку в итоге анализа его форм<sup>8</sup> Кассирер утверждает: «язык во всех своих проявлениях и в каждой отдельной фазе своего прогресса оказывается *одновременно* и чувственной, и интеллектуальной формой выражения» (там же: 257)<sup>9</sup>.

М. Е. Соболева обобщает: «Признание Кассирером доязыкового характера мифа и постязыкового характера науки объясняет, почему он не разработал свою концепцию познания в виде “критики языка”, а сохранил ориентацию на философию сознания» (Соболева 2005: 140). Для меня принципиально неприемлемы определения «доязыкового» и «постязыкового» состояний сознания, даже если иметь в виду характеризующий «философскую герменевтику» Кассирера вывод: «Окружающие человека мифические, религиозные или научные символы не отличаются друг от друга ни в плане генезиса, поскольку все они — продукты конституирующей деятельности сознания, ни по степени реальности, поскольку все они презентуют ее» (там же: 120). В лучшем случае можно констатировать (вслед за Л. Леви-Брюлем) для дописьменных периодов истории существование мышления «пред-логического» типа, т. е. отличавшегося от формально-логического (см.: Леонтьев 1981: 292 и сл.; ср.: Сухачев 1997: 14 и сл.), а для Нового времени — обращение к языку как объекту научной рефлексии, составляющему ее методологическую компоненту (см.: Овчинников 1984; ср. Сухачев 1994: 148 и сл.), что, впрочем, и породило философию языка, обретающую в XIX в. относительную самостоятельность.

Можно не углубляться здесь в подробную критику излагаемой Э. Кассирером концепции символических форм<sup>10</sup>. Но развивая цитированное выше замечание М. Е. Соболевой, можно было бы подчеркнуть, что если язык (речевое мышление) конституирует сознание, возникающее и эволюционирующее вместе с речемыслительной деятельностью, то намеченную немецким философом расстановку акцентов, вовлекающую сознание в

---

<sup>8</sup> При этом Кассирер широко привлекает не только философские, но также авторитетные для его времени языковедческие и психологические труды.

<sup>9</sup> Здесь и далее выделения в цитатах, не оговоренные особо, принадлежат авторам или издателям цитируемых работ.

<sup>10</sup> Анализ философии символических форм Э. Кассирера см. в кн.: Соболева 2001; 2005: 118–140.

продумывание сущности языка в его соотношениях с мышлением и культурой, в целом следовало было бы оценить как продуктивную (напр., см.: *Лурия* 1998).

Все же необходимо оговорить, что «Философия символических форм» опиралась на традиционные представления психологического ассоцианизма и локализационизма<sup>11</sup>, окончательно еще не преодоленные, в том числе лингвистической теорией, но это особый сюжет. И практически «чистый» язык вытеснил в итоге *сознание*, если судить по следующей оценке современной философии, которая «...решила снять спекуляцию, и проделала это снятие именно как решительный отказ от соотнесения с п о с о б о в , методов, подходов с символами, “заданиями” сознания. И что же? Символы сознания исчезли, а спекуляция... осталась. Это ясно видно в любой разновидности лингвистической философии, начиная с Витгенштейна. Происходит забавная вещь: они тоже занимаются спекуляцией, только в отличие от классической философии, где поле онтологии — это тем или иным способом изображаемое или символизируемое сознание (выполняющее любой акт изучения вещественных структур), в современной философии анализа таким полем стал с а м я з ы к , язык стал онтологией, язык стал материалом с минимумом интерпретаций. И вместо того, чтобы превратить язык в ступень в осознании сознательной жизни, его превращают в ширму, которая ограничивает мыслящего субъекта от спекулятивной (онтологической) стороны сознания» (*Мамардашвили, Пятигорский* 1999: 109).

Проблематические узлы, связующие, но и запутывающие рефлексии о языке в различных направлениях «науки наук» и в специальных языковедческих науках — последние, к тому же, не очень сопрягаются и между собой, — охватывают прежде всего теорию знака и значения (ср. в очерке о Хайдеггере раздел 7.1). В качестве производной от нее остается проблема соотношения языка и мышления<sup>12</sup>. Их тесная взаимообусловленность

<sup>11</sup> Т. 1 широко известного труда Кассирера опубликован в 1923 г., т. 2 — в 1925, т. 3 — в 1929. Кардинально видоизменившие состояние экспериментальной психологии идеи Ж. Пиаже и Л. С. Выготского (а также их учеников и единомышленников), формировались в эти же годы, но широкое признание обретают уже во второй половине ушедшего столетия.

<sup>12</sup> К соотношению языка и мышления, сугубо знаковой (семиотической) и мыслительной (ноэтической) составляющих речевого мышления см.: *Сухачев* 2003а; 2007. Позаимствовав последнее определе-

уже почти не оспаривается, хотя вопрос о форме и способе связи одного с другим все еще возникает, что возвращает внимание к той же исходной проблеме знака и значения.

Кардинальному обновлению рефлексии о языке, в имплицитном виде восходящей к началу письменной истории человечества (см.: Сухачев 1997), а во времена Сократа, Платона и Аристотеля уже эксплицитно выраженной, способствовала, начиная с XVII в., идея, коренящаяся в «проведенном впервые Декартом расщеплении мира на материальную и духовную реальности» (Гейзенберг 2006: 13)<sup>13</sup>. Очередной сдвиг, видоизменивший и активизировавший «философию языка», состоялся в начале XX в. Он был обусловлен достижениями теоретической физики — становлением квантовой механики, обнажившим «соотношение неопределенности», тесно связанной «с недостаточностью наших выразительных средств» (там же: 29), хотя эта неопределенность уже к 1927 г. была осознана Н. Бором как «специфический случай более общей ситуации дополненности» (там же: 29)<sup>14</sup>. Как подчеркивает В. Гейзенберг, «история физики в нашем веке учит, что отказ от прежних понятий дается с гораздо большим трудом, чем усвоение новых понятий» (там же: 44–45)<sup>15</sup>.

Ключевую проблему, упирающуюся в значение слова и представляющую объект размышлений не только для философии языка, но и для собственно лингвистической теории, Гейзенберг обобщает следующим образом: «...логический анализ языка чреват опасностью слишком большого упрощения и известной односторонности в исследовании языковых возможностей. Будучи предпосылкой научного языка, обеспечивая однозначность и точность выводов, логика тем не менее не годится для описания живого языка, располагающего неизмеримо более богатыми выразительными средствами. Любое произнесенное слово вызывает у нас, конечно же, не просто определенное, вполне осознаваемое движение мысли (здесь и далее

---

ние из ранних работ А. Ф. Лосева, я использую его в ином значении — как синоним языкового содержания — семантики, которую С. Д. Кацнельсон соотносил с речевым мышлением.

<sup>13</sup> Речь, произнесенная В. Гейзенбергом 13 августа 1949 г. в Мюнхене; первая публ.: 1955.

<sup>14</sup> «Воспоминания о Нильсе Боре, относящиеся к 1922—1927 гг.», первая публ.: 1964.

<sup>15</sup> Доклад, прочитанный В. Гейзенбергом 26 мая 1975 г. в Геттингене; первая публ.: 1977.

выделено мной, – *Н. С.*), которое можно считать значением слова; это слово вызывает в глубинах нашего сознания множество смысловых оттенков и ассоциаций, едва уловимых, но зачастую существенных для понимания смысла услышанной фразы. Бывает, что именно это сплетение пробужденных словами полуосознанных представлений лучше передает смысл высказываемого, чем цепь строго логических умозаключений <...>» (там же: 151)<sup>16</sup>.

Несколько далее, имея в виду выход современной науки за пределы классической аристотелевской логики, преобладающей в повседневной жизни<sup>17</sup>, автор ссылается на мнение К.-Ф. фон Вейцеккера о возможности выделения в языке разных уровней: «На первом уровне мы говорим об объектах, об атомах и электронах или же об объектах повседневной жизни, столах и стульях; на втором уровне говорится о высказываниях об объектах; он содержит, следовательно, высказывания об электронах или высказывания о теории электронов; на третьем уровне можно говорить о высказываниях о высказываниях об объектах и т. д. В принципе было бы допустимо пользоваться на различных уровнях языка различными логиками, а в предельном случае, на высшей ступени, вновь вернуться к обычной логике» (там же: 159)<sup>18</sup>. Можно отметить, что лингвистическая теория также имеет дело с разными *уровнями языка* (т. е. *рефлексии*), но на практике это плохо осознается.

Философские идеализации языка так или иначе проявляют такого рода уровневые состояния рефлексии сознания. Характер их отражения в разных типах высказываний далеко еще не продуман лингвистами, использующими понятие «уровень» чаще применительно к языковому материалу (напр., фонетический, морфологический, лексический, синтаксико-морфологический и т. п. уровни), чем к значимости вычленяемых

<sup>16</sup> Статья «Язык и реальность в современной физике» (1960) опирается на доклад, прочитанный В. Гейзенбергом в том же году на заседании Баварской академии изящных искусств. Русский перевод воспроизводит существенно переработанный и дополненный вариант 1963 г.

<sup>17</sup> Речь идет, прежде всего, о законе исключенного третьего, действие которого оказалось ограниченным в результате оперирования металогики с множествами, предполагающими исключение четвертого, пятого и т. д. элементов допустимых логических отношений (см.: *Васильев* 1989).

<sup>18</sup> В прим. к книге Гейзенберга указаны: *Weizsäcker K. Komplimentarität und Logik // Die Naturwissenschaften. Bd 42. Heft 19, 20; Месъков В. Ф. Очерки по логике квантовой механики. М., 1986.*

при этом элементарных единиц и структур. Так называемая прагматика речи, как и компонентный анализ словесных значений, в свою очередь, сводится к анализу речевых ситуаций или обусловленных текстом окказиональных значений слов, но не учитывают уровень рефлексии, характеризующий различные ситуации и разные тексты (косвенно об этом позволяет судить, разве что, их жанровая принадлежность). Соответствующие концепции языка (слова, словесного знака) и, прежде всего, анализ языкового содержания, реализующего осмысления различной обобщающей силы (личностный смысл, значение, обиходное или научное понятие, концепт, философская категория<sup>19</sup>), которые могут быть прослежены в европейской философии, представляют несомненный интерес и для лингвистической мысли, более «приземленной» по своей направленности на «технику языка».

Повторю еще раз, что менее всего мной затрагивается собственно философия языка или лингвистическая философия. Они оказались в поле авторского внимания потому, что на рассматриваемом уровне рефлексии язык продумывается не только и не столько в своей коммуникативной функции — немаловажной, но, на мой взгляд, неправомерно переакцентированной теоретическим языкознанием. В философском контексте язык продумывается в качестве платоновского органа: *как орудие и способ познания объективного мира*. На переднем плане при этом оказывается онтологическая и гносеологическая проблематика, тесно связанная с первичной экзистенциальной и когнитивной функцией языка — с вопросом о природе слова, в каком бы терминологическом облачении он ни возникал. Тем самым поновому могут быть осмыслены и спорные вопросы языкознания, стыкующиеся с теорией знака и теорией значения.

Под философской идеализацией языка подразумевается, следовательно, продумывание сущностных качеств того же предмета размышлений, который является объектом лингвистической теории. В контексте последней эти его качества все же ока-

---

<sup>19</sup> Особенно непоследовательно, если не эклектически используются терминологические пары *смысл* и *значение*, *значение* и *понятие*, *понятие* и *концепт*, еще более затемненные в исследованиях социолингвистической, культурологической, психолингвистической и когнитологической направленности.



зываются более размытыми. И в силу большей ориентации языковедов на фактуру рассматриваемого объекта в его фенотипических проявлениях — на описание известных языковых структур, лексикона и грамматики исторических языков и систематизацию разноуровневых лингвистических элементов (в привычном для языковедов смысле); и потому, что общая теория языка оказалось перераспределенной между такими частными дисциплинами, как психолингвистика, нейролингвистика, социолингвистика, сравнительно-историческое языкознание, дескриптивная лингвистика, семиотика и др. Наконец, в процессе воспроизводства научных парадигм, приоритетных для того или иного исследовательского направления, лингвисты, возможно, специализировались в качестве профессионалов в своей узкой области, но при этом и растеряли во многом ту широту культурно-исторического виденья и критического анализа предмета размышлений, которые в свое время обусловили перерастание языкознания как знаточества и владения искусством слова в подлинную науку о языке, хотя степень ее научности то и дело вызвала полемику, приводившую к перестройке лингвистического дискурса — к обновлению базисных высказываний и уточнению терминологии.

В меру своего понимания анализируемых текстов, я старался сохранить философский контекст, минимально необходимый для уяснения рассматриваемых концепций языка, уделяя преимущественное внимание теории знака и значения. Обсуждаемая проблематика затрагивает с различных точек зрения как специфику речевого мышления, так и вопросы, связанные с генезисом и исторической эволюцией человеческого языка в субъективном и интерсубъективном его проявлениях.

**ЯЗЫК И СИМВОЛ**  
**В КОНТЕКСТЕ ЭСТЕТИКИ ГЕГЕЛЯ**  
**(К СООТНОШЕНИЯМ СМЫСЛА, ЗНАЧЕНИЯ И ПОНЯТИЯ)**

**ПРЕАМБУЛА**

«То, что обладает глубоким *значением*, именно поэтому ни для чего не пригодно»

Гегель Г. В. Ф. «Афоризмы»<sup>1</sup>

Язык не мог не привлекать внимания Гегеля уже в силу своей включенности в *деятельность духа* (в сферу сознательного). В таком качестве это — действительность мысли, рассматриваемая в философии духа в ее восхождении от субъективного к объективному и абсолютному его состояниям, а в науке логики прослеживаемая в движениях понятия между общим и единичным, абстрактным и конкретным, умозрительным и истинным. В сугубо лингвистическом понимании первые элементы приведенных оппозиций примерно соответствуют общепринятому *значению* «уже обобщающего» слова, так или иначе коррелирующему с *понятием*, а вторые — суть реальные представления сознания, именуемые *смыслом* (личностным смыслом, ситуативным значением и т. п.). Правда, такое различие интерсубъективного и субъективного аспектов означаемого не является устоявшимся в науках о языке.

Гегелевская концепция «Я», которое есть «*мышление как субъект*» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 114)<sup>2</sup>, вряд ли пригодна,

---

<sup>1</sup> Гегель. *Работы...* 1971. 2: 538 («Йенский период»).

когда речь идет об исторических языках, формирующих индивидуальное сознание и составляющих непосредственный предмет наблюдений и обобщений в компаративистике, как и в дескриптивной лингвистике в различных ее модификациях. Но если иметь в виду язык вообще, т. е. общетеоретическую проблематику, затрагивающую вопрос об онтическом статусе языка (см. в очерке о Хайдеггере раздел 8) в его соотношении с мышлением (включая проблему антропосоциогенеза, а также эволюции сознания), то именно такое его рассмотрение в аспекте «деятельности духа» имеет глубокое значение и для философии языка, и для отдельных лингвистических дисциплин.

За движениями «духа» в конечном счете просматривается постоянное взаимодействие *ноэмати́ческого* (мыслительного) и сугубо *семиотического* (знакового) начал языка, конституирующего само сознание. Именно с «разумом» (или «интеллигенцией») недвусмысленно соотнесено гегелевское словопотребление, по сути противостоящее примату «ощущения» в европейской философской традиции: «Есть старое положение, которое ошибочно приписывается Аристотелю <...> “Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu” — “нет ничего в мышлении, чего не было бы в чувстве, в опыте”. Если спекулятивная философия не хотела согласиться с этим, то это должно быть признано недоразумением. Но она утверждала также и обратное положение: Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu — в том совершенно общем смысле, что *νοῦς* (разум — *Н. С.*) и, в более глубоком определении, *дух* есть причина мира, и далее, что правовое, нравственное, религиозное чувство есть чувство и, следовательно, опытное переживание такого содержания, которое имеет свой корень и свое пребывание только в мышлении»<sup>3</sup> (*Энциклопедия...* 1974. 1: 93).

Гимназист Гегель писал о высокопарных цитированиях латинских авторов, оставляющих в небреженье естественное и

<sup>2</sup> Здесь и далее в тексте без уточнения авторства приводится сокращенное название работ Гегеля (с указанием года издания, тома и стр.). Фрагмент цитируемого труда включен в дополнительный том к «Лекциям по эстетике» в отредактированном переводе Б. Г. Столпнера (посмертная публ.: *Соч.* 1938–1958. Т. 12–14). В иной редакции перевод Столпнера использован в цитируемом изд. «Философии...».

<sup>3</sup> Авторские и редакционные выделения и пометы в цитатах сохранены и особо не оговариваются; последнее относится и к дополнительно используемому мной подчеркиванию слов.

подлинное в языке («das Natürliche und Echte der Sprache»): «Поскольку в расчет берутся только и одни лишь *слова* и *фразы*, а вовсе не заодно дух, природа и тому под<sup>обное</sup>, речь ничуть не идет о языке...»<sup>4</sup>.

Сорок лет спустя в «Философии духа» будет замечено: «Обычно *знак* и *язык* рассматривают в психологии или в логике в качестве *приложения*, причем не обращают никакого внимания на их необходимость и их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции» (*Философия...* 1977. 3: 295; ср.: *Эстетика* 1973. 4: 415). Юношеское наблюдение и оценка зрелого мыслителя переключаются не просто содержанием. Неизменно предпочтение сущностного в языке («духа» и «природы», «деятельности») формальным его проявлениям («словам и фразам»). Опять-таки в лингвистических терминах, не всегда удобных применительно к философским концептам, речь могла бы идти, например, о последовательном различении плана *содержания* и плана *выражения*. Однако «взаимосвязь» между этими планами предстает как чисто операциональный, т. е. «формальный» прием, если иметь в виду, что само сознание конституируется языком и собственно *содержательное* — «деятельностное» — уже есть проявление *речевого мышления*, т. е. внутреннего аспекта речевой деятельности (см.: Сухачев 2003а).

Сознанию в «Философии духа» почти синонимично понятие *интеллигенция*<sup>5</sup>. Как с реальностью исторической с ним соотносится системное в философии Гегеля понятие *духа* (абсолютного и объективного), нацеленное на уяснение категориальных природных начал. «Деятельностное» измерение — историческое

---

<sup>4</sup> В дневниковой заметке о небрежном подборе цитат (“Über das Exzipieren”, март 1786 г.), публ. И. Гофмейстера: *Dokumente...* 1936: 38; цит.: *Cook* 1973: 16.

<sup>5</sup> «Почти», поскольку *сознание* «кажется начинающимся от самого по себе происходящего изменения его объекта», тогда как *интеллигенция*, «превращая предмет из *внешнего* во *внутренний*, и самое себя делает *внутренней*», но все же «эти два факта — превращение предмета во внутренний объект и сосредоточение духа в самом себе — есть одно и то же» (*Философия...* 1977. 3: 265–266). Далее я попытаюсь показать, что сказанное по существу относится лишь к разным состояниям сознания, обусловленным, соответственно, уровнем рефлексии — степенью самопознания «духа», если иметь в виду гегелевское словоупотребление.

— оно обретает прежде всего в контексте эстетики (т. е. как субъективный дух), представляющей, по словам М. Лифшица, «...другой полюс гегелевской философии по сравнению с чистой логической абстракцией, возвращение к живым формам конкретного мира природы и человека, условно представленным в движении категорий» (см.: 1: II).

«Лекции по эстетике», где идеализирующая (и символизирующая) деятельность *субъективного* духа рассматривается в его движении к *истине*, особо показательны для уяснения гегелевского понимания предмета на том участке «пути к языку», который пролегает между трактатом «О происхождении языка» И. Г. Гердера (1769)<sup>6</sup> и трудом В. фон Гумбольдта «О различии строения человеческих языков» (1827–1829)<sup>7</sup>. В этом временном промежутке просветительский рационализм отступает под натиском романтизма, логико-философские грамматики уступают место *сравнительной грамматике*<sup>8</sup>, а гердеровский образ языка как «печати нашего разума» (Гердер 1977: 236) преобразуется в сформулированную Ф. Шлегелем метафору «весь языковой мир — это только внешне видимый отпечаток и верное зеркало сознания и внутренней мыслительной способности» (Шлегель 1983: 364), что имело свои основания и последствия в науках о языке и «доистории» (ср.: Сухачев 1994: 17–32).

Ориентируя осуществленный Гегелем анализ искусства и его особенных форм в истории идей, Лифшиц обобщает: «Порядок

<sup>6</sup> На репутации автора «Идей к философии истории» (1784—1791), негативно сказалась его полемика с Кантом. По словам Ф. Меринга, «Если объединить заслугу и ошибку Гердера в одном тезисе, то следует сказать, что он защищал принцип исторического развития в такое время, которое ставило себе задачей разрушение исторических руин пережившего себя прошлого» (Меринг 1934. 1: 520 — «Иоганн Готфрид Гердер», 1903). В той же статье критик отметил: «...только Гегель взял на себя продолжение всего труда жизни Гердера в таком же универсальном духе» (там же: 517).

<sup>7</sup> Ср. у В. фон Гумбольдта: «Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа <...> необходима вся повторяющаяся деятельность, чтобы можно было познать сущность живой речи...» (Гумбольдт 1984: 70)

<sup>8</sup> Термин введен А. В. Шлегелем в 1803 г. (см.: Десницкая 1984: 91).

ступеней, изложенный в “Эстетике”<sup>9</sup>, является гениальной переработкой типологических схем эпохи Просвещения, мыслителей круга Гёте и немецкой романтической школы. В более широком смысле <...> он представляет собой известное сочетание идеи прогресса, присущей новому времени, с теорией “возвращения всех человеческих вещей”, по известному выражению Вико, — теорией цикла, берущей начало в стихийном материализме древности» (см.: *Эстетика* 1968. 1: V). Самопознание *духа* на разных ступенях «интеллигенции» — в частности, в его отношении к прекрасному, составляющему предмет эстетики, — с необходимостью приводит к постановке *гносеологической* проблематики: к определению самого познания, формируемого языком. Х.-Г. Гадамер, увязывая «историческое» с вопросом об истинности искусства и проблемой истолкования, утверждает: «Гегель увидел самое главное, когда он признал что речевой характер, в отличие от “материала” других искусств, означает всеобщность. Это то понимание, которое побуждало уже Аристотеля <...> приписывать особое преимущество слуху, потому что слухом мы воспринимаем речь, и тем самым — всё, а не только видимое» (*Гадамер* 1988: 641). За *всеобщностью* все же у Гегеля стоит мысль — *логос* в чистом виде. Привычно ограничивая это понятие *словом* как формой мысли, Гадамер сводит его содержание к своего рода «идеальному» представлению таковой, присущему лишь предельно ясному сознанию, что естественно для заданного уровня «герменевтической» рефлексии о языке<sup>10</sup>.

Д. Кук, сосредоточившийся на гегелевской философии языка в основном раннего и йенского периодов (до 1807 г.), отмечает: «Хотя Гегель жил в эпоху, когда проблемы языка обсуждалась всерьез, он систематически не рассматривается в его зрелых философских трудах. Все же, если исследовать ранние работы Гегеля, вскоре обнаружится, что он много размышлял над проблемой языка и его ролью в философской системе <...> Гегель был первым немецким философом (и, если не упоминать Хайдеггера, возможно единственным), всерьез поставившим вопрос о связи философии с естественным языком<sup>11</sup>: для

---

<sup>9</sup> «Ступени» в развитии духа прослеживаются Гегелем прежде всего на материале словесных искусств.

<sup>10</sup> См. раздел, посвященный Х.-Г. Гадамеру в кн.: *Соболева* 2005: 165 и сл.

<sup>11</sup> Это определение выдает ориентацию Д. Кука на проблематику лингвистической философии, с позиций которой вряд ли правомерно рассматривать понимание языка Гегелем.

него природа и назначение языка (the nature and role of language) существенным образом связаны с философией, а не являются просто формальным вопросом о том, как употреблять термины» (Cook 1973: 12).

Действительно, на отвлеченном «употреблении терминов» Гегель просто не удерживал внимания<sup>12</sup>. В поле его зрения пребывало само соотношение образа и смысла («истолкование», по дефиниции Гадамера), какое «не содержится непосредственно ни в смысле, ни в образе, а некоем субъективном третьем, которое после субъективного созерцания находит в них черты сходства и, полагаясь на это, делает наглядным и объясняет ясное само по себе значение с помощью родственного единичного образа» (Эстетика 1969. 2: 32). При таком соотношении образа и смысла<sup>13</sup> они оказываются в дополнительной дистрибуции, вместо того, чтобы быть сплетенными, как в «собственно символическом искусстве» (там же).

Идеи Гегеля воспринимались его последователями и оппонентами по-разному. Подпитываемый отражениями этих идей пласт «духовного знания» продолжает пополнять современную культуру, правда, порой трансформированными и даже иска-

<sup>12</sup> Хотя его авторский язык говорит о пристальном внимании к используемым терминам. Ср. наблюдения Г. Г. Шпета: «...немецкие термины у Гегеля частью — оригинальные, его собственные термины, частью — традиционные термины докантовской, т. е. преимущественно вольфовской философии, наряду с которыми, однако, свободно удерживается латинская терминология Спинозы. Но зато можно заметить, что Гегель, формулируя собственные мысли, избегает латинской терминологии субъективного идеализма, с которым он боролся <...> упорство Гегеля в проведении формально-общего термина через соответствующие моменты даже далеко отстоящих друг от друга диалектических ступеней вдруг выдвигает такой оттенок значения, который принятыми в переводах терминами никак не передается. Гегель с особым пристрастием относился к словам немецкого языка, выражающим не только разные, но подчас и противоположные значения; он усматривает в этом “умозрительный дух самого языка” и признается, что “мышлению доставляет радость” наталкиваться на такие слова» («От переводчика» // Гегель. Соч. 1959. Т. 4: XLVII–XLVIII).

<sup>13</sup> За этими понятиями, которые анализируются Гегелем на разных ступенях развития духа как определяющие, я усматриваю, соответственно, *смысл* («образ») и *значение* («смысл»), формирующие совместно «основное отношение сознания» в его исторической обусловленности (см.: Леонтьев 1981: 314–335; ср. Сухачев 1997: 16–19).

женными представлениями, в чем нельзя винить самого философа. Мое внимание сосредоточено на менее заметной и во многом диффузной прослойке его наследия, где осели мысли о языке, — их нити ничуть не пронизывают историю лингвистических учений, по крайней мере, зримо. Но, как и мысли В. фон Гумбольдта о строении человеческих языков (его переключка с Гегелем кажется мне очевидной), или размышления Канта о категориях чистого разума (от них отталкивается, в частности, семиотика Ч. С. Пирса) — это один из источников, питающих научную рефлексию о языке, которая направлена на то, чтобы *проникнуть в его идею и уяснить его место в духовном развитии человечества.*

Присутствие Гегеля в этом движении мысли бесспорно. Оно прослеживается, например, у А. Шлейхера, который «осуществил в своем понимании языка переход от Гегеля к Дарвину»<sup>14</sup>, у Б. Кроче, считавшего язык «первичным проявлением духа», а эстетическую форму — тем же «языком, взятым целиком»<sup>15</sup>, у К. Фосслера, рассматривавшего эволюцию «творческой силы языка» в деятельности обычного «практического духа» и высшего «теоретического»<sup>16</sup>, или у М. Хайдеггера, чья «фундаментальная онтология» ориентирована на «говорение языка» *от* предмета мысли. Разумеется, имеются в виду не прямые заимствования, а именно *преемственность* идей, продумываемых разными авторами в своей системе понятий.

Над особенностями художественного творчества Гегель размышлял на протяжении всей жизни. В 1805 г. он изъявлял желание прочитать курс по литературе в Гейдельберге. Один из первых набросков к лекциям по эстетике был подготовлен им в 1808 г., во время пребывания на посту директора нюрнбергской гимназии Эгидия<sup>17</sup> (Фишер 1933: 158). Но только в 1817 и

---

<sup>14</sup> См.: *Кассирер* 2002: 91.

<sup>15</sup> См.: *Croce B. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale.* Milano; Palermo; Napoli, 1902.

<sup>16</sup> См.: *Vossler K. Sprache als Schöpfung und Entwicklung.* Heidelberg, 1905.

<sup>17</sup> В начале своей педагогической деятельности он подчеркивал воспитательное значение «произведений древних», ср. «Речь по окончании гимназического учебного года, 29. IX. 1809»: публ. Г. Глокнера



1818 г. он читает курсы на эту тему в Гейдельбергском университете<sup>18</sup>. Лекции перерабатываются им в процессе чтения аналогичных курсов в Берлинском университете — начиная с 1820—1821 гг.<sup>19</sup> Наиболее интенсивно он работает над текстом в 1823 и 1826 г., дорабатывая его в 1828—1829 гг.

Окончательная редакция «Лекций по эстетике» принадлежит К. Г. Гото, использовавшему, помимо рукописей Гегеля, записи его слушателей — историка эллинизма И.-Г. Дройзена, поэта Г. Штиглица, философа Б. Бауэра и др.<sup>20</sup> Работу, проделанную Гото, можно оценить по сообщению К. Фишера о характере доработок Гегелем своих записей: «...когда он вновь обработал эстетику в Берлине для своих лекций летом 1820 и составил записки, оставшиеся постоянною основой для всех последних лекций и послужившие главным источником для издания. Введение обработано и со стороны стиля, остальное состоит главным образом из лаконических важнейших слов, коротких, не связанных друг с другом предложений, к которым из года в год беспорядочно присоединялись примечания на полях со значками, указывавшими то вверх, то вниз, то направо, то налево и служившими препятствием для быстрого ориентирования, необходимого для преподавателя на кафедре. Существенные изменения, относящиеся к годам 1823, 1826, 1828/29, помещены на отдельных добавочных листах» (там же).

Я не стремился последовательно проследить потенциальные влияния автора «Эстетики» на современные ему и последующие теории языка. И не думаю, чтобы их выискивание было

---

(1927. Т. 3), И. Гофмейстера (1938. Т. 21). Рус. пер. П. П. Гайденко (*Работы...* 1970. Т. 1: 397–410; отрывок воспр. в: *Эстетика* 1973. 4: 163–164); анализ «Речи...» см. в кн.: *Скок* 1973: 18–21.

<sup>18</sup> В летние семестры 1817 и 1818 гг. Гегель читает курс «Эстетики» 5 часов в неделю (*Фишер* 1933: 80–81, прим. 3).

<sup>19</sup> Курс «Эстетика или философия искусства» читается им пять раз в неделю в зимний семестр 1820 г., четыре раза — в летние семестры 1823 и 1826 г., пять раз — зимой 1828 г. (там же: 112–113, прим. 2).

<sup>20</sup> Публ. Г. Гото (1835. Т. 10), 2-е уточн. изд. (1842–1843. Т. 10). Фототипич. воспр. 1-го изд. под ред. Глокнера (1931. Т. 12–14), воспр. 2-го изд. под ред. Ф. Бассенге с новыми уточн. (1955). Рус. пер. В. Модестова (1849–1860, с франц. изложения Бенара); пер. с нем. Б. Г. Столпнера (*Соч.* 1938. Т. 12; 1940. Т. 13 — пер. Столпнера сверен и дополнен Б. С. Чернышевым), пер. П. С. Попова (*Соч.* 1958, Т. 14); воспр. под ред. М. Лифшица в изд.: *Эстетика* 1968–1971 (Т. 1–3).

целесообразным. Напрашивается, например, вывод о близости деятельностной теории глоттогенеза (и шире — антропосоциогенеза), разрабатывавшейся Л. С. Выготским и его последователями, к гегелевской «деятельности по созданию символов». Вряд ли в данном случае просматривается прямое отражение мысли Гегеля. Вместе с тем невозможно пренебрегать влиянием его эстетики на психологию искусства Выготского (безотносительно к тому, является ли оно прямым или косвенным). Необходимо считаться с фоновым характером культурной традиции в целом, что нередко превращает указания на «источник» той или иной мысли в простую аналогию.

Предметом моего рассмотрения являются представления Гегеля о языке вообще, включая его концепцию знака и понятия, которые в конечном счете и определяют символическую деятельность, т. е. саму природу лингвистического знака. Не отвлекаясь на анализ собственно философских вопросов (а также эстетических, религиозных и пр.), я стремился все-таки не отчуждать цитируемые гегелевские высказывания от контекста его феноменологии духа и диалектической логики. Последняя образует естественное русло для встречных потоков от *слова* к *мысли* и от *мысли* к *слову*, породивших из недр языка рефлексии о природе вещей, а тем самым способствовавших его логическому осмыслению и «культивированию» — появлению литературных языков, видоизменивших характер отношений между словом и мыслью. Понятно, что отодвигая язык со ступеней развития «абсолютного духа» и располагая его в более приземленную сферу духа «субъективного», ограниченного человеческим *сознанием*, я снижаю уровень философского обобщения, заданный Гегелем. Но, во-первых, исторический момент, а именно — *р а з в и т и е*, остается одним из отправных пунктов его философии духа, во-вторых, ее «идеальный» момент — «абсолютный дух», вплотную подводит к далеко не решенному вопросу об онтологии языка, обусловленному и характером отношений между смыслом и значением в структуре сознания, и общей проблемой соотношения языка и мышления (затрагивающей и характер связи между *означающим* и *означаемым*).

Движение от *предлогических* форм мышления через натурфилософские и метафизические осмысления природы вещей (включая язык) к современной научной рефлексии нельзя пред-

ставлять просто в виде линейного процесса накопления позитивного опытного знания. Это — процесс прежде всего креативный: он вел к формированию новых «схем мышления»<sup>21</sup>, к смене «точек зрения» на знакомые предметы и освоению все более отточенных и обобщенных приемов познания мира, которые тем же процессом были порождены (см.: Сухачев 2003: 14–19; 2007: 276).

В биологической истории *человека разумного* пробуждавшееся сознание не только накапливало и совершенствовало навыки символической деятельности, подкрепляемые всей жизнедеятельностью палеоантропов: в меру усложнения нервно-психологических рефлексов формирующееся сознание провоцировало морфологические изменения, обособившие современного человека от его бессознательных, или менее сознательных предков. С появлением неантропа *разбуженное языком сознание* не перестает развиваться. Главное направление его развития, действительно, может быть определено в истории культуры как «совершенствование духа», вопреки всем тупикам и химерам, порождаемым усыпленным разумом.

Если отвлечься от мистических подтекстов такого обозначения того природного начала, которое в иной терминологии именуется Разумом или Сознанием, все же речь идет о явлении, практически недоступном прямому наблюдению, представляющем скорее в качестве мысленного (психического) образования, чем как вещь сама по себе. К тому же, будучи цельным индивидуально-социальным образованием, *язык не только конституирует индивидуальное сознание, но и проявляется в качестве его граничного свойства*. А в этом качестве он усредняется и трансформируется социумом, развиваясь в том числе в зависимости от состояний *надындивидуальной культурной тради-*

---

<sup>21</sup> Сказанное означает, что *предлогические* «схемы мышления» отличались от привычных для нас форм логико-дискурсивного мышления, но в целом подчинялись все же элементарным закономерностям человеческой логики, воспитуемой языком. Потенциальные же возможности сознания, когда речь идет о человеке современного вида, изначально одни и те же, что и позволяет говорить о разных состояниях сознания как в первобытной истории человечества, так и в онтогенезе (в формировании и развитии личности).

ции<sup>22</sup>. На очерченном фоне я и пытаюсь рассмотреть гегелевскую концепцию слова и мысли в их неразрывности — *логоса* в древнегреческом смысле этого термина, подхваченного в философии духа. Как отметил Э. Кассирер, «многообразие форм духа, демонстрируемых феноменологией, в конечном счете увенчивается логическим понятием» (Кассирер 2002. 1: 20).

Последующие главы образуют чуть ли не сплошной перечень выписок из сочинений Гегеля, затрагивающих язык, а также содержащих основные понятия, сопутствующие его осмыслению в структуре сознания. Цитаты приводятся в условном хронологическом порядке использованных работ и сопровождаются минимальными пояснениями. При этом я считаю допустимыми отдельные отступления от терминологии источника, предоставляя читателю и возможность иной оценки приводимых суждений, и право соглашаться или не соглашаться с моими наблюдениями.

При обращении к цитируемым текстам следует помнить, что лекции Гегеля по эстетике, как и по философии религии, истории философии, философии истории, были подготовлены к печати его учениками, так или иначе привнесшими в изложение какие-то свои мысли и обороты речи (особенно в записях лекций, которые ими широко использовались при подготовке первого собрания сочинений философа)<sup>23</sup>. К тому же, я опираюсь на русские источники, имеющие свою традицию и также отражающие как субъективное восприятие переводчиков, так и по-

---

<sup>22</sup> Культура, как и сознание, как и собственно логическое мышление, отчасти дистанцировавшееся от речевого, также является одним из специфических порождений деятельности со знаками — языка. И в той же мере в культуре отчетливо проявляется неразрывное единство индивидуально-социального ее начала.

<sup>23</sup> М. Лифшиц сообщает: «Пишущему эти строки пришлось держать в руках экземпляр “Лекций по философии религии” Гегеля с корректурами Бруно Бауэра для второго издания этой книги (1841). С нашей современной точки зрения его исправления были, конечно, далеки от всякой “текстологии”. Редакция в лице старика Маргайнеке, ссылаясь на привлечение рукописей Гегеля и новых записок слушателей, но, видимо, Бауэр, сильно уже “полеветший” в эти годы, делал из книги то, что соответствовало его понятию о более передовых тенденциях философии Гегеля. И в настоящее время трудно сказать — хорошо это или плохо» (Эстетика 1968. 1: XII).

зицию редакторов. «Эстетика» считается изданной лучше всего: Гото, который сам записал курс 1823 г., относился к своей задаче «...как реставратор, точно воспроизводящий старую картину, совершенно погруженный в свою работу, полный стремления не обнаружить при восстановлении себя самого, не сделать своих дополнений и изменений. В собственноручных записях Гегеля он видел эскиз, сделанный рукой самого мастера, а в записях слушателей — лишь подражания учеников, в которых черты и пульс жизни исчезли, которые относятся к картине действительных лекций, как маска мертвеца к портрету» (Фишер 1933: 158). Конечно, и самое осторожное вмешательство реставратора предполагает и подчистки, и записи оригинала, а переводы и вовсе превращают его в репродукцию, искажающую подлинные оттенки. Примерно то же самое происходит, однако, и в процессе восприятия и анализа неотредактированных авторских текстов: то, «что обладает глубоким значением», порождает традицию и неизбежно обрастает со временем разночтениями, комментариями и даже «комментариями к комментариям».

Строго говоря, любой современный комментарий гегелевских высказываний можно было бы считать анахронизмом, поскольку они интерпретируются с высоты последующих представлений, которые, к тому же, выражают индивидуальные видения рассматриваемых проблем и сюжетов. Но было бы наивным пытаться ограничить мысль Гегеля духом его «места и времени». В меру своих знаний я стремился понять движения этой мысли в качестве определенной традиции (отличающейся, например, от равновеликой кантовской традиции), и наметить ее отражения в той «брани умов», которая без освоения гегелевского философского наследия выглядела бы сегодня иначе.

## 1. ВЫСКАЗЫВАНИЯ О ЯЗЫКЕ

В первый день 1787 г. Гегель записывает в дневник: «Моим главным увлечением (Mein Haupt-Augenblick) все еще являются языки, а фактически именно греческий и латынь» (*Dokumente...* 1936: 38; цит.: *Cook* 1973: 15). Самые ранние высказывания Гегеля о языке и «книжной премудрости»<sup>24</sup> естественным образом располагаются в русле эстетического «спора о древних и новых». Позже, к 1800 г., язык определяется им через движение мысли от субъективности к объективности, а в «Феноменологии духа» (1805–1806) он предстает уже в качестве «чистой формы», воплощения которой и рассматриваются в «Лекциях по эстетике» как исторические отражения развивающегося духа в художественном творчестве — в контексте «философии искусства». И следует иметь в виду, что отправной точкой этого развития оказывается для Гегеля уже достаточно продвинутая культура греко-римской античности — относительно отрефлексированная и «письменная». Но вместе с тем самопознание духа осуществляется как бы в лишенной пространственно-временных координат сфере абсолюта, из которого он и высвобождается в меру объективации этого познания самого себя.

**1.1. Ранние сочинения (1788–1800).** В речи на выпускном экзамене в штутгартской гимназии «О некоторых характерных отличиях древних поэтов» (7 августа 1788)<sup>25</sup>, затрагивая вопрос о воспитательном значении классической литературы, Гегель

---

<sup>24</sup> Гегель приводит цитату из «Натана Мудрого» Лессинга о «книжной премудрости, которая лишь сушит мозг» (*Эстетика* 1973. 4: 10).

<sup>25</sup> Публ. К. Розенкранца (1844). Воспр. И. Гофмейстер (1936). Рус. пер. М. М. Леренман (*Эстетика* 1973. 4: 9–12).

подчеркивает естественную связь опыта и «идеи» у древних авторов, в отличие от разрыва между «выученными словами» и «системой мышления» в новое время: «...так как вся система воспитания и образования древних была такова, что каждый получал свои идеи из самого опыта <...> то каждый должен был иметь собственную форму духа и собственную систему мышления, они должны были быть оригинальны. С юных лет мы заучиваем множество ходячих слов и знаков идей, и они покоятся в наших головах без действия и без употребления. Лишь постепенно на опыте мы знакомимся с нашим сокровищем и думаем над словами, ставшими уже для нас как бы формами, по которым мы образуем наши идеи <...> современный способ образования приводит к тому, что у многих людей ряды идей, усвоенных ими, и ряды выученных слов существуют друг возле друга, не соединяясь в систему, часто не касаясь друг друга и нигде не пересекаясь» (*Эстетика* 1973. 4: 10)<sup>26</sup>.

Тема подхвачена в сочинении «О некоторых преимуществах, извлекаемых нами из чтения древних греческих и римских писателей» (декабрь 1788)<sup>27</sup>, написанном вскоре после поступления в Тюбингенский теологический институт: «...ввиду другого характера, пути и уровня их культуры, только отчасти определявшихся извне, они с необходимостью рассматривали вещи в иных соотношениях. Эти взаимоотношения они выражали на своем языке, и таким образом у них были понятия, которых не может быть у нас, так как у нас нет для этого слов. Если случайно и замечается такое отношение или только подобие его, то из-за отсутствия слова впечатление бывает слишком мимолетным, чтобы мы могли удержать смутное понятие о нем. И в этом смысле язык для нас — это совершенно ограниченное собрание понятий, согласно которым мы формируем все, что видим или замечаем» (там же: 13). Примечательно здесь наблюдение о решающем влиянии понятия, стоящего за словом, на восприятие

---

<sup>26</sup> В этом пассаже «слова» и «идеи» явно разведены как автономные образования. Напомню, что в цитатах, сохраняющих издательские выделения, особо не оговариваемые, подчеркивание введено мной.

<sup>27</sup> Отрывок был приведен К. Розенкранцем (1840). Опубликован И. Гофмейстером (1936), выявившим зависимость этого и предыдущего текстов (вплоть до дословных совпадений) от сочинения немецкого философа К. Гарве «Рассмотрение некоторых различий в произведениях древних и новых писателей, в особенности поэтов» (1770) (см.: *Сook* 1973: 15, 22). Рус. пер. М. М. Леренман (*Эстетика* 1973. 4: 12–15).

соотношений между вещами. В данном случае Гегель, по сути, воспринимает понятие в качестве непосредственного коррелята слова.

В «Исторических заметках» (Франкфурт, 1797–1800)<sup>28</sup> в связи с рассуждениями о «Плакальщицах» Фукидида и чувственном выражении боли речь определяется как «...чистейшая форма объективности для субъективного. Она еще не представляет собой ничего объективного, но в ней есть движение к объективности. У жалобной песни есть к тому же форма прекрасного, ибо она движется по правилу» (там же: 47).

Текст показателен для осмысления речевого знака в его внешней обусловленности, если видеть в языке не столько *отражение действительности*, сколько объективацию последней («движение к объективности») в индивидуальном восприятии с последующим обобщением (социализацией) результатов этого субъективного опыта в объективной норме («правилах») данного языка или данного вида деятельности, представляющего конкретную традицию. Учитывая индивидуально-социальный характер языка (и сознания) как пожизненно формирующегося образования, можно говорить об *объективности* исторически сложившихся языков как явления вторичном, а первичную «форму объективности» применительно к разным языковым состояниям соотносить с «субъективным», отражающим само состояние сознания (развитие «субъективного духа»), за которым в конечном итоге все же оказывается обобщенный опыт познания «объективного».

Фрагменты, озаглавленные «Дух христианства и его судьба» (осень и зима 1798—1800)<sup>29</sup>, включают следующую характеристику языка евангелиста Иоанна, «больше всего» говорящего о божественном: «...далекая от духовных отношений иудейская обра-

---

<sup>28</sup> Публ.: 1843. Рус. пер. В. А. Рубина (*Работы...* 1970. 1: 219–220); воспр.: *Эстетика* 1973. 4: 47–48.

<sup>29</sup> Подготовительные работы к этому сочинению относятся к 1797. В извл. опубликовано К. Розенкранцем (1844); полная публ. (1907). Рус. пер. Ю. Н. Попова (*Эстетика* 1973. 4: 34–46 — в извл.), М. И. Левиной (*Философия...* 1976. 1: 101–194 — по нем. изд. 1971, без предварительных заметок и набросков).



зованность и его подчас заставляет пользоваться в речах о самой глубокой духовности объективными связями, языком действительности, который подчас звучит настолько жестко, будто чувства выражаются языком торговых сделок. “Царство небесное”, “войти в царство небесное”, “я есмь дверь”, “я есмь истинная пища”, “ядущий плоть мою” и т. п. — в подобные связи скудной действительности насильственно помещено духовное» (*Философия...* 1976. 1: 153). К этому стилистическому наблюдению, по-своему противопоставляющему *духовное* и *объективное*, примешивается свойственное эпохе уподобление «детства языка» языку детей<sup>30</sup>: «Состояние иудейской образованности не может быть уподоблено детскому, их язык нельзя назвать неразвитым языком ребенка; в нем еще сохранился ряд глубоких, детских созвучий, или, вернее, они были восстановлены в нем, однако в остальном весь их тяжелый, натянутый способ выражения — скорее следствие крайнего искажения образования у этого народа, искажения, против которого человек чистой души вынужден бороться и от последствий которого он страдает, когда ему приходится пользоваться формами этого образования в своем самовыражении, избежать этого он не может, ибо сам принадлежит к данному народу» (там же).

Страдания человека, который «принадлежит к данному народу», разумеется, не могут быть вызваны способом его *самовыражения*. Это — скорее отстраненное восприятие автора «Духа христианства...», который не удовлетворен и началом евангелия от Иоанна: «Как будто самым простым языком рефлексии сказано: “В начале *было* слово (Logos), слово *было* у бога, и слово *было* бог, в нем *была* жизнь”. Между тем эти положения обладают лишь видимостью суждений, так как их предикаты — не понятия, не всеобщность, что обязательно для выражения рефлексии в форме суждений, но сами эти предикаты — сущее, живое. Таким образом, даже эта простая рефлексия неприменима для одухотворенного выражения духовного» (там же).

Можно отметить различие *языка действительности* и *языка рефлексии* в приведенных цитатах<sup>31</sup>. Но важнее, что они,

<sup>30</sup> Такого рода неправомерное уподобление еще подпитывает некоторые гипотезы глоттогенеза, оторванного от процесса антропосоциогенеза в целом, как и общие теории языка, мыслимого вне своего индивидуально-социального способа бытия.

<sup>31</sup> Чему соответствует, например, различие между прагматически ориентированным и логико-дискурсивным мышлением, которым отве-

при всей своей условности, подводят Гегеля к выводам, как бы выстроенным от евангельского текста, но на самом деле в него встроены: «Сообщение о духовном <...> требует от воспринимающего способности постигнуть сказанное в последней глубине собственного духа» (там же); и далее: «самое объективное понимание заключается в толковании логоса как действительного, индивидуума, самое субъективное — в том, чтобы видеть в нем разум; в одном случае логос воспринимается как особенное, в другом — как всеобщность <...> как действительное, все существует благодаря логосу <...> Единичное, ограниченное в качестве противоположного, мертвого, есть одновременно ветвь бесконечного древа жизни» (там же: 154).

В этой цитате просматривается понимание *духа*, уже не вполне соответствующее словоупотреблению Века Просвещения, подхваченному в заглавии «Духа христианства...» («Der Geist des Christentums...», ср. *франц.* esprit «дух, смысл», «сущность чего-либо», но и «сознание»). Если же иметь в виду общедоступные культурно-исторические коннотации слова, то Гегель все-таки развивает скорее рационалистические его осмысления, чем романтические, а тем более теологические.

**1.2. «Феноменология духа» (1805–1806)<sup>32</sup>.** В этой работе язык уже трактуется Гегелем через движение «художественного духа» от формы, которая «имеется *налицо* как *вещь* вообще» (*Эстетика* 1973. 4: 126), в качестве целого, и последующее «возведение целого в чистое понятие», благодаря чему «эта форма приобретает свою чистую, свойственную духу форму» (там же). В таком процессе формообразования, приравненном автором к становлению индивидуальности<sup>33</sup>, проявляется сама «*сущность божества*» в качестве единства «всеобщего наличного бытия природы и обладающего самосознанием духа, который появляется в своей действительности, противостоит этому бытию» (там же: 127).

---

чают слова *симпрактической* и *синсемантической* структуры (А. Р. Лурия), или между *дейктическим* и *символическим* полем (К. Бюлер).

<sup>32</sup> Нем. изд.: 1807. Рус. пер. под ред. Э. Л. Радлова: СПб., 1913; пер. Г. Г. Шпета (*Соч.* 1959. Т. 4: 362–399; воспр. в изд.: *Эстетика* 1973. 4: 83–150).

<sup>33</sup> «Это простое формообразование, таким образом, уничтожило в себе и объединило в спокойную индивидуальность непокой бесконечного разъединения» (*Эстетика* 1973. 4: 127).

Приравненная таким образом к бытию сущность как таковая от «духа» обособляется: «Человеческий образ стирает животное начало, с которым он был смешан; животное для божества — только случайная маскировка; оно выступает рядом с его истинным обликом и не имеет больше значимости для себя, а низведено до значения некоторого “иного”, до простого знака»<sup>34</sup> (там же). Причем, если формообразованию противостоит «момент не-покоя», то *сущности* «...противостоит *самосознание*, для которого, как месторождения этого формообразования, остается только одно — быть чистой деятельностью» (там же: 128). Вместе с тем «произведение» такого деятельностного самосознания «...есть *целое* только вместе со своим *становлением*. Общее (das Gemeine) в художественном произведении — то, что оно рождено в сознании и сделано руками человека, — есть момент понятия, существующего как понятие, которое противостоит произведению» (там же). Вопреки тому, что *произведение* и *дух* на данном этапе мыслятся Гегелем как практически неразделимые, они отнюдь не составляют «духовного» единства и противостоят друг другу так же, как самосознание и произведение: «...следует придерживаться такого понятия духа, которое не может обойтись без момента сознания себя самого»<sup>35</sup>. Но этот момент противостоит произведению, потому что дух в этом своем первом раздвоении сообщает обеим сторонам их абстрактные по отношению друг к другу определения *действования* и *вещности*, и их возвращение в единство, из которого они исходили, еще не осуществлено» (там же). Итак, дух или сознание (и понятие) есть деятельность, а его результат (произведение) — есть вещь. Парадокс в том, что понятие в конечном счете тоже есть *произведение духа*.

Поскольку эстетика рассматривается Гегелем как одно из неотъемлемых качеств формирующегося духа — его творческого начала, естественно, что отправной точкой для него является абсолют, глубинная стихия «творческого ночного мрака» (там же: 129). Обретая свою «внешнюю выраженность в определении *вещи*, лишенной самосознания», абсолютное переходит в новое

<sup>34</sup> «Простому знаку», как можно заметить, отказано в данном контексте в *духовности* (т. е. в значении).

<sup>35</sup> Примечательно здесь отождествление духа с ясным сознанием (самосознанием), т. е. с целенаправленной рефлексией. Напомню, что сознание, конституированное языком и мышлением, понимается мной как высшая форма психического (как это трактуется психологической школой Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева и А. Р. Лурия).

(единичное и всеобщее в равной мере) состояние, эксплицитно обозначенное Гегелем как языковое состояние: «Этой более высокой стихией является язык, — наличное бытие, которое есть непосредственно обладающее самосознанием существование. Как единичное самосознание обладает наличным бытием в языке, точно так же оно непосредственно наличествует как всеобщее заражение; совершенное обособление для-себя-бытия есть в то же время текучесть и всем сообщаемое единство многих самостей; язык есть душа, существующая как душа. Таким образом, божество, которое имеет язык стихией своего формообразования, есть в самом себе одушевленное произведение искусства, заключающее непосредственно в своем наличном бытии чистую деятельность, которая противостояла ему, существовавшему в качестве вещи» (там же).

Следует удержать внимание на представленной здесь диалектике языка, одновременно определяемого в качестве наличного бытия, но и деятельности духа, а также как его результат — произведение. Тем самым снимается противоположение чистой деятельности и овеществляемого им «произведения» — языка. Гегель вкладывает в это высказывание скорее эстетический смысл (подразумевая одухотворенность словесного произведения), чем сколь-либо «лингвистический», но все же орудием и формой такого обращения деятельностного в вещное и обратно оказывается язык.

Символизирует же идущее от творческого начала «формообразование» абсолютного духа («божества») гимн как ведущий жанр, отражающий единичный дух в качестве «всеобщего самосознания»: «Другими словами, самосознание в опредмечивании своей сущности остается непосредственно у себя. Будучи, таким образом, в своей сущности у себя, оно есть чистое мышление или благоговение, внутренняя сущность которого имеет в то же время наличное бытие в гимне. Гимн сохраняет внутри себя единичность самосознания, и в то же время эта единичность, внимаемая, наличествует как всеобщая; благоговение, воспламенившееся во всех, есть духовный поток<sup>36</sup>, ко-

---

<sup>36</sup> Можно заметить средство этого «духовного потока» с концепцией ноосферы В. И. Вернадского или «точкой Омега» П. Тейяра де Шардена. Гегелевская концепция духа, наряду с «циклическими» теориями Просвещения и романтической верой в «прогресс», явно вобрала античные представления о мире (*ноусе*) как «гармоническом целом» и «мировой душе» — *логосе*. Ср. сближение этих понятий в «Лекциях о доказательстве бытия бога» (*Философия...* 1977. 2: 478).

торый в многообразии самосознания сознает себя как равное *действие* всех и как *простое бытие*» (там же).

Приведенное высказывание в ином философском измерении может быть понято как отождествление модуса бытия отдельной личности с природным началом познающего самого себя в своих «формообразованиях» духа, мыслимого в качестве извечного принципа мироздания. Соответственно, *язык* предстает в качестве *меры определенности* как *самопознания личности*, так и *познания* «наличного бытия» (в другой терминологии: язык формирует и определяет сознание). А коль скоро дух развивается, то постоянно видоизменяется и соотношение единичного и всеобщего его проявлений (в том числе в языке). В гимне, насколько можно судить, они еще предстают, по мысли Гегеля, в виде синкретичного состояния «бытия для других» и «для-себя-бытия». Иначе говоря, подразумевается невыраженность личности как самоценного волевого начала<sup>37</sup>.

Примечательно, что Гегель не относит гимн к собственно *художественным* формам, по-видимому, считая его скорее переходным состоянием от стихийной неопределенности *вещи* к определенности единичного самосознания, наряду с вакхическим «культом праздника» («одушевленным живым художественным произведением», — там же: 137). Последний, кажется, все же представляется ему более продвинутым, чем гимн: «В вакхическом вдохновении самость — вне себя, в прекрасной же телесности она — духовная сущность <...> Совершенная стихия, в которой внутреннее так же внешне, как внешнее внутренне, есть опять-таки язык, но не язык оракула, совершенно случайный и единичный в своем содержании, не чувствительный и восхваляющий лишь отдельное божество гимн и не бессодержательный лепет вакхического неистовства. Нет, язык приобрел свое ясное и всеобщее содержание — свое *ясное* содержание, ибо художник выбрался из первого целиком субстанциального вдохновения и достиг формы, которая есть его собственное, во всех его порывах проникнутое душой, обладающей самосознанием, и вместе с ним живущее наличное бытие; свое *всеобщее* содержание, ибо в этом празднестве, которое есть честь человека, исчезает односторонность статуй, содержащих лишь национальный дух, определенный характер божественности» (там же).

<sup>37</sup> Ср. в исторической поэтике А. Н. Веселовского мысль о невыраженности авторского «Я» в эпосе.

Можно допустить, что собственно художественная форма предполагает в качестве своего предварительного условия осознание и себя, и других «в одном единстве», то есть язык должен перейти из сферы смутного сознания («простого знака») в ясное сознание. Этому требованию, по замыслу Гегеля, отчасти уже отвечает эпос. Опережая изложение гегелевского определения понятия, можно также отметить, что придание *формы*<sup>38</sup> (языковой формы) чему-то «внешнему» (явленному) равнозначно осознанию *содержания* «наличного бытия», которое и становится «всеобщностью» предмета мысли — чистым понятием.

В связи с рассуждениями об эпосе как противостоящем культу («действительному действию», — там же: 132) и составляющем «некоторый круг форм», который «охватывает всю природу, как и весь нравственный мир» (там же: 138), и прежде всего применительно к этой его всеобщности (имеющей «форму сознания, в которой это содержание выступает», — там же: 139) сказано: «Это уже не есть действительная деятельность культа, а есть деятельность, которая, правда, еще не возвысилась в понятие, а лишь в представление<sup>39</sup>, в синтетическую связь обладающего самосознанием и внешнего наличного бытия. Наличное бытие этого представления, язык, есть первый язык, *эпос* как таковой, в котором заключается всеобщее содержание, по крайней мере как *полнота* мира, хотя и не как *всеобщность мысли*. *Певец* есть единичное и действительное лицо, из которого как субъекта этого мира мир этот рождается и в котором он вынашивается. Его пафос не есть оглушающая сила природы, а Мнемозина, память и открывшаяся внутренняя суть (Innerlichkeit), воспо-

---

<sup>38</sup> Гегелевскую «форму», по-видимому, можно воспринимать как синоним фенотипической определенности отдельного, как явленное или «наличное» его бытие.

<sup>39</sup> По определению: «Представление, т. е. нечто как предмет в сознании, означает, что это содержание есть во мне, что оно *мое*. У меня могут быть представления о вымышленных фантастических предметах; в этом случае подобное содержание будет моим, но *только* моим <...> Во сне я остаюсь сознанием, имею предметы, но они не существуют» (*Философия...* 1976. 1: 293). Располагаясь как содержательная форма между *созерцанием* и *мышлением* (там же), *представление* оказывается, таким образом, ниже *понятия*, что почти подхватывает намеченное в ранних работах различие между *языком действительности* и *языком рефлексии* (ср. выше прим. 31).

минание (Erinnerung)<sup>40</sup> о прежде непосредственной сущности» (там же).

О «более возвышенном» языке трагедии, который «сближает и объединяет рассеянные моменты существенного и действующего мира», говорится: «...*субстанция* божественного, согласно природе понятия, раздваивается на свои формы, и их движение равным образом соответствует понятию. Что касается формы, то язык, в силу того, что он входит в содержание, перестает быть повествующим, подобно тому, как содержание перестает быть представленным содержанием. Герой — сам говорящий, и слушателю, который в то же время есть и зритель, представление показывает обладающих самосознанием людей, которые *знают* и *умеют* высказать свое право и свою цель, мощь и волю своей определенности. Они — художники, которые не высказывают бессознательно, естественно и наивно, — как в языке, сопровождающем обычное действие в действительной жизни, — внешнюю сторону своего решения и начинания, а внешне проявляют внутреннюю сущность, доказывают право совершать свои действия и, независимо от случайных обстоятельств и особенности личности, обдуманно утверждают и определенно выражают свойственный им пафос» (там же: 142).

По существу речь идет о перерастании чистой перцепции (созерцающего «представления») в целенаправленную деятельность мысль, к которой уже как «внутренняя сущность» приращена апперцепция.

**1.3. «Философская пропедевтика» (1808–1811)<sup>41</sup>**, содержит развернутые суждения о языке, признанном «высшим созданием продуктивной памяти» (*Эстетика* 1973. 4: 158), что подразумевает более продвинутое состояние в развитии «духа» — рефлексизирующее сознание. При этом *продуктивная память* соединяет «...созерцание с представлением, и соединяет *свободно, перевертывая* прежнее отношение, когда в основе представления лежало

<sup>40</sup> Г. Г. Шпет уточняет: «То есть Er-Innerung — как бы изнедрение, — этимологическая игра, основанная на значении приставки er-» (*Эстетика* 1973. 4: 139). Ср. понятие анамнесиса (ἀνάμνησις) «припоминания идей» в платоновском «Федоне» (72e–76e).

<sup>41</sup> Публ. К. Розенкранца (1840); дополн. изд. И. Гофмейстера (1938). Рус. пер. С. Васильева (1927) и Б. А. Драгуна (*Работы...* 1971. 2), воспр.: *Эстетика* 1973. 4: 153–162.

созерцание<sup>42</sup>. В этом соединении, осуществляемом продуктивной памятью, чувственное наличное бытие не имеет само по себе никакого значения помимо того, каким его наделяет дух» (там же: 157). Несколько выше в том же тексте отмечается, что представление, опираясь на уже бывшее созерцание, непосредственно совпадает с ним: «...я осознаю только, что у меня уже было это созерцание, что я уже *обладаю* им. Если же я имею перед собой представление, расходящееся с созерцанием, то это и есть воображение. Именно благодаря ему созерцание и представление могут совершенно отличаться друг от друга» (там же: 134). Более того, воображение как «воспроизведение представления» и *деятельная* сила «многообразно связывает друг с другом накопленные образы и представления, причем эта связь отличается от той, какой они обладали как созерцание» (там же).

Оговорив, что различные способы сочетания представлений «*очень неточно* были названы *законами* ассоциации идей» (там же: 155), Гегель перечисляет такие взаимосвязи, как «простая одновременность либо смежность двух представлений; либо какое-нибудь сходство, даже контраст между ними; отношение друг к другу как целого и частей, причины и действия, основания и следствия и т. д., вообще любой вид чувственного или духовного взаимоотношения» (там же).

Представления, «которые мы принимаем за созерцания, вызванные воспоминаниями или даже ощущениями» (там же), превосходят созерцания, с которыми они соединяются в продуктивной памяти, а эти последние отличаются от образов. Однако грезящее сознание (*Schwärmerei*) «...впадает в ослепление: формы, не имеющие образа, оно ставит ниже осязаемых вещей внешнего мира. Оно считает, что чувственное стоит выше духовного, что внешний мир и есть абсолютное» (там же: 156). Понятно, что, по Гегелю, именно *продуктивное воображение*<sup>43</sup>, чьей высшей способностью явля-

---

<sup>42</sup> Эта констатация, в свою очередь перекликающаяся с представлением о прагматически ориентированном и логико-дискурсивном типах мышления (ср. прим. 31), совпадает и с выводом А. Н. Леонтьева о характере соотношения в структуре сознания смысла и значения, синкретичных в доисторических (дописьменных) состояниях языка и все более дифференцировавших на протяжении письменной его истории (начиная с обращения к рефлексии над языком, сопровождавшей зарождение древнейших письменностей и их эволюцию).

<sup>43</sup> В обоснование своей концепции имажинативного абсолюта Я. Э. Голосовкер настаивал: «Диалектическая, т. е. самодвижущаяся и спонтанная логика (хотя бы Гегеля) есть именно логика воображения. Ею



ется *поэтическая фантазия*, «состоит на службе не случайных состояний и определений души, а на службе *идей* и истины духа вообще» (там же).

Само представление, похоже, находится на пути к *идее* (если не совпадает с ней в языковом знаке), — по крайней мере, таковым оказывается его значение: «Произвольное соединение какого-нибудь внешнего существования с некоторым не соответствующим ему и по содержанию отличным от него представлением, выражающееся в том, что это внешнее существование отождествляют с данным представлением или, лучше сказать, с его *значением*, превращает это существование в знак» (там же: 157). К тому же, представления выступают как средство теоретического обобщения, будучи определениями наличного бытия: «когда продуктивная память делает какое-нибудь представление определением этого наличного бытия, последнее становится, по сути дела, *отношением представлений к другим представляющим существам*, с чего и начинается теоретическое общение этих средств между собою» (там же: 157–158).

Представление и есть внутренняя сторона *знака*, впрочем, наряду с его звуковой формой: «Звук есть мимолетное явление внутреннего, которое в этом своем проявлении вовне не остается чем-то внешним, а выражает себя как нечто субъективное, внутреннее, по существу что-то значащее. Особенно важно, что с помощью *членораздельного произношения звуков* могут быть обозначены не только *образы* в своих определениях, но и *абстрактные представления*. Конкретное представление вообще превращается словом-знаком в нечто безобразное, отождествляемое со знаком» (там же: 158).

В конечном счете *язык* — это «умерщвление чувственного мира в том виде, каков он непосредственно, и преобразование его в некоторое наличное бытие, а именно в возглас<sup>44</sup>, находящий отклик во всех представляющих существах» (там же). Вывод о психическом («внутреннем») характере языкового знака, следующий из приведенной цитаты, далеко не тривиален для теоретического языкознания, хотя уже В. фон Гумбольдт различал внешнюю («характерную», т. е. историческую) и «общую для всех языков единую внутреннюю форму» (Гумбольдт 1984: 242), правда, имея

---

оно оперирует или развивает свои созерцания, т. е. развивает им создаваемый смысл, который оно, воображение, вкладывает в мир. Воображение в процессе творчества как бы созерцает свой смысловой путь» (Голосовкер 1987: 150).

<sup>44</sup> Ср. формулу М. Хайдеггера: «Язык говорит».

в виду скорее схемы мышления, чем атомарный знак — слово. Сам Гегель даже принимал звукоподражательную гипотезу глоттогенеза, восходящую к Руссо и Гердеру, но ограничивал ее роль «досознательным» состоянием языка.

Ведущую роль в развитии языка Гегель отдает мышлению: «Что касается изобретения определенных знаков, то естественно, что *звуковыми знаками* звучащих явлений (шума, свиста, звона, жужжания и т.д.) делают *непосредственные подражания* им. Знаки других чувственных предметов или изменений являются, собственно говоря, *произвольными*<sup>45</sup>. Обозначение абстрактных отношений и определений находится преимущественно в ведении способности символизирования, дальнейшее же постепенное развитие языка принадлежит способности всеобщего — рассудку» (там же). Вместе с тем идее создания всеобщего «философского письменного языка» препятствует, по Гегелю, «неисчислимое множество знаков, которые пришлось бы специально изобретать и заучивать» (*Эстетика* 1973. 4: 159)<sup>46</sup>. Применительно же к естественному языку этот процесс поддерживается *репродуктивной памятью*, которая «состоит в запоминании единичных знаков в связи с тем, что они обозначают, и прежде всего — в удержании их безобразных рядов, которые не соединены друг с другом ни образной, ни рассудочной взаимосвязью, а существуют в совершенно произвольной, случайной последовательности и удерживаются вместе только внутренней, независимой от них силой» (там же).

Замечу только, что в чистом виде «репродуктивная память» не работает ни на одном из этапов формирования и усвоения речевого мышления. Оно покоится на группировке восприятий (образов и сопутствующих им сигналов) на ранних этапах антропосоциогенеза, которые соответственно преломляются и усредняются в изустной традиции, а если иметь в виду этот «готовый», т. е. наследуемый язык — на группировках словесных знаков, которые в индивидуальном сознании формируются и постоянно подкрепляются сенсомоторными впечатлениями тех же образов. Разумеется, Гегель не рассматривал и не мог рассматривать психофизиологическую и социальную подоплеку сознания (и речи). Все же в развитии языка он проницательно

---

<sup>45</sup> Здесь явно в смысле: *не мотивированными* каким-либо чувственным образом.

<sup>46</sup> Имеется в виду идея «философского исчисления» Лейбница (см. ниже).

отделил *звуковые знаки* (сугубо семиотическую сторону речевой деятельности) от *символизирования*, за которым стоит речевое мышление («рассудок»). Правда он не усмотрел принципа связи между «единичными знаками», в качестве какового предстает имманентное сознанию речевое мышление, приписав ее (связь) единственно *запоминанию* и «внутренней силе», впрочем, все еще сохраняющей свою загадочность и для современной философии языка. Но Гегель разглядел в развитии языка ведущую роль «способности всеобщего» — мыслительной деятельности, синкретичной речевому мышлению, хотя и несколько отдалившейся от него в своих логико-дискурсивных формах.

В рассматриваемом тексте я не нашел оснований для закрепления проглядывающего в предыдущей цитате различия между *способностью символизирования*, в ведении которой остается «обозначение абстрактных отношений и определений», и *способностью всеобщего*, приравненной к «рассудку» (если только не соотносить их, соответственно, с языком и мышлением как особого рода модусами деятельности, относительно обособленными в культурной традиции и в сознании индивида).

**1.4. «Наука логики»** (1812–1816) в «Предисловии ко второму изданию» (датировано 7 ноября 1831 г.)<sup>47</sup> содержит развернутое определение языка в связи с мышлением: «Формы мысли выявляются и отражаются прежде всего в человеческом *языке* <...> Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык<sup>48</sup>, а все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильное сказать, по-

<sup>47</sup> Приступив в 1831 г. к подготовке нового издания этой «Большой логики», Гегель успел переработать первую ее книгу «Учение о бытии». В переработанном виде она вошла в собр. соч. (1833–1834. Т. 3–5; переизд.: 1841; критическое изд. Г. Лассона: 1923; Полное собр. соч. 1928. Т. 4–5, подготовлены Г. Глокнером). Рус. пер. Н. Г. Дебольского — с ошибками и неточностями (Пг., 1916; переизд.: 1929); пер. Б. Г. Столпнера (*Соч.* 1937–1939. Т. 5–6; переизд.: 1970–1972. Т. 1–3, сверен А. П. Огурцовым и М. И. Иткиным).

<sup>48</sup> Ср.: «Главное воздействие языка на человека обуславливается его мыслящей и в мышлении творящей силы; эта деятельность имманентна и конструктивна для языка» (*Гумбольдт* 1984: 58).

следнее есть сама присущая ему природа. Но если противопоставлять природу вообще как физическое духовному, то следовало бы сказать, что логическое есть, вернее, сверхприродное, проникающее во все естественные отношения человека, в его чувства, созерцания, вожделения, потребности, влечения и тем только превращающее их, хотя лишь формально, в нечто человеческое, в представления и цели. Если язык богат логическими выражениями, и притом специальными и отвлеченными, для [обозначения] самих определений мысли, то это его преимущество. Из предлогов и членов речи многие уже выражают отношения, основывающиеся на мышлении; китайский язык, говорят, в своем развитии вовсе не достиг этого или достиг в незначительной степени. Но эти грамматические частицы выполняют всецело служебную роль, они только немногим более отделены от соответствующих слов, чем глагольные приставки, знаки склонения и т. д. Гораздо важнее, если в данном языке определения мысли выражены в виде существительных и глаголов и таким образом отчеканены так, что получают предметную форму» (*Наука...* 1970. 1: 82).

Рассматривая далее восприятие логики, Гегель проводит параллель между изучением этой науки и усвоением грамматики языка: «Тот, кто только начинает знакомиться с грамматикой, находит в ее формах и законах сухие абстракции, случайные правила и вообще множество обособленных друг от друга определений, показывающих лишь ценность и значение того, что заключается в их непосредственном смысле; сначала познание не познает в них ничего кроме них. Напротив, кто владеет каким-нибудь языком и в то же время знает и другие языки, которые он сопоставляет с ним, только тот и может почувствовать дух и образованность народа в грамматике его языка. Эти же правила и формы имеют теперь для него наполненную содержанием живую ценность. Он в состоянии через эту грамматику познать выражение духа вообще — логику» (там же: 111).

Для Гегеля язык как «выражение духа» равнозначен абстрагированию, отвлечению от созерцаемого «образа» в движении духа<sup>49</sup> от индивидуальной значимости образа (смысла) к общему (к «представлению», т. е. значению) и всеобщему — к понятию. Об этом можно судить и по анализу дейксиса *это* (показывающего взаимоотношение *нечто* и *иного*, *бытия* и *иногобытия* в свое *иное*), переходящему в оценку имени и практически лишаящему его статуса слова, так как «индивидуальное имя» не имеет обобщающей силы: «Считается что словом “это” выражают

---

<sup>49</sup> Ср. определение языка В. фон Гумбольдтом как «созидающего процесса» (*Гумбольдт* 1984: 69).

нечто совершенно определенное; но при этом упускают из виду, что язык как произведение рассудка выражает лишь всеобщее; исключение составляет только *имя* единичного предмета, но индивидуальное имя есть нечто бессмысленное в том смысле, что оно не выражает всеобщего, и по этой же причине оно представляется чем-то лишь положенным, произвольным, как и на самом деле собственные имена могут быть произвольно приняты, даны или также изменены» (там же: 179).

Завершающее цитату высказывание о произвольности «собственных имен» (т. е. отдельных, не обязательно личных) обнаруживает, что их «произвольное принятие» смыкается с конвенциональностью, а значит, противостоит не мотивированности или детерминированности словесных знаков, но лишь произвольности — автоматизму, не предполагающему какой-либо целенаправленности, свободной воли человека говорящего.

Внимание к «предметной форме» языка (в логическом смысле понятия *предмет*) проявляется в том, как Гегель анализирует «внутреннее значение» слова, как таковое стоящее у него над бытием<sup>50</sup>: «Только тогда, когда знание из непосредственного бытия углубляется *внутрь*<sup>51</sup> (*sich erinnert*), оно через это опосредствование находит сущность. — Немецкий язык в глаголе “быть” (*sein*) сохранил в прошедшем времени (*gewesen*) [был] сущность (*das Wesen*), ибо сущность есть прошедшее, но вневременно прошедшее бытие <...>

Но этот процесс есть движение самого бытия<sup>52</sup>. В самом бытии обнаружилось, что оно в силу своей природы углубляется внутрь и через это вхождение в себя становится сущностью» (*Наука...* 1971. 2: 7).

Небезынтересно уподобление языка химическому процессу, требующему для опосредования противоречия (или напряжения) своих крайних объектов также присутствия «среднего чле-

<sup>50</sup> В отличие, например, от М. Хайдеггера, который возвел этот прием чуть ли не в принцип постижения сущности бытия «от предмета», отчасти возрождая тем самым натурфилософскую традицию, в этом отношении Гегелем не подхваченную.

<sup>51</sup> Чуть выше к аналогичному словоупотреблению в цит. изд. дано прим.: «*Erinnern* — буквально “вспоминать”. Гегель, используя этимологию этого слова (*inner* — внутренний), понимает его как “углубляться внутрь, становиться внутренним”. По Гегелю, абсолютный дух на высших ступенях своего раскрытия вспоминает о прежних своих формаобразованиях, углубляется в самого себя» (*Наука...* 1971. 2: 231).

<sup>52</sup> В цит. изд. дано прим.: «Выписав эту фразу Ленин сделал пометку на полях: “Объективное значение”», — ссылка на «Философские тетради» в изд.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 116.

на» в качестве «как бы *теоретической стихии* существования» таких противостоящих друг другу объектов: «в сфере телесного *вода* исполняет функции этой среды; в сфере духовного, поскольку в ней имеет место нечто аналогичное такому отношению, им следует считать *знак* вообще и, точнее, *язык*» (*Наука...* 1972. 3: 179). Далее Гегель обыгрывает это сравнение для иллюстрации «целокупности химизма» дизъюнктивного умозаключения (там же: 180–181). Можно отметить, что такого же рода опосредующей средой оказывается язык в гумбольдтовском определении<sup>53</sup>, оставшемся столь же незамеченным в истории лингвистических идей, как и гегелевское сравнение.

Однако сам по себе язык, рассматриваемый в аспекте *речевого мышления*, вряд ли правомерно представлять просто в виде «среднего члена», коль скоро он имманентен сознанию (гумбольдтовскому «внутреннему миру»). В конечном счете в обозначенном аспекте, в качестве «внутренней» сущности, язык и проявляет это последнее (сознание), хотя одновременно он определяет его граничные свойства, заданные экзистенциально, т. е. обусловленные биологической и культурной историей человечества. Что касается сугубо внешних аспектов языка как индивидуально-социального образования — *речевой деятельности*, то, будучи явлением историческим, язык отражает определенную культурную традицию, которую он же конституирует. При этом множество сосуществующих и постоянно взаимодействующих между собой языковых (и культурных) традиций предопределяет состояние и эволюцию как индивидуального сознания, так и человечества в целом.

**1.5. «Лекции по философии всемирной истории» (1822–1831)**<sup>54</sup> представляют некоторый интерес в связи с толкованием *непосредственности* «знаков духа» у египтян. Цитируемый отрывок скорее относится к первым лекциям на эту тему, т. е. был

---

<sup>53</sup> Ср.: «...сумма всех слов, язык — это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» (*Гумбольдт* 1984: 304)

<sup>54</sup> Публ.: 1837; расширенное изд.: 1840. Новое изд. Г. Лассона (1917–1930); переизд. вместе с исправленным И. Гофмейстером (1955) введением «Разум в истории»: 1970. Рус. пер. Б. Г. Столпнера (*Соч.* 8); отрывки в пер. Ю. Н. Попова (*Эстетика* 1973. 4 — по нем. изд. 1970).

написан и озвучен ближе к 1822 г. К этому времени Ж.-Ф. Шампольон уже разгадал «загадку Сфинкса», о чем 22 августа 1822 г. и доложил на заседании парижской Академии надписей и изящной словесности, но его «Очерк иероглифической системы древних египтян» был опубликован только в 1824 г.<sup>55</sup> Гегель же исходит из того, что у египтян «не было национального словесного творения»: «Если бы у них было, что-либо подобное, в эпоху Птолемеев оно было бы переведено на греческий язык. Эта кажущаяся случайность соответствует, однако, египетской точке зрения: у них не могло быть словесного творения, потому что они не могли прийти к пониманию самих себя с помощью языка. Недостаток их оригинального творения есть лишь эффект невосприятия ими самих себя. Знаки духа пребывают у них еще в непосредственности» (*Эстетика* 1973. 4: 296).

Предыдущее высказывание проясняется несколько далее: «Когда мы объясняем египетские образы, то это ведь наше объяснение. Значение, которое мы им приписываем, это — наша мысль. В египетских же изображениях значение и предметность именно слиты друг с другом и не могут мыслиться отдельно»<sup>56</sup> (там же: 297). Конечно, Гегель не отрицает подлинной содержательности подобных изображений, усматривая в них «иероглифы в собственном смысле слова», которые лишь «связаны с субъективными представлениями и предназначены для языкового выражения» (там же: 303). Однако им акцентируется именно это «дикое бурлящее содержание», отображающее единство «духа, находящегося в брожении», что и призвано показать египетское искусство: «подлинное единство лишь предчувствуется, представлено в качестве загадки, задачи» (там же).

Как была решена эта задача, в лекциях демонстрируется на примере греческого мира. При этом акцентируется аспект, свя-

<sup>55</sup> Гегель мог и не заметить открытия Шампольона. Это возможно, хотя бы потому, что, действительно, «переведенный на греческий язык» Розетский камень, был открыт наполеоновскими войсками уже в 1799 г., и немецкие ученые соперничали с французскими и британскими коллегами в истолкованиях его иероглифической надписи.

<sup>56</sup> Показательный случай подкрепления логически верного умозаключения по существу ошибочной констатацией (для Гегеля она таковой не была). В целом вывод о слитности «значения» и «предметности» работает для дописьменных и предписьменных состояний языка.

занный с развитием «духа» («понимание самих себя с помощью языка»)<sup>57</sup>.

**1.6. «Энциклопедия философских наук»** (расширенное изд. 1827)<sup>58</sup> включает изложенную кратко, но достаточно отчетливую концепцию членораздельной речи в третьей части, посвященной философии духа (см. ниже в этом же разделе).

«Наука логики»<sup>59</sup> содержит лишь эпизодические замечания о языке в его отношении к мысли (всеобщему) и понятию, в которые философия превращает представления<sup>60</sup>: «Так как *язык* есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим. То, что мне *мнится*, есть *мое*, принадлежит мне как этому особому индивидууму; но если язык выражает только всеобщее, то я не могу сказать того, что мне только мнится <...> есть “это” вообще, есть “здесь” и “теперь” и тогда, когда речь идет о чувственных это, здесь, теперь<sup>61</sup>. Точно так же, когда я говорю “я”, я *имею в*

---

<sup>57</sup> Ср.: «Можно, по-видимому, утверждать, что когда дух начинает свой подъем к научному мышлению, а язык начинает подвергаться обработке в том же направлении, идеографическое письмо вообще не может более сохраняться» (*Гумбольдт* 1984: 243).

<sup>58</sup> 1-е изд.: 1817; 2-е расширенное и перераб. изд.: 1827; 3-е изд.: 1830. изд. Г. Глокнера (1927. Т. 6). Рус. пер. П. П. Гайденко в извл. (1973. Т. 4: 165–170).

<sup>59</sup> В отличие от трехтомной «Науки логики» (1-е изд. 1812–1816) — так называемой «Большой логики», эта часть «Энциклопедии» называется также «Малой логикой», Рус. пер.: В. П. Чижов, 1861 (по 3-му изд. «Энциклопедии...»), Б. Г. Столпнер, 1929 (*Соч.* Т. 1; по 2-му изд. нем. собр. соч.), воспр. с незначительными исправлениями терминологии в: *Энциклопедия...* 1974. Т. 1.

<sup>60</sup> «Различие между представлением и мыслью очень важно, потому что можно вообще сказать, что философия делает единственно только то, что превращает представления в мысли, но разумеется, следует к этому прибавить, что она затем превращает голую мысль в понятие» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 114).

<sup>61</sup> По контексту, чувственным коррелятам «я», «это», «здесь», «теперь» противостоит их значимость *вообще* как понятий, пусть и специфических. Иначе говоря, закавыченные Гегелем дейксисы являются их именами (словесными формами). Применительно к «я» следует также иметь в виду неоднозначность противоположения индивидуального и всеобщего в философии духа «Считать ”я” в его изолированном



*виду себя как это*, данное “я”, исключаящее все другие “я”; но изреченное “я” есть именно всякое “я”, “я”, исключаящее из себя все другие “я”. Кант использовал неудачное выражение, говоря, что “я” *сопровождает* все мои представления и также все *мои* ощущения, желания, действия и т. д. <...> Все люди имеют то общее со мной, что они суть “я”, точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собой то общее, что они суть мои. Но “я”, взятое абстрактно, как таковое, есть чистое отношение к самому себе, в котором абстрагируются от представления, ощущения, от всякого состояния, равно как и от всякой природной особенности, таланта, опыта и т. д. “Я” есть в этом отношении существование совершенно *абстрактной* всеобщности, есть абстрактно *свободное*. Поэтому “я” есть мышление как субъект; и так как “я” присутствую во всех моих ощущениях, представлениях, состояниях, то мысль повсюду наличествует и проходит как категория через все эти определения» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 114).

Категориальность мысли (соответственно, понятия) следует из ее предметности<sup>62</sup>: «Поскольку мышление — как деятельное — берется в отношении к предметам — как *размышление* о чем-либо, — постольку всеобщее как продукт его деятельности обладает значением *сути* дела, *существенного, внутреннего, истинного*» (там же: 116).

При этом Гегель не навязывает всеобщее ни языку, ни мышлению: «...в языке, хотя он представляет собой как бы тело мышления, случай все же, несомненно, играет значительную роль, и точно так же обстоит дело с правовыми, художественными и т. д. формами. Совершенно правильно, что задача науки, и в особенности философии, состоит в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь нашему субъективному представлению и поэтому должно быть всецело устранено, для того чтобы достигнуть истины. Научные стремления, односторонне идущие по этому пути, не

---

существовании самым возвышенным — значит считать самым возвышенным отрицательную пустоту, которая не есть дух. ”Я”, правда, составляет абсолютный момент духа, но составляет его в той мере, в какой ”я” не изолирует себя» (*Энциклопедия...* 1975. 2: 144).

<sup>62</sup> В данном случае, возможно, правильнее было бы сказать «вещности», так как, по контексту приводимой цитаты, речь идет о сущностных «предметах» (вещах), но не о *предмете мысли*. Все же «размышление о чем-либо» подразумевает вещь воспринятую и отрефлексированную сознанием — в нем представленную, поэтому обсуждаемый логический нюанс не видоизменяет способа продумывания понятия, как коррелята опредмеченной вещи.

избегнут справедливого упрека в бесплодной игре ума и чрезмерном педантизме» (там же: 320). Объективность *случайного* показательна здесь сама по себе (что имеет свои последствия для осознания природы языкового знака).

«Философия духа»<sup>63</sup> вначале затрагивает язык в связи с проблемой обучения: «...разумно начинать его с самого абстрактного, что только может быть доступно духу ребенка. Таковы буквы. Они предполагают абстракцию, до которой не поднялись целые народы, например, даже китайцы. Язык вообще есть та воздухообразная стихия, то чувственно-нечувственное, через все расширяющееся знание которого дух ребенка все больше возвышается над чувственным единичным, поднимаясь к всеобщему, к мышлению» (*Энциклопедия...* 1977. 3: 86–87). Правда, оговаривается, что «мальчик» доходит «только до представляющего мышления», а познания мира в его внутренней связи достигает только взрослый, хотя «в некотором несовершенном понимании мира природы, как и мира духа, нельзя отказать и подростку» (там же: 87).

Рассуждая о внутренних ощущениях, при условии, «что дух уже овладел телесностью, сознательно сделал ее выражением своих внутренних ощущений», Гегель допускает также, что их воплощение «может стать видимым и для *других*, может получить значение знака внутреннего ощущения, но не необходимо, и во всяком случае без участия воли ощущающего лица» (там же: 119). Это видимое проявление «...получает свое завершение только благодаря тому, что оно становится *овнешнением*, устранением внутренних ощущений.

Такое овнешняющее воплощение внутреннего обнаруживается в *смехе* и в еще большей мере в *плаче*, в столах и рыданиях, вообще в голосе еще до того, как он приобретает артикуляцию, еще до его превращения в язык» (там же: 122).

Причем, если «абстрактная телесность голоса» и может стать «знаком для других», то «на ступени природной души», как подчеркивает Гегель, «...голос не есть еще знак, порожденный свободной волей, не есть еще членораздельный язык, созданный энергией интеллигенции и воли»<sup>64</sup>, но только непосредственное ощущение, вы-

---

<sup>63</sup> Рус. пер.: В. Чижов, 1864 (неполный и неточный); Б. А. Фохт, 1956 (*Соч.* Т. 3; по изд. Глокнера), фрагмент включен в «Эстетику» (1973. 4: 399–442), переизд. в 1973 (заново сверен с изд. Глокнера, исправлена терминология).

<sup>64</sup> Из чего следует, что Гегель был не чужд конвенционалистских концепций языка, определяя знак или символ в качестве *произвольного*

званное звучанием, которое, хотя и лишено еще членораздельности, является тем не менее способным к многообразным видоизменениям. Животные во внешнем выражении своих ощущений не идут дальше нечленораздельного голоса, дальше криков боли и радости <...> Но человек не ограничивается этим животным способом выражения своей внутренней природы; он создает членораздельную речь, благодаря которой внутренние ощущения находят свое выражение в словах, проявляются во всей своей определенности, становятся для субъекта предметными и в то же время для него внешними и ему чуждыми. Членораздельная речь представляет собой поэтому тот высший способ, каким человек овнешняет свои внутренние ощущения» (там же: 125).

Общим понятием, на которое опирается концепция деятельности по символизации человеческого поведения, является сознание («интеллигенция»), а отправным ее пунктом мыслится *созерцание*, охватывающее образы, представления, а также воображение: «...она (интеллигенция. — Н. С.), будучи в этом запасе образов и представлений совершенно *определенно* обращена внутрь и включая его в свое данное содержание, есть *фантазия — символизирующая, аллегоризирующая* или *поэтическая сила воображения*. Эти более или менее конкретные, индивидуализированные образования суть еще синтезы, поскольку тот материал, в котором субъективное содержание сообщает себе наличное бытие, проистекает из того, что найдено в созерцании» (там же 290). Созерцание в таком контексте предстает скорее как коррелят сенсомоторного восприятия, чем отстраненной от него рефлексии — вернее, они сосуществуют в «синтезе». В процессе же его распада и обобщения образы уже являются «более всеобщими, чем *созерцания*»: «Правда, то особенное, что принадлежит каждому образу, есть нечто данное; однако разложение конкретной единичности образа и возникающая отсюда форма всеобщности имеют <...> свой источник во мне» (там же).

«Нечто данное» в каждом образе можно понять, следовательно, как совокупность таких постоянных и объективных его качеств, которое всякий раз «разлагается» — и разлагается субъективно («во мне») — на «конкретные единичности», представляющие тем не менее «форму всеобщности» уже в силу своей конечной определенности. Забегая вперед, можно сказать, что эта последняя и составляет содержание понятия в том виде,

---

(willkürliche). Разумеется, он имел в виду не «социальный договор» просветителей, но целенаправленную мотивацию «смысла» знака — «энергию интеллигенции», вписывающуюся в «философию духа».

в котором оно продумывалось Гегелем. Само понятие *образа* в гегелевской «философии духа» имеет не сугубо психологическую, но «речевую» коннотацию. Оно соотносится с *абстрактными представлениями* (их «часто называют понятиями», — там же: 291)<sup>65</sup> в меру того, насколько последние остаются конкретными составляющими *созерцания*: «Когда утверждают, что, пользуясь такого рода представлениями, можно прийти к познанию истины, то по поводу этого следует сказать, что на самом деле имеет место как раз обратное и что поэтому здоровый человек, придерживаясь конкретного содержания образов, справедливо отвергает такую пустую школьную мудрость» (там же)<sup>66</sup>.

Одновременно *общее представление* как «нечто внутреннее» соотносится с «внешним» образом (там же): «Поскольку интеллигенция порождает это единство *всеобщего* и *особенного*, *внутреннего* и *внешнего*, *представления* и *созерцания* и таким образом *воспроизводит* наличную в этом последнем *тотальность* как *оправданную*, постольку представляющая деятельность завершается и в самой себе, будучи *продуктивной силой воображения*» (там же). В качестве продуктивной силы воображение составляет формальную сторону искусства, ибо «искусство изображает истинное всеобщее, или *идею*, в форме *чувственного наличного бытия, образа*» (там же).

Моменты внутреннего существа духа объединяются интеллигенцией с созерцаемыми моментами в *фантазии, творящей знаки*, которая одновременно есть «*формальный разум*, поскольку *содержание* фантазии как таковое является безразличным; напротив, разум как таковой и свое *содержание* определяет до *истины*» (там же: 292). Соответственно, деятельность, порождающая символы, может быть одинаково *субъективной* (то есть *неотрефлексированной* — «формальной»), когда речь идет об общих представлениях, или *разумной*, если подразумевается истинностная оценка творимых образов: «...в фантазии всеобщее представление составляет то субъективное, что дает себе объективность в образе и тем само себя оправдывает <...> *Обусловленную* таким образом, лишь *относительно свободную деятельность интеллигенции* мы называем

---

<sup>65</sup> Точнее — коннотацию, связанную с имманентным сознанию речевым мышлением, с формой сознательной рефлексии.

<sup>66</sup> С «школьной мудростью» в узком контексте переключается упоминание немецкого философа Я. Ф. Фриза (1773—1843), постоянного соперника Гегеля. Ср. и приводившиеся выше высказывания о «книжной премудрости» из ранних сочинений Гегеля.

*символизирующей фантазией* <...> Что касается, наконец *поэтической* фантазии, то она, правда, распоряжается своим материалом свободнее, чем фантазия изобразительных искусств; однако и она может избирать только такой чувственный материал, который адекватен содержанию изображаемой идеи.

От наличного в символе — *субъективного* — подтверждения, *опосредованного* образом, интеллигенция необходимо продвигается, однако, дальше к *объективному, в себе и для себя существующему* подтверждению *всеобщего представления*» (там же: 293).

Здесь намечается подход к определению *знака*, который Гегель в рассматриваемом контексте склонен отличать от, предшествующего ему в *самосозерцании*<sup>67</sup> интеллигенции *символа*<sup>68</sup>: «Так как содержание подлежащего подтверждению всеобщего представления *смыкается* в содержании образа, служащего символом, лишь *с самим собой*, то форма *опосредованности* этого подтверждения, упомянутого единства субъективного и объективного, превращается в форму *непосредственности* <...> Поскольку же далее освободившееся от содержания образа всеобщее представление становится чем-то созерцаемым в *произвольно* избранном им внешнем материале, оно порождает то, что в отличие от символа следует назвать *знаком*. Знак следует рассматривать как нечто важное <...> Выступающая здесь *произвольность* соединения чувственного материала с всеобщим представлением имеет своим необходимым следствием то, что приходится сперва *научиться понимать значение знаков*. В особенности это справедливо о знаках языка» (там же: 293–294).

<sup>67</sup> Это определение практически охватывает и неосознанную, и сознательную формы рефлексии, а созерцание в большей мере соотносится со второй, так как интеллигенция в качестве разума «...направлена на то, чтобы то, что в ней получило завершение до степени конкретного самосозерцания, определить как *сущее*, то есть сделать себя самым *бытием*, превратить себя в *предмет*. Деятельная в этом определении, она *проявляет* себя *вовне*, порождает *созерцание* — 3) *фантазия, творящая знаки*» (*Энциклопедия*... 1977. 3: 292).

<sup>68</sup> Я склонен относить к символами вторичные культурные образования, надстроенные над знаками языка, в т. ч. символы науки — математические, химические и пр. В словоупотреблении Гегеля *символы* принадлежат языку *неотрефлексированному*, а *знаки* — *отрефлексированному*, что, вероятно, следует трактовкам символики и эмблематики, популярным в XVIII — начале XIX вв. При этом подразумевается прежде всего иконическая, то есть данная в непосредственное ощущение сторона символа.

Благодаря «единству *самостоятельного представления*» с «некоторым *созерцанием*» знак, чья материя есть «нечто принятое извне» как бы конституирует в итоге такое созерцание (там же: 294), которое может быть интерпретировано в качестве сознательной рефлексии или мышления: «Знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе <...> Знак отличен от *символа*: последний есть некоторое созерцание, *собственная* определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает; напротив, когда речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего. В качестве *обозначающей* интеллигенция обнаруживает поэтому большую свободу и власть при пользовании созерцанием, чем в качестве *символизирующей*» (там же: 294–295).

Истинное «место знака», как полагает Гегель, заключается в том, что интеллигенция, которая в качестве созерцающей сама порождает форму времени и пространства, «...теперь дает из себя своим самостоятельным представлениям определенное наличное бытие, заполненное пространство и время, и пользуется созерцанием *как своим* <...> дает ему как его значение и его душу другое содержание. Эта создающая знак деятельность может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью припоминания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с припоминанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками» (там же: 295).

Тем самым непосредственное созерцание («первоначально нечто данное и пространственное») перерастает в интеллигенцию в том смысле, что, будучи употреблено в качестве знака оно «обладает бытием лишь в качестве снятого»: «Интеллигенция есть эта его отрицательность; таким образом более истинная форма созерцания, являющаяся знаком, есть наличное бытие во *времени* — исчезновение наличного бытия в то самое время как оно есть, — и по своей дальнейшей внешней, психической определенности, некоторая из интеллигенции, из ее собственной (антропологической) природности проистекающая положенность, звук, осуществленное обнаружение вовне внутреннего существа, заявляющего о себе» (там же)<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Для понимания этого текста, где речевой знак предстает как синтез наличного бытия в момент его исчезновения, показателен комментарий Ф. Г. Юнгера в эссе «Опосредование и граница: К истории гегеля».

Понятно, что Гегель ориентирован на выявление онтологии рассматриваемых сущностей, что его абсолютный дух *проявляется* (как абстрактное в конкретном), а не формируется в качестве некой совершенной «ступени» субъективного (то есть индивидуального или вочеловеченного) духа в этом последнем, хотя «внешне» именно его проявления принимают все более развитую форму (в этом, в частности, суть замечания об *антропологической* природности интеллигенции, заявляющем о себе «внутреннем существе»). Потому-то и дефиниция звучащей речи следует логике диалектических отношений между разными проявлениями «заявляющего о себе» существа, а не эволюции человеческого сознания в его исторических состояниях: «Звук, получающий для определенных представлений дальнейшее расчленение — *речь* и ее система, *язык*<sup>70</sup> — дает ощущениям, созерцаниям, представлениям второе существование, более высокое, чем их непосредственное наличное бытие, вообще дает им такое существование, которое имеет значение в *сфере представления*» (там же: 295–296).

Различие между сущностным пониманием «интеллигенции» и внешними ее проявлениями эксплицитно выражено в следующем уточнении: «Язык рассматривается здесь только со стороны своей своеобразной определенности как *продукт интеллигенции*, состоящей в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии. Если бы о языке нужно было говорить конкретным образом, то в отношении к его *материалу* (*словесному составу*) следовало бы вернуться к антропологической, точнее психофизиологической <...> точке зрения, а по отношению к его *форме* (*грамматике*) предвосхитить точку зрения *рассудка*» (та же: 296). Примечательное разграничение языкового *материала* (отчасти совпадающее с шер-

---

левской диалектики»: «В мышлении Гегеля противоположности не совпадают, и не случайно в его сочинениях мы не встретим ни понятия *coincidentia oppositorum*, ни имени Николая Кузанского <...> Отрицание не мыслится как совпадение; оно не совпадает с тезисом, а *снимается в чем-то третьем* и устраняется посредством тождества» (*Юнгер* 2005: 116).

<sup>70</sup> Это «расчленение» переключается с известной дихотомией Ф. де Соссюра, все еще вызывающей теоретическую разногласицу, в частности в связи с неразличением абсолютной и относительной произвольности (ср.: *Сухачев* 2004: 61, 64). К соссюровской дихотомии языка (системы) и речи см. комментарии Т. Де Мауро к «Курсу общей лингвистики» (*Соссюр* 1999: 314–318, прим. 66–67).

бовским его пониманием) и грамматической *формы*, соотнесенной с «точкой зрения рассудка»<sup>71</sup>.

Под тем же углом зрения далее развивается намеченное в «Философской пропедевтике» (см. выше) различие между «элементарным материалом» символики звукоподражаний и «антропологической артикуляцией»: «По отношению к *элементарному материалу* языка, с одной стороны, представление утратило значение простой случайности, а с другой — и принцип подражания был ограничен своим скромным объектом — именно звучащими предметами. Правда, приходится и теперь слышать восхваления немецкого языка за его богатство ввиду большого количества особых выражений, которыми он обладает для таких особых звуков, как, например, шум, жужжание, треск и т.д. (Rauschen, Sausen, Klappern) <...> Однако такое изобилие выражений в сфере чувственного и незначительного нельзя относить к тому, что должно составлять богатство развитого языка. Собственно, элементарное само основывается не столько на символике, относящейся к внешним объектам, сколько на символике внутренней, именно на антропологической артикуляции, как бы на некоторого рода *жесте* телесного речевыражения» (там же).

Эта «антропологическая артикуляция», противопоставленная «звучащим предметам» — звуковой оболочке речевого знака, дополняет отмеченное выше суждение о «внутренней стороне знака» (см. раздел 1.3). Гегель упоминает о поисках особых значений, которые на «звуковом» пути предполагались «для всякой гласной и согласной, как и для их более абстрактных элементов (движение губ, нёба и языка), а затем также и для их сочетаний» (там же)<sup>72</sup>. Все же он обращает внимание на то, что «Изучение языков, которые сохранили свою первоначальную природу и основательное изучение которых начато только в новое время, показало, что они обладают весьма детально развитой грамматикой и выражают различия, отсутствующие или стертые в языках более развитых народов» (там же: 296–297)<sup>73</sup>. И показательно, что, по Гегелю, сами по себе звукопод-

---

<sup>71</sup> Оно, по-своему, проясняет устойчивое смешение сугубо логических и чисто лингвистических критериев вычленения из языкового материала грамматических категорий.

<sup>72</sup> Артикуляторные описания звуков речи известны с XVI в., а к XVIII в. относятся первые опыты по реализации «говорящей машины» (см.: Гордина 2001).

<sup>73</sup> Названо сочинение В. фон Гумбольдта о двойственном числе («Über den Dualis», апрель 1827, см.: Гумбольдт 1985: 382–402. — пер. С. А. Старостина).



ражания уже есть элемент артикулированной человеческой речи («антропологической артикуляции») и, следовательно, «работают» только на фоне устоявшегося языка, как и жестикация (ср. противоположную по своему смыслу гипотезу «ручного языка» Н. Я. Марра, в модифицированном виде всё еще претендующего в некоторых гипотезах глоттогенеза на роль своего рода «первослова»).

Гегель обращает внимание также на различие *первоначально* «звукового языка» от «языка письменного», представляющего собой «...дальнейшее развитие в *особой* области языка, прибегающего к помощи внешнепрактической деятельности. Язык графический переходит в сферу непосредственного пространственного созерцания, из которого он заимствует свои знаки» (там же: 297). Выделены и два основных типа последнего: «...*иероглифическое* письмо обозначает *представления* посредством пространственных фигур, тогда как *письмо буквенное*, напротив, обозначает *звуки*, которые уже сами являются знаками. Это письмо состоит поэтому из знаков других знаков, и притом так, что оно разлагает конкретные знаки звукового языка, слова, на их простые элементы и уже эти элементы обозначает» (там же).

Показательно, что конкретным знаком «звукового языка», определяющим его членораздельность, названо здесь *слово*, а не *простые элементы* — звуки, обозначаемые буквами. Логика эволюции письма характеризуется Гегелем на фоне привлекавшей Лейбница идеи «в совершенстве разработанного графического языка, созданного по иероглифическому способу» (там же). Имеется в виду требование к ясности языка философов, увязанное Лейбницем с обращением к оптимальным типам знаков («характеров»), — такими он считал цифры и алгебраические символы, уподобленные иероглифам. «Идея» изложена им, например, в «Предисловии к изданию сочинений Мариа Низолия...» (изд. 1670)<sup>74</sup>, где по поводу философов, «корпящих над всякими “это-стями” и “этовостями”» сказано: «Можно было бы позволить философам скрывать свои мысли либо с помощью какого-то особого языка

<sup>74</sup> Переизд.: 1674. Рус. пер. Н. А. Федорова в цитируемом изд. Лейбница. Иначе «философский язык» предстает в его работе «Рациональный язык» (ок. 1680–1685; опубл. К. Герхардтом после 1875), или в «Письме к Герцогу Ганноверскому» (конец 80-х — начало 90-х гг.; опубл. Герхардтом), как и в наброске «Основы исчисления рассуждений» (после 1690; опубл. И. Эрдманом после 1840).

<...> либо — особой письменности, что и теперь делают китайцы, лишь бы сами они на этом самом языке выразались ясно и философски точно <...> поскольку всякий мыслительный и волевой акт так точно сплетен со словами, что вообще едва ли возможен без слов, хотя бы и употребленных молча, про себя, ибо слова являются ближайшим орудием мышления и едва ли не единственным средством передачи наших мыслей» (Лейбниц 1984: 79–80).

Гегель резюмирует универсальный «философский язык» в ином контексте: «...нельзя мыслить себе единого всеобъемлющего *готового* иероглифического письма <...> по отношению к знакам духовной сферы ход образования мыслей, прогрессирующее логическое развитие влекут за собой изменение воззрения на внутренние отношения мыслей, так что в связи с этим потребовалось бы другое иероглифическое определение знаков <...> Когда забыли, что представляют собой имена как таковые, а именно, что сами по себе они есть лишенные всякого смысла внешности, лишь в качестве знаков приобретающие известное значение, — тогда вместо настоящих имен стали требовать выражения своего рода дефиниций. Эти дефиниции в свою очередь зачастую образовывали произвольно и случайно<sup>75</sup>, и тогда стало изменяться и обозначение, т. е. только связь знаков родового определения или других свойств, долженствующих быть характерными» (Энциклопедия... 1977. 3: 297–298)<sup>76</sup>. Соответственно, именно «буквенное письмо» оказывается более универсальным: «Вследствие влияния иероглифического способа письма китайскому звуковому языку не хватает объективной определенности, приобретаемой в артикуляции при помощи буквенного письма.

Буквенное письмо в себе и для себя является более соответствующим требованиям интеллигенции; в нем *слово* — наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений — доведение до сознания — сделано предметом рефлексии» (там же: 298).

Наиболее универсальный знак предстает как конечный результат ряда определений и анализа «простых» имен и составляющих его элементов: «...знак сам по себе не дает повода для

---

<sup>75</sup> Сопряжение произвольного и случайного затрагивает формальную и внешнюю («символическую», в гегелевском понимании), а не сущностную и внутреннюю сторону языка («знаковую», в том же гегелевском смысле), т. е. не речевое мышление (в психологическом его понимании).

<sup>76</sup> Ср. отношение Гегеля к «книжной премудрости» в ранних сочинениях (см. раздел 1.1.).

мышления и должен лишь обозначать и чувственно представлять простое представление как таковое<sup>77</sup>. И не только интеллигенция, *действующая посредством представлений*, делает это, задерживаясь на простых представлениях или снова образуя их из абстрактных моментов, на которые они были разложены; но и *мышление*<sup>78</sup> также резюмирует в форме простой мысли конкретное содержание анализа, в котором содержание стало соединением многих определений» (там же: 299). Гегель подметил и дополнительный характер связи между «звучным» и «письменным» языками, и обусловленность сознания самим характером речевой деятельности: «...самый способ, каким мы научаемся читать и писать по буквенному письму, следует рассматривать как еще недостаточно оцененное, бесконечное образовательное средство, поскольку оно влечет внимание духа от чувственного конкретного к более формальному — к звучащему слову и его абстрактным элементам — и тем самым делает нечто весьма существенное для обоснования и расчищения почвы внутреннего (сознания — *Н. С.*) в субъекте» (там же: 300).

Задержу внимание еще на одном наблюдении, заслуживающем этого, хотя бы потому, что наметившиеся на фоне философского позитивизма конца XIX в. подходы к изучению письменной и устной форм языка (основного предмета диалектологии и выросшей из нее лингвистической географии), утвердившиеся в послесосюрховской лингвистике в дихотомиях языка и речи, синхронии и диахронии, как и в крайне неопределенных концепциях *дискурса* (по сути — высказывания), привели к неправомерным абсолютизациям соответствующих исследовательских аспектов. Будучи в силу самой философской традиции предельно внимательным к природе ощущений, Гегель не без оснований считал «звучащий» и «видимый» языки лишь дополнительными проявлениями одной и той же сущности, хотя и специфическими ее проявлениями.

<sup>77</sup> Ср.: «Имя есть простой знак для подлинного, то есть *простого*, не разложимого на свои определения и не сложенного из них представления» (*Энциклопедия...* 1977. 3: 299).

<sup>78</sup> Примечательное противопоставление «интеллигенции» и «мышления», аналогичное кантовскому различению «разума» как высшей «способности, дающей нам *принципы* априорного знания» (*Кант* 1994: 44) и «рассудка» в качестве способности «*мыслить* предмет чувственного созерцания» (там же: 70).

В продолжение предыдущего текста следует: «Достигнутая привычка впоследствии уничтожает своеобразность буквенного письма — как обходного пути в интересах зрения — через слышимость, также приводящую к представлениям, превращая таким образом это буквенное письмо для нас в иероглифическое, так что нам при пользовании им не нужно иметь перед собой в сознании посредничества звуков; напротив, люди, которые не имеют привычки к чтению, произносят прочитанное вслух, чтобы понять его в звуках. Если не считать этого навыка, превращающего буквенное письмо в иероглифы и остающегося в силе как способность к абстракции, приобретенной первым упражнением, иероглифическое чтение само по себе есть глухое чтение и немое письмо. Слышимое или временное, и видимое или пространственное, имеют, правда, каждое свою собственную основу первоначально одинакового значения с другой; но у буквенного письма есть только одна основа, и к тому же в том правильном соотношении, что видимый язык относится к звучащему только как знак; интеллигенция обнаруживается непосредственно и безусловно при содействии речи» (там же).

Одновременно Гегель упредил методически утверждающееся в языкознании лишь с последней трети XIX в. дистанцирование «звуковых знаков» (звукотипов или фонем) от способов их письменного обозначения — от «буквы». Аккорд, завершающий цитируемый абзац, важен как указание на речевую природу мышления: «Опосредствование представлений через нечувственную сторону звуков обнаруживается затем в своеобразно существующих чертах в последующем переходе от деятельности представления к мышлению — в памяти» (там же: 300–301).

**1.7. «Лекции по эстетике»** (1835) раскрывают, как уже отмечалось, самопознание духа в его исторической определенности. Поэтому язык в рассматриваемых лекциях то и дело предстает именно в «чувственном материале», ибо «речь, язык также представляют собой самообнаружение духа во внешнем бытии, но в такой объективности, которая, не будучи значимой в качестве непосредственного конкретно-материального начала, становится сообщением духа лишь как звук, как движение всего тела и сотрясение абстрактной стихии воздуха» (*Эстетика* 1971. 3: 95). Такова возникающая в связи с рассуждением о музыкальных тонах оценка «звуков человеческого голоса: «Язык, в котором гласные — *a, e, u, o, y* — произносятся определенно и чисто, как, например, в итальянском языке, благозвучен и подходит для пения; дифтонги, напротив, всегда дают смешанный звук. На письме звуки речи сводятся к немно-

гим всегда одинаковым знакам и выступают в своей простой определенности. В разговоре эта определенность слишком часто стирается, так что особенно в народных наречиях — например, в южнонемецком, швабском, швейцарском — имеются звуки, которые нельзя передать на письме вследствие их смешанного характера. Но это не является недостатком литературного языка, а имеет своим источником тяжеловесность простонародных выражений» (*Эстетика* 1968. 1: 261).

В последнем утверждении сквозит привычное отношение современников Гегеля к «простонародным выражениям». Но обращаясь к символической форме искусства, он отвлекается от аксиологических оценок разнообразных ее проявлений, прослеживая их в «конкретном взаимопроникновении смысла и образа» в качестве отношения не просто изменчивого, но развивающегося: «...преобладающая часть звуков (здесь в смысле «слов», — *Н. С.*) того или иного языка связана с выраженными посредством них представлениями лишь случайным для содержания образом, хотя исторически и можно было бы доказать, что первоначальная связь между ними носила другой характер» (там же: 14, ср. определение символа в разделе 2.4)<sup>79</sup>.

Осмысление языка в «Эстетике» естественным образом вписывается в концепцию искусства и направлено на разъяснение его сущностных качеств: «Первая изначальная потребность искусства заключается в том, чтобы из духа были порождены представления и мысль, чтобы они были созданы человеком как его произведение и были им объективированы, подобно тому как в языке человек сообщает и делает понятными для других представления как таковые» (*Эстетика* 1971. 3: 30). Однако тут же намечено различие между формами языка и искусства, затрагивающее природу словесной формы: «...в языке средство общения является только знаком и поэтому имеет совершенно произвольный внешний характер. Искусство не может пользоваться только этим знаком; оно, напротив, должно придать смыслу соответствующее чувственное существование. Таким образом, чувственно наличное произведение искусства должно, с одной стороны, принять в себя внутреннее содержание, а с другой, оно должно воплотить это содержание так, чтобы можно было узнать, что и само содержание и его форма являются не только реальностью непосредственной действительности, но и продуктом представления и его духовной художественной деятельности» (там же).

<sup>79</sup> Далее особо рассматриваются случаи частичного совпадения и частичного несовпадения между смыслом и образом — двусмысленность символов.

Можно было бы заключить, что произвольный внешний знак (языковой) отличается от «чувственно наличной» формы («художественного» знака или символа) в меру произвольности второго, т. е. *целенаправленной* соотнесенности определенного представления с данной реальностью, что и составляет смысл искусства. Однако и в языке связь определенного «звукового» знака с некоторой реальностью, когда она прослеживается лишь в плоскости этой внешней и крайне условной проекции формы и содержания (или означаемого и означающего), предстает как произвольная, т. е. может считаться немотивированной или случайной. В качестве же «внутренней» формы — в сфере сознания — рассматриваемая связь, по меньшей мере, должна осуществляться как *целесообразная*.

Иными словами, критерий произвольности и в одном, и в другом случае, оказывается, зависит от волевого начала, действительного здесь и сейчас (в момент творчества), или же подразумеваемого в качестве природного принципа, необходимого для становления и развития «духа» (в генезисе и в эволюции наблюдаемого явления). Поэтому категории гегелевской эстетики предполагают и соответствующую способу их продумывания философию языка, и отвечающую таковой «теорию знака». Равным образом те ступени, которые, по наблюдениям Гегеля, следовало достичь и преодолеть в своем развитии искусству, экзплицитно будучи увязанными автором «Лекций по эстетике» с различными состояниями «духа», оказываются одновременно ступенями развития языка в его «внутренней форме».

Итак, искусство в своей полноте должно доставлять созерцанию «не *только* внутреннюю сторону, но также проявление и действительность этой внутренней стороны в ее внешней реальности» (там же: 188–189), иначе ее объективность не может быть «реальной», а только «представляемой». Отсюда следует вывод: «Изображение этой объективности как сообщение духа, творящего в своей собственной сфере для другого духа, должно пользоваться чувственным материалом своего выявления лишь как простым средством сообщения и поэтому снизойти до знака, который сам по себе лишен смысла. Подобно тому как дух с помощью языка делает понятным другому духу то, что в нем заключено, поэзия воплощает свои художественные произведения в языке, который и сам становится художественным органом» (там же: 189). Коль скоро *знак* «сам по себе лишен смысла», то язык здесь предстает как простое «сообщение духа», апелли-

рующего к внутренней объективности, а не к внешней реальности. В семиотике Ч. С. Пирса, например, такая «внутренняя объективность» соответствует *миру репрезентаций*, по отношению к которому знак как «внешняя реальность» языка также лишен смысла: он обретает свой смысл лишь в качестве *внутренней реальности*, что соответствует определению знака как *психически значимого* единства акустического образа и его содержания (первоначально *понятия*, а затем *означаемого*) у Ф. де Соссюра.

В конечном счете Гегель явно исходит из интериоризованного смысла ситуации, который экстериоризован в действии. Тем более это очевидно, когда речь идет о зримых образах живописи: «Если в новейшее время много толкуют о поэзии в живописи, то это, как сказано, должно означать только то, что предмет осваивается фантазией, а чувства истолковываются действием, — здесь нет стремления удержать абстрактное чувство и выразить его как таковое. Даже поэзия, которая может выразить чувство с его внутренней стороны, раскрывается в представлениях, созерцаниях и наблюдениях; если бы, например, при выражении любви она твердила: “люблю тебя” и все время только повторяла: “люблю тебя”, то это, правда, доставило бы удовольствие тем господам, которые много болтали о поэзии, но это была бы и абстрактнейшая проза <...> Для изображения внутреннего мира как такового в живописи недостаточны рот, глаза, поза, но должна присутствовать целостная объективность, представляющая как существование внутреннего мира» (там же: 248–249). Понятно, что подразумеваемый «внутренний мир» и есть мир человеческого языка, т. е. определенная культурная традиция.

Рассуждая далее о сознании «поэтическом» и «прозаическом», Гегель склонен рассматривать первое как онтически первичное, хотя и преднамеренное (по сути, вторичное) в его поздних развитых выражениях<sup>80</sup>, а второе — прозу — как более рассудочное: «Поэзия началась, когда человек стал выражать себя; сказанное для нее существует только затем, чтобы быть высказанным <...> со стороны языка поэзия определяет себя как особую область, и, чтобы отделиться от повседневной речи, формирование выражения приобретает здесь большую ценность, нежели простое высказывание. Однако в этом отношении и принимая во внимание всеобщее воззрение на этот предмет, мы должны существенно различать между исначальной поэзией, которая *предшествует* образованию обычной и ис-

<sup>80</sup> Ср.: «Поэзия древнее, чем искусно разработанная поэтическая речь» (*Эстетика* 1971. 3: 356).

кусно разработанной прозы, и таким поэтическим восприятием и речью, которые развиваются в условиях уже вполне законченного прозаического жизненного состояния и прозаического выражения. В первом случае поэзия непреднамеренно поэтична в своих речах и представлениях; во втором — ей, напротив, введима та область, от которой она должна сначала отделиться, чтобы встать на свободную почву искусства, и потому она формирует себя в сознательном противостоянии всему прозаическому <...> *прозаическое* сознание, каковое должна отделить от себя поэзия, нуждается в совершенно ином способе представления и высказывания <...> это прозаическое сознание рассматривает обширный материал действительности в плане *рассудочной* связи причины и следствия, цели и средства и прочих категорий ограниченного мышления, вообще в плане условий всего внешнего и конечного» (там же: 357).

Рассуждения же о поэтическом выражении, естественно, затрагивают слово и с внутренней (сущностной), и с внешней (формальной) его стороны: «*Во-первых*, кажется, что поэтическое выражение заключено только в словах и потому соотносится лишь с чисто языковым элементом. Однако поскольку сами слова представляют собой только знаки *представлений*, то подлинные истоки поэтического языка заключаются не в выборе отдельных слов, способе их связи в предложении и развитые периоды, не в благозвучии, ритме, рифме и т.п., но в способе представления. Исходный момент для развитого выражения нам следует искать поэтому в развитом представлении, и первый наш вопрос будет относиться к той форме, которую должно принять представление, чтобы достигнуть поэтического выражения.

*Во-вторых*, представление, поэтическое в самом себе, становится объективным только в слове. Поэтому нам предстоит рассмотреть языковое выражение также с его чисто языковой стороны, с точки зрения отличия поэтических слов от прозаических <...> Наконец, в третьих, поэзия есть действительная речь, звучащее слово, которое должно быть оформлено как со стороны своей временной длительности, так и со стороны своего реального звучания...» (там же: 383–384).

«Изначально поэтическое представление» определяется Гегелем как *образное*, но речь идет при этом не столько о сугубо чувственном образе, сколько о целостности<sup>81</sup> этого *изначального представления*, его неотрефлексированности: «В целом мы можем обозначить поэтическое представление как образное, поскольку оно

---

<sup>81</sup> Правильнее сказать, о *синкретичности* единичного и общего в образном представлении (имеется в виду словесный образ).



являет нашему взору не абстрактную сущность, а конкретную ее действительность, не случайное существование, а такое явление, в котором непосредственно через само внешнее и его индивидуальность мы в нераздельном единстве с ним познаем субстанциальное, а тем самым перед нами оказывается во внутреннем мире представления в качестве одной и той же целостности как понятие предмета, так и его внешнее бытие. В этом отношении существует большое различие между тем, что дает нам образное представление и что становится нам ясным благодаря иным способам выражения <...> поэзия не довольствуется абстрактным пониманием и вызывает в нас предметы не так, как они вообще содержатся в нашей памяти в форме мышления и небразной всеобщности, что позволяет понятию выступать перед нами в его внешнем бытии, роду — в определенной индивидуальности» (там же: 385).

Применительно к представлению *образ* и *понятие*, следовательно, различаются как индивидуальное и родовое (общее), конкретное и абстрактное, и только в этом смысле можно говорить об *образном мышлении*, имея в виду человеческую речь — слово, которое всегда обобщает и одновременно индивидуализирует объект высказывания.

По словам Гегеля, языковая сторона поэтического искусства могла бы дать «материал для бесконечно многоплановых и запутанных суждений» (там же: 390), поэтому он предпочитает вначале охарактеризовать язык поэзии вообще: «...она не только вынуждена избегать в своем способе выражения всего того, что низвело бы нас в прозаическую сферу обыденного и тривиального, но, с другой стороны, она не должна впасть и в тон и в речевую манеру религиозной назидательности или научного рассуждения. Прежде всего ей следует держаться вдалеке от строгих разделений и связей рассудка, категорий мышления уже лишившихся всякой наглядности, от философских форм суждения и умозаключения и т. д. <...> Однако во всех этих отношениях крайне трудно провести границу, где кончается поэзия и начинается проза, да и вообще ее нельзя указать с полной точностью» (там же). Следует помнить, что при этом имеется в виду выраженность соответствующих представлений в языковой форме, а не собственно жанровые границы. С поэтическим представлением соотнесены и различия в применении средств поэтического языка (слов, их порядка или «фигур речи», строения периодов). И при любых отношениях такого рода «внутреннее должно просвечивать через внешнее словесное изложение, определяя его характер» (там же: 391). В качестве определяющего не-

изменно предстает не форма словесного образа, а его содержание — «духовность».

Вместе с тем, в чем нельзя не усмотреть причастности автора к романтической атмосфере эпохи, именно поэтический язык, по мысли Гегеля, проявляет *внутреннее вообще* «у такого народа и в такую эпоху, когда язык еще не сформировался<sup>82</sup> и только благодаря поэзии получает свое подлинное развитие» (там же: 392). Соответственно, поэт оказывается, если не номотетом, то творцом, соединяющим случайный знак языка с представлением, придающим ему осмысленную словесную форму, «...ибо поэт здесь действительно первый человек, как бы раскрывающий уста своей нации и способствующий тому, чтобы представление обрело язык и чтобы через язык можно было достичь представлений. Речь не была еще тогда, так сказать, обыденной жизнью, и поэзии было позволено еще пользоваться для достижения свежего впечатления всем тем, что позднее начало все более выпадать из искусства, становясь языком повседневной жизни» (там же).

И несколько далее, обращаясь уже к элементам стихосложения, Гегель констатирует по поводу греческой поэзии: «...мера долготы и краткости, а также ритмического повышения и понижения и многообразного оживления более четкими цезурами и задержками основывается на *естественном* элементе языка, а не руководствуется таким ударением, посредством которого только *духовный* смысл слова придает вес тому или иному слогу и слову. Стихосложение с присущим ему составом стоп, стиховым ударением, цезурами и пр. оказывается в этом отношении столь же независимым, как и сам язык, который уже за пределами поэзии черпает свою акцентуацию не из значительности корневого слова, а из естественной долготы и краткости слогов и их последовательности <...> Самое первое, что изменяет рифмованное стихосложение в этой системе, это неоспоримая значимость слогов в соответствии с их *количеством по природе*. Если по этому должен еще оставаться еще хотя бы один метр, он должен искать основание для количественного замедления или ускорения в какой-либо другой области, поскольку это основание не обнаруживается уже в естественной долготе или краткости» (там же: 409; ср. 403).

Не противоречит ли последнее высказывание предыдущему? Формально да, к тому же, и речь идет именно о формальном просодическом элементе стихосложения. Все же к приведенно-

---

<sup>82</sup> «Не сформировался» в смысле отрефлексированности языковой формы и содержания, т. е. как язык литературы.

му тексту сразу же примыкает следующий вывод: «Но такой областью, как мы видели, может быть только духовный элемент, смысл слогов и слов. *Значимость* определяет теперь, будучи последней инстанцией, количество слога <...> и тем самым она переводит критерий из внешнего бытия и его естественной устроенности во внутренний мир» (там же: 409).

При всех формальных правилах стихосложения смысл (значимость) в его «естественной» и духовной ипостасях, предстает в качестве основной меры языка: «Ибо, чтобы естественная мера осталась основной, язык не должен еще одухотвориться (т. е. стать чистой формой сознания. — *Н. С.*) до такой степени, как это с необходимостью имеет место в наши дни. Но если в своем развитии он дошел уже до такого господства духовного смысла над всяким чувственным материалом, то и определяющее основание для значимости слогов следует брать не в самом чувственном количестве, а в том, чему слова служат средством обозначения. Чувству свободы духа претит, чтобы временной момент языка самостоятельно утверждался и формировался сам по себе в своей объективной реальности» (там же: 415).

Суть сказанного в том, что язык так или иначе остается важнейшей из форм искусства в силу своей изначальной приобщенности к «деятельности духа»: «Ведь по сравнению со всяким иным чувственным материалом, камнем, деревом, краской, звуком, речь есть единственный элемент, достойный передавать дух...» (там же: 538). Очевидно, что несловесный материал — камень, дерево, краска, звук — и сами объекты искусства (например, пейзаж) становятся фактом эстетического переживания лишь благодаря речи, «передающей дух» — его представления и осмысления, воплощенные в разном «материале».

## 2. СИМВОЛИЗАЦИЯ, СИМВОЛ, ЗНАК

Символизацией Гегель объясняет происхождение словесных знаков, включая звукоподражательные, которые далее в процессе развития языка переходят в ведение «рассудка». Не случайно уже в определениях языка прослеживается некоторое дистанцирование понятий *способность символизирования* и *рассудок* («*способность всеобщего*», — см.: *Эстетика* 1973. 4: 158). Такое же различие обнаруживается применительно к цельному сознанию между неотрефлексированным *представлением* (не-

ким *образом*), целенаправленным *созерцанием* (членораздельным «представлением») и тем же *рассудком* («душой»), оперирующим знаком: «В этом исходящем из интеллигенции единстве самостоятельного представления с некоторым созерцанием материя последнего первоначально есть, правда, нечто принятое извне, нечто непосредственное <...> созерцание имеет в этом тождестве значение не как нечто положительное и представляющее само себя, но лишь как представляющее собой нечто другое. Оно есть образ, который принял в себя самостоятельное представление интеллигенции как душу, как свое значение. Это созерцание есть знак» (*Энциклопедия...* 1977. 3: 294; то же в: *Эстетика* 1973. 4: 414).

В конечном счете: *знак* есть осмысленный образ, представляющий сознанию «нечто другое», и он эксплицитно соотнесен Гегелем с «созерцанием», но, как будет ясно из дальнейшего, лишь в качестве «внешнего» образа, не ставшего еще ни общим «представлением», ни всеобщим *понятием*. Варьирующая приведенное высказывание мысль, отчетливо прочитывается в лекциях по истории религии<sup>83</sup>: «содержание есть дух», а *различие определенностей* на разных ступенях его развития «...проявляется как внешняя форма, основа которой есть дух; различия духа положены в ней в определенной форме, и эта форма есть всеобщая логическая форма. Поэтому форма есть нечто абстрактное» (*Философия...* 1976. 1: 457).

Следует удержать из этих определений мысль о фактическом внутреннем единстве содержания и формы — «*всеобщей логической формы*» — по отношению к интеллигенции или духу. Сама связь между *знаком* и *символом*, с одной стороны, и *знаком* и *понятием* (см. главу 3) — с другой, оказывается содержательной только в этом внутреннем отношении. Именно потому *внешняя форма знака остается пустой*, а ее связь с неким содержанием произвольна (по Гегелю, в смысле целенаправленности «разума» на предстоящее ему содержание): различимую определенность этой внешней форме придает лишь деятельность духа — созерцающая некую «материю» интеллигенция.

Выстраивая в «Лекциях по эстетике» «типологическую схему» становления и развития искусства, Гегель уделяет преиму-

---

<sup>83</sup> Сжимая цитату, я устранил из текста толкования *духа* и *формы*, соотнесенные с предметом философии религии, что не влияет на характер их соотношения между собой.

щественное внимание характеру «сплетения» *образа* и *смысла* (обе эти категории относятся к внутренним, «духовным» образованиям). В целом он выделяет «следующие три ступени в истории словесных жанров: (1) отделение образа от смысла «еще не дано определенно, и субъективная сторона сравнения еще не подчеркивается; следовательно, главным остается изображение отдельно го конкретного явления, исходя из которого становится возможным объяснение всеобщего смысла»; (2) всеобщий смысл преобладает над разъясняющим образом, «который может выступать еще лишь как простой атрибут или произвольно выбранный *образ*»; (3) распад смысла и образа — тех сторон, «которые ранее либо были непосредственно объединены в символе, несмотря на их относительную чуждость друг другу, либо в своей самостоятельности и разделении все же соотносились друг с другом»; в итоге такого распада художественная форма «сделалась совершенно внешним для содержания» (*Эстетика* 1969. 2: 32–33).

Анализ соответствующих жанров (опущенный мной) скорее иллюстрирует эту схему, чем подкрепляет ее, — в другом наборе и по другим критериям они стадияльно выстроены, например, в исторических поэтиках А. Н. Веселовского или М. И. Стеблин-Каменского, которые несопоставимы ни между собой, ни с гегелевской моделью, обладая сходной обобщающей силой<sup>84</sup>. Обозначенные «ступени» важны сами по себе, будучи тесно связанными в развитии духа с проводимым Гегелем различием между *символом* и *знаком*, за которым в эволюции языка и мысли соответственно просматривается (в иной терминологии) изменчивая структура отношений между *смыслом* и *значением* словесных знаков.

Среди высказываний о языке в предыдущей главе уже прослеживалось расхождение гегелевских концептов *образа* и *безобразного знака* в их соотносительности с *воображением* (*Эстетика* 1973. 4: 158; ср. раздел 1.3). И необходимо иметь в виду, что последнее предстает (по крайней мере, к 1827 г.) как неоднородное понятие: (1) первоначально это — просто *воспроизводящая сила*, заставляющая образы «вступать в сферу наличного бытия» (там же: 408), (2) далее эта сила не только вызывает образы, «но *относит* их друг к другу и таким образом поднимает

<sup>84</sup> К стадияльной интерпретации соответствующих моделей исторической поэтики ср.: Сухачев 2003б.

ет их до общих представлений<sup>85</sup> (там же), (3) наконец, в том же воображении «...интеллигенция отождествляет свои *общие* представления с тем, что есть *особенного* в образе, и тем самым дает им образное наличное бытие. Это чувственное наличное бытие имеет двойную природу *символа* и *знака*; так что эта третья ступень обнимает *символизирующую* и *означающую фантазию*, каковая составляет уже *переход к памяти*» (там же: 408–409). И *символ*, и *знак* погружены таким образом в сферу сознания — «интеллигенции».

По существу, Гегель продумывает «ступени» развития сознания по мере усложнения «воображения», вплоть до его перерастания в «фантазию», которая есть уже «память». По представленным в первой главе выдержкам можно было заметить также параллельные этой эволюции разграничения *представления* и *понятия* (там же: 139; ср. раздел 1.2), или непосредственных *знаков духа* и собственно *языка* (там же: 296; ср. раздел 1.4), а также произвольного *знака языка* и определенного в своей индивидуализации внутреннего содержания художественного *символа* (там же: 413–414; ср. раздел 1.5).

В данной главе внимание сосредоточено прежде всего на моментах символизации и его результате — «символе». Несомненной заслугой Гегеля можно считать погружение этого процесса в сферу сознания — «интеллигенции, тождественного с самим собой “я”», которая и есть сила, «сообщающая образам их всеобщность и подводящая единичное созерцание под образ, уже сделавшийся внутренним» (*Эстетика* 1973. 4: 408). В наше время тема «язык и сознание» с разных точек зрения продуктивно рассматривалась представителями экспериментально-психологической «школы Пиаже» и параллельно сформировавшейся школы Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева и А. Р. Лурия. На этом фоне заявленные в 80-х годах ушедшего столетия притязания так называемого лингвистического когнитивизма на открытие «нового учения» в области языка и мышления, представляются мне явным откатом с научных позиций, которые уже в начале XIX в. почти в одиночестве обозревал Гегель.

---

<sup>85</sup> Этот процесс определяется как «деятельность ассоциированных образов» (*Эстетика* 1973. 4: 408). Ср. далее раздел 2.3, где соответствующие цитаты приводятся по изд.: *Энциклопедия...* 1977. 3.

**2.1. «Философская пропедевтика»** содержит определение, соотносящее символизацию с чувственным переживанием («Глубоко чувствующая душа всегда символизирует», — *Эстетика* 1973. 4: 157), причем «Символизация, осуществляемая воображением, состоит в том, что в чувственные явления, в образы она вкладывает представления и мысли, *отличные* от их непосредственного смысла, но находящиеся с ним в отношении *аналогии*, и использует эти образы как выражение иного смысла» (там же: 156). Работа по производству аналогий характеризует «продуктивное воображение», отличающееся от «продуктивной памяти», на которую опирается рассудок (там же: 158; ср. выше раздел 1.3), а также от «репродуктивной памяти», которая «состоит в запоминании единичных знаков в связи с тем, что они обозначают, и прежде всего — в удержании их безобразных рядов, которые не соединены друг с другом ни образной, ни рассудочной взаимосвязью, а существуют в совершенно произвольной, случайной последовательности...» (там же)<sup>86</sup>.

Конечно, строгое разграничение преимущественно образного (сенсомоторного) и «продуктивного» начала рассудка — т. е. сознания — от речемыслительной деятельности как таковой («репродуктивной памяти») вряд ли является целесообразным для продумывания природы словесного знака. И это гегелевское различие, скорее, должно быть сопряжено с отмечавшимся и в экспериментальной психологии, и в описаниях периферийных культурных традиций, и на материале древних языков различием между ситуативно обусловленным или прагматически ориентированным и логико-дискурсивным (вербализованным) типами мышления.

**2.2. «Лекции по философии всемирной истории»** в соответствии с восприятием Гегелем древнеегипетской «интеллигенции» в качестве «замкнутой» на созерцании, менее «развитой», чем письменная традиция классической античности (см. раздел 1.4), иллюстрируют движение символа как бы в некото-

---

<sup>86</sup> За этой констатацией можно усмотреть кардинальное отличие между становлением и эволюцией языка в филогенезе от его усвоения и развития в онтогенезе.

ром отрыве от абстрагирующего «логоса»<sup>87</sup>: «Мы движемся на почве символов, где все имеет отличное от него самого значение, а само это значение опять-таки может быть лишь частным представлением, которое вновь становится *символом символа* <...> этим фантастическим соединением указывается на некое внутреннее содержание, которое, однако, не раскрывается в его действительном виде» (*Эстетика* 1973. 4: 298).

И далее проясняется: «Странность такого сочетания проистекает именно из того, что не общее представление становится образом, как мы представляем себе творчество, а наоборот, исходным является чувственное содержание, в которое и погружается воображение» (там же: 299)<sup>88</sup>. Древнеегипетские боги, по мнению Гегеля, «соединяются с природными вещами и снижаются до уровня символа» (там же: 300).

Подразделяя формы, которые египетский дух «вырезал в камне», на иероглифы в собственном смысле — знаки, предназначенные для языкового выражения, и создания зодчества и ваяния, Гегель рассматривает и то и другое как стремление к самообъективации, однако «это не ясное для себя содержание, а загадка для себя самого» (там же: 302). В итоге он располагает египетский вклад в познание духа «...посредине между первоначальным восточным единством и идеализмом, единством в сфере духовного. Обе стороны являются самостоятельными, но абстрактно самостоятельными. Перед нами единство, находящееся в брожении, где подлинное единство лишь предчувствуется, представлено в качестве загадки, задачи» (там же: 304).

Подлинное единство прослеживаемого Гегелем духовного начала не позволяет все же усматривать в его схеме какой-либо возврат «человеческих вещей», аналогию с «теорией цикла» (представленной, например, в «Новой науке» Дж. Вико). Этому препятствует и условное разграничение *знака* и *символа*, и даже «символа символа» (там же: 298), операции с которыми могут приводить лишь к формально сходным результатам, не раскры-

---

<sup>87</sup> Т. е. мысли, воплощенной в слове, или синкретичной «мысли-речи», по определению Л. В. Щербы.

<sup>88</sup> Это высказывание отчасти справедливо, если его ограничить самым архаичным (предписьменным) состоянием традиции, предшествовавшей классическому состоянию древнеегипетской цивилизации. Ср., например, выделенные И. М. Дьяконовым «эмоционально-семантические» ряды словесных знаков, прослеживающиеся им в периоде становления шумерской письменности.



вающим внутреннее в его «действительном виде» (см. выше в этом разделе; ср. также введение к данной главе). О том же говорит сравнение греческих и египетских богов: «Природное было снижено до уровня символов <...> Символ порождения различий мира превратился в любовные истории Зевса. Точно также и животные, еще у египтян считавшиеся богами, у греков снижены до уровня внешних знаков, выступающих наряду с духовным богом. Животное — это лишь символ, дело же заключается в духовной жизни, и поэтому сознание жизненности не останавливается на этой единичности животного» (там же: 354).

Следовательно, основное различие между *символом* и *знаком* (в данном пассаже явно отчасти синонимичными) может быть интерпретировано как противопоставление *внутреннего* и *внешнего* — осознанного и неосознанного их содержания. Развивая на примере разных мифопоэтических традиций свое восприятие всемирной истории как эволюцию отношений между духовным и чувственным (т. е. между «смыслом» и внешним «образом»), Гегель еще раз подчеркивает, что новое европейское искусство «...не могло вести к истинному началу религии, постигнуть которое предстояло теперь духу. Ибо искусство представляет это истинное начало так, как оно является лишь в чувственной форме, а не в форме адекватной ему самому. Поэтому церковь и могла еще использовать искусство. Но когда свободный дух, из которого вышло искусство, возвысился и стал мыслью (иначе говоря, “подлинным единством”, — Н. С.) и наукой, церковь отмежеввалась от него» (там же: 381).

**2.3. «Энциклопедия философских наук»** содержит дефиницию «деятельной интеллигенции», которая есть «...*воспроизводящая сила воображения*, заставляющая образы *подниматься* на поверхность сознания из собственного внутреннего существа “я”...» (*Энциклопедия...* 1977. 3: 282). При этом подчеркивается: «Образы в первую очередь относятся к внешнему, непосредственному пространству и времени, вместе с которыми они и сохраняются. Однако образ единственно только в субъекте, в котором он сохранен, имеет индивидуальность, связывающую воедино определения его содержания. Его непосредственная, т. е. прежде всего лишь пространственная и временная конкретность, которой он обладает как *единым* в созерцании, напротив, упраздняется. Воспроизведенное содержание, как принадлежащее тождественному с самим собой единству интеллигенции и извлеченное из его всеобщего тайника, обладает *всеобщим* представлением для *ассоциирующего отношения* образов, т. е. в соответствии

со всеми другими обстоятельствами — представлений более абстрактных или более конкретных» (там же: 286).

Здесь привлекает внимание двоякое осмысление *образа* в терминах (1) качественных характеристик «непосредственной» конкретности и (2) его «индивидуальности» единственно «в субъекте» — индивидуальности, усложненной, к тому же, (3) «ассоциирующим отношением» с другими образами. Строго говоря, в приведенном пассаже речь идет о генезисе и природе языкового знака — о *переходе сенсомоторного впечатления — перцепции, во «всеобщее представление», формирующее апперцепцию*. И этот переход явно мыслился Гегелем как имманентный «духу» или «интеллигенции»: «Образ есть мое достояние, он принадлежит мне; но первоначально он еще не имеет никакой ближе определенной однородности со мной; ибо он еще не стал предметом мысли, еще не поднят до *формы разумности*; скорее между ним и мной все еще остается в силе не подлинно свободное отношение, берущее начало из стадии созерцания, — отношение, согласно которому я представляю собой только нечто *внутреннее*, тогда как образ остается для меня чем-то *внешним*. Поэтому первоначально я еще не имею полной власти над образами, дремлющими в тайнике моего внутреннего существа, — еще не в состоянии *произвольно* вызывать их вновь» (там же: 284).

Поэтому, наряду с «налично данным» *созерцанием*, предварительно рассматривается *припоминание*, которое есть «отнесение образа к созерцанию, и притом в *качестве* подведения непосредственного единичного созерцания под то, что по своей форме является всеобщим, под представление, имеющее то же самое содержание» (там же).

Тот же момент изменения значимости образа, т. е. характера осмысления «того же самого содержания», представлен Гегелем и через «отношение созерцания к сознанию» («духу»): «В самом широком смысле слова можно было бы <...> непосредственному или чувственному сознанию дать название созерцания. Но если это название — как это и должно быть, согласно здравому смыслу, — взять в его *собственном* значении, то надо провести существенное различие между упомянутым сознанием и созерцанием, состоящее в том, что первое в своей собственной *непосредственной, совершенно абстрактной* достоверности относится к *непосредственной, распадающейся* на многообразные стороны *единичности* объекта, тогда как созерцание есть *исполненное* достоверности *разума* сознание, предмет которого имеет назначение быть чем-то *разумным*, следовательно не *единичным*, распадающимся на многообразие сторон, но *тотальностью*,

крепко сдерживаемой связью полноты определений. В этом смысле Шеллинг в былое время говорил об *интеллектуальном созерцании*<sup>89</sup>. Лишенное духа, созерцание есть лишь чувственное сознание, остающееся внешним по отношению к предмету» (там же: 277).

Более высокое, чем такое созерцание (или «чувственное сознание»), *представление*<sup>90</sup>, будучи лишь «простым воспроизведением», тоже уступает *интеллектуальному созерцанию*, поскольку этого уровня сознательная деятельность (или «зрелое созерцание») определяется *силой воображения*. Достигнув ступени символизирующей и означающей фантазии, воображение «составляет уже переход к памяти» (там же: 288). Причем «воспроизводящая сила воображения», имеющая дело лишь с простым воспроизведением образов, уступает «ассоциирующей силе воображения» — эта более развитая деятельность «...есть *отнесение образов друг к другу* <...> Посредством этого отношения интеллигенция дает образам вместо их *объективной связи* связь *субъективную*. Эта последняя, однако, по отношению к тому, что ею связывается, имеет еще форму чисто внешнюю <...> Часто только пространство и время есть то, что ставит эти образы рядом друг с другом» (там же: 288—289)<sup>91</sup>.

Оперирование «внешними» образами все же предполагает, что *интеллигенция* подводит «единичное созерцание под образ уже сделавшийся внутренним» (там же: 287; ср. вводящие замечания к данной главе), и это равнозначно символизации. Далее и дано определение знака в качестве «непосредственного созерцания, представляющего совершенно другое содержание» (там же: 294). Параллельно вводится различие между *обозначающей интеллигенцией* и сим-

<sup>89</sup> В цит. изд. ссылка на: Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 51–52.

<sup>90</sup> Оно, в свою очередь, охватывает такие ступени развития духа, как *припоминание*, *сила воображения* и *память*, «порождающая единство субъективного и объективного, образующее переход к мышлению как таковому» (*Энциклопедия...* 1977. 3: 282).

<sup>91</sup> Рассуждения о «степенях» символизации образа подводят Гегеля и к замечаниям эстетического характера: «Уровень развития интеллигенции также вносит известное разнообразие в отношение между образами <...> *Остроумие* соединяет представления, которые хотя и далеко отстоят друг от друга, но имеют тем не менее в действительности некоторую внутреннюю связь. Сюда же следует отнести и *игру слов*» (там же: 289).

*волизирующей*, менее свободной по отношению к «созерцанию», чем первая, в силу большей, как постулируется Гегелем, содержательной «определенности» символа (там же 293–294; ср.: *Эстетика* 1973. 4: 414; см. выше цитаты в разделе 1.5 и введение к данной главе). Тем самым понятие «символизация» отвечает процессу закрепления «созерцаемого» содержания некоего образа, которое тождественно самому себе в *символе* и становится более свободным в *знаке*.

Разумеется, гегелевские понятия *символа* и *знака* относятся к одной и той же внутренней форме — к второму сигналу (в понимании И. П. Павлова), т. е. к словесному или же *речевому* знаку, но мыслимому Гегелем как бы на разных ступенях развития «духа» — я бы сказал, в контексте эволюции сознания, или применительно к рефлексии все более высокого уровня. Им продумано реальное различие между разными способами оперирования словом, действительно детерминированными его абстрагирующим потенциалом в сфере сознания, хотя *слово уже обобщает*. Примечательно, что в «Лекциях по эстетике» намеченное терминологическое расхождение между символом и знаком почти не подхвачено, и оба понятия обычно предстают как синонимичные.

**2.4. «Лекции по эстетике»** включают раздел, посвященный символу вообще<sup>92</sup>: «...символ представляет собой непосредственно наличное или данное для созерцания внешнее существование, которое не берется таким, каким оно непосредственно существует ради самого себя, а должно пониматься в более широком и общем смысле. Поэтому в символе мы должны сразу же различить две стороны: во-первых, смысл и, во-вторых, выражение этого смысла. *Первый* есть представление или предмет безразлично какого содержания, а *второе* есть чувственное существование или образ какого-либо рода<sup>93</sup>» (*Эстетика* 1969. 2: 14).

---

<sup>92</sup> Введение («О символе вообще») к Первому отделу Части второй, в котором рассматривается «Символическая форма искусства».

<sup>93</sup> Это словоупотребление обнаруживает привычное для современников Гегеля осмысление символа как неязыкового, по-преимуществу, условного знака.

Тут же констатируется: «Символ есть прежде всего некий знак. При простом обозначении связь между значением и его выражением есть совершенно произвольное соединение. Данное выражение, данная чувственная вещь или образ в столь малой степени представляют сами себя, что вызывают в представлении, скорее, некоторое чуждое им содержание, с которым они отнюдь не должны находиться в какой-то необходимой специфической связи» (там же).

Причем, если «...различие между языками в том преимущественно и состоит, что одно и то же представление выражается в них разными звуками (словами, — Н. С.)», то по отношению к искусству «мы не должны рассматривать символ в том же безразличии друг к другу смысла и его обозначения, так как искусство состоит как раз в соотношении родственности и конкретном взаимопроникновении смысла и образа» (там же).

По контексту, *смысл* (т. е. значение) представляет *содержание* символа (его внутреннюю сторону), а образ — символическую *форму* (внешнюю сторону). Если в искусстве одно и другое могут частично или как правило совпадать в своем «взаимопроникновении», то в языке они друг к другу *безразличны*. Все же отношения между ними прорисовываются не вполне отчетливо: «...хотя символ не может, подобно чисто внешнему и формальному знаку, быть совершенно неадекватным своему значению, однако для того, чтобы оставаться символом, он не должен быть полностью соразмерен с ним. Ибо если содержание, составляющее смысл, и образ, употребляемый для его обозначения, и совпадают в *одном* свойстве, то символический *образ* все же содержит еще и другие определения, совершенно независимые от того общего им обоим качества, которые этот образ однажды означал <...> Содержание остается поэтому безразличным к образу, который представляет его, и абстрактная определенность, которая составляет это содержание, может существовать и в бесчисленных других существах и образованиях» (там же: 15).

*Знак* и *символ*, похоже, различаются здесь по характеру произвольности, или же определенности своего содержания, несколько иначе, чем это было намечено выше (см. раздел 2.3), — оно преимущественно произвольно в языке (по внутренней неопределенности связи между знаком и его содержанием) и относительно детерминировано в искусстве. Двусмысленность символа как формы (фигуры, облика, образа)<sup>94</sup>, но также и знака

<sup>94</sup> Напомню, что за этим гегелевским понятием все же стоит символизированный *образ* — словесный знак, а не первосигнальное сенсо-

вызывает колебания: «...следует ли или не следует принимать образ за символ <...> возникает вопрос, выражает и означает ли лев, образ которого находится перед нами, лишь самого себя, или он, кроме того, обозначает и представляет еще и нечто другое, некое абстрактное содержание — например, голую силу, или более конкретное содержание — например, героя, время года, земледелие; словом, возникает сомнение, должны ли мы понимать такой образ в *собственном смысле*, или *одновременно и в переносном смысле*, или же *только* в переносном смысле» (там же: 16).

Дилемма, предполагающая отделение «образа от смысла» (там же: 17), разрешается таким способом, что одновременно позволяет судить и о том, чем, по мысли Гегеля, символ отличается от простого знака, и как формируются те или иные культурные (и языковые) традиции: «...образ, обладающий смыслом, называется *символом* преимущественно лишь в том случае, когда этот смысл не выражен особо и не ясен сам по себе, как это бывает в сравнении. Правда, подлинный символ также и лишается своей двусмысленности благодаря тому, что вследствие самой этой неопределенности соединение чувственного образа и смысла становится привычным и превращается в нечто более или менее условное (необходимое требование для простых знаков<sup>95</sup>) <...>

Однако если определенный символ благодаря привычке и ясен тем, кто существует в таком условном круге представлений, то дело обстоит совершенно иначе по отношению ко всем тем, кто не вращается в том же круге представлений или для кого он лежит в прошлом» (там же: 18). — Примечательное экзистенциальное ограничение «произвольности» связи между знаком и его содержанием!

Данный текст отчетливо соотносит осмысленный образ («символ») со сферой сознания («условным кругом представлений»). Условное соединение образа и смысла в «определенном символе» могло бы быть интерпретировано как подхват Гегелем идеи конвенциональности «простых знаков», по крайней мере, когда речь идет о круге представлений, сложившихся в некото-

---

моторное восприятие, ассоциируемое с образом, по крайней мере, в русскоязычной научной традиции. Ср. рассуждения Ч. С. Пирса об *иконах*, почти повисающих между первым и вторым сигналами высшей нервной деятельности (в смысле И. П. Павлова, — см.: Сухачев 2003: 44–46).

<sup>95</sup> Простой знак, по определению (*Энциклопедия...* 1977. 3: 299), подразумевает однозначное имя.

рой языковой традиции. Но это противоречило бы введенному в тексте выше (там же: 14) различению *смысла* и его *выражения*<sup>96</sup>. И представляется, что в контексте «Символических форм искусства» дефиниция *символ* соотносится не столько со знаковой формой («простым знаком»), сколько с ее внутренней значимостью — представлением сознания, т. е. со *смыслом* или же *мыслью*, этой формой спровоцированной. Правда, высоко оценивая «Символику» Крейцера («он начал изучать мифологические представления древних народов не в обычной манере, рассматривающей их с внешней стороны <...> а стал искать в них внутреннюю разумность их смысла», — там же: 21), Гегель по существу дистанцирует переживаемый смысл (трактуемый как «образ») от «формы мысли»: «В ту эпоху, когда народы создавали свои мифы, они жили поэзией и потому осознавали свои самые внутренние и глубокие переживания не в форме мысли, а в образах фантазии, не отрывая общих абстрактных представлений от конкретных образов<sup>97</sup>. Что это действительно было так, мы должны признать здесь несомненным фактом...» (там же: 22).

В конечном счете, если переименовать гегелевское высказывание, речь идет об актуализации понятия *смысл* применительно к разным состояниям сознания, что не препятствует его отождествлению с *мыслью*, когда говорится об «интеллигенции» (о понимающем сознании). Более того, сославшись на Ф. Шлегеля, способствовавшего абсолютизации понятия символического применительно к искусству и мифологии, Гегель вводит далее важное ограничение этого понятия: «...символичность в нашем значении слова тотчас же прекращается там, где содержанием и формой художественного произведения являются не общие абстрактные представления, а свободная индивидуальность. Ибо субъект есть нечто для себя самого значащее и само себя объясняющее» (там же: 23).

<sup>96</sup> Показательно, что осмысление символизации осуществляется Гегелем не от знаковой формы (*означающего*, по определению Ф. де Соссюра), а от ее смысла (чему соответствует соссюровская *значимость*), который может быть интерпретирован в широком спектре значений, в том числе конвенциональных.

<sup>97</sup> Ср. разграничение *понятия* и *представления* в «Феноменологии духа» (*Эстетика* 1973. 4: 139), что в целом соответствует различению смысла и значения, характер отношений между которыми А. Н. Леонтьев рассматривал как «основное отношение сознания», прослеживающееся в его эволюции.

Признавая, что «нелегко узнать обладает ли то, что нам представляют как субъект, действительной индивидуальностью и субъективностью, или же оно есть лишь пустая видимость их, голое *олицетворение*» (там же: 24), Гегель настаивает: «при рассмотрении символического мы стремимся к тому, чтобы познать внутренний ход возникновения искусства, поскольку этот процесс можно вывести из понятия идеала<sup>98</sup>, развивающегося в истинное искусство» (там же).

*Идеал*, оказавшийся таким образом противопоставленным «свободной индивидуальности» (субъекту), поскольку он может быть приравнен и к «особенному народному духу»<sup>99</sup>, можно осмыслить, если не в качестве *абсолютного духа*, то как субститут некоего интерсубъективного начала. Другими словами, речь идет об общезначимом в искусстве, а не об индивидуальных притязаниях («Ибо субъект есть лишь *чисто формальный момент* деятельности, а *произведение искусства* лишь в том случае является выражением бога, если в нем нет никакого признака субъективной *особенности*, а внутренний дух народа воспринят и выражен без примеси субъективности, незапятнанный ее случайностью», — *Эстетика* 1973. 4: 167). И понятно, почему, по мысли Гегеля, «взятая с *объективной* стороны, начальная стадия искусства находится в теснейшей связи с религией» (*Эстетика* 1969. 2: 26).

Не столь очевиден более важный момент, связанный, на мой взгляд, не столько с делением и ступенями символического в искусстве, сколько с символизацией как деятельностью сознания: «Все символическое искусство можно понимать <...> как непрерывную борьбу за соответствие между смыслом и образом, и различные его ступени суть не столько различные виды символического ис-

---

<sup>98</sup> В «Энциклопедии философских наук в кратком очерке» *идеал* предстает как «форма *созерцания* и *представления* абсолютного духа», его *значением* является «субстанциальность как тождественная и конкретная сущность природы и духа, и эту конкретную сущность называют *богом*» (*Эстетика* 1973. 4: 166). Через созерцание идеал имплицитно соотнесен с красотой («она является чем-то формальным»), но «поскольку форма содержит в себе свое истинное содержание, а именно эту наполненность мыслью как таковую, духовную субстанцию в своем абсолютном значении» (там же: 167), то содержанием этого образа (имплицитно «идеального», «называемого *богом*») оказывается «лишь *особенный народный дух*» (там же).

<sup>99</sup> Ср.: «Непосредственной формой этого знания (“внутри себя”, — Н. С.) является форма созерцания и представления абсолютного духа как идеала» (там же: 166).



куства, сколько стадии и виды одного и того же противоречия между духовным и чувственным» (там же: 28). *Смысл* тут явно уравнен с духовным, а *образ* — с чувственным. Причем в «художественном сознании» *вначале* (на стадии «бессознательной символики») одно и другое нераздельны<sup>100</sup>, поэтому нет «и того символического выражения, которое ему пытаются дать», а есть «настоящая, бессознательная, первичная символика, создания которой еще не *установлены* как символы» (там же)<sup>101</sup>. В *конечном* же состоянии «символизирование становится *сознательным отделением* ясного для себя смысла от его чувственного, родственного ему образа» (там же).

Еще раз отмечу, что Гегель имплицитно увязывает «происхождение языка» не с внешним для этой проблемы (и для осмысления природы словесных знаков) вопросом о первоисточках языкового материала (о «первословах»), но с внутренними содержательными процессами — с отделением «ясного для себя смысла». В сосюрловской терминологии речь могла бы идти здесь о значимости (*valeur*) лингвистического знака. Под «сознательно отделенным» *смыслом* можно усматривать *значение* (в широком понимании слова), а *образ* — еще раз повторю — охватывает, по моим ощущениям, не просто чувственное восприятие, обозначенное Гегелем, но то, что в современной экспериментальной психологии принято называть *личностным смыслом*.

И менее всего обсуждаемое понятие соответствует *образу* как первому сигналу высшей нервной деятельности, о чем можно судить и по следующему определению конечной («сравнивающей») стадии искусства: «Это область символа, который *знают* как символ; это *смысл* который знают и представляют себе в его всеобщности, конкретное явление которого намеренно возводится к голому образу...» (там же: 29). Еще более убеждает в правомочности предлагаемой реинтерпретации гегелевских понятий (их рус-

<sup>100</sup> Поскольку «чувственное», включено в сферу сознания, а не просто соответствует ощущению. Я настаиваю на интерпретации гегелевского «образа» в его внутренней значимости — в качестве представления «интеллигенции».

<sup>101</sup> Это определение вполне соотносимо с той стадией поэзии, которую, например, А. Н. Веселовский обозначил как «древний синкретизм», имея в виду ее ритмически-мелодическое начало.

скоязычных аналогов) определение, данное промежуточной стадии «возвышенного искусства»: «В нем впервые смысл как духовная, для себя суцая всеобщность отделяется от конкретного существования и являет последнее как свое отрицательное, внешнее и служебное, которому он не может позволить существовать самостоятельно, чтобы выразить себя в нем, а должен установить это конкретное существование как неудовлетворительное в самом себе и подлежащее устранению, несмотря на то, что этот смысл не располагает для выражения себя ничем иным, как этим внешним ему и ничтожным материалом» (там же). Здесь смыслу духовному в его всеобщности оказывается противопоставленным конкретный смысл, соотносимый с образом, эксплицированным в предшествующих контекстах.

Показательны в рассматриваемом отношении обозначенные Гегелем «ступени» бессознательной символики, по существу соизмеримые с ранними этапами глоттогенеза<sup>102</sup>: (1) первая из этих «ступеней» даже не может называться «символической в собственном смысле» — это «непосредственное субстанциальное единство абсолютного как духовного смысла с его нераздельным чувственным существованием в природной форме» (там же: 29); (2) с распадом этого единства при переходе к символу, «с одной стороны, всеобщий смысл возвышается для себя над единичными явлениями природы, а с другой стороны <...> он должен все же осознаваться в форме конкретных предметов» (там же: 29–30); (3) на ступени «символа в собственном смысле» наглядный символический образ представляет созданное искусством произведение, «которое, с одной стороны, должно представлять само себя с присущим ему своеобразием, но, с другой стороны, должно выделять не только этот

---

<sup>102</sup> Как таковой вопрос об историческом генезисе языка (и искусства) для Гегеля нерелевантен: символизация есть для него частный случай духовности, а дух «...постигает себя вначале лишь постольку, поскольку он выражает себя в телесной сфере, имея в ней свое природное существование» (*Эстетика* 1971. 3: 95). Троичное членение, пронизывающее гегелевскую философию духа, естественно следует из сформулированной в эстетике посылки: «Первое же знание об истинном является неким средним состоянием между лишенным духа погружением в природу и всецело освобожденной от него духовности» (*Эстетика* 1969. 2: 27). Соответственно, в гегелевской диалектике развития духа, вопрос о генезисе «символизации» есть проблема онтологического порядка — выяснение природы символа в его отношениях с «образом» (представлением) и знаком.

единичный предмет, но и дальнейший всеобщий смысл, последний должен быть приведен в связь с этим предметом и познан в нем...» (там же: 30). Понимание символа как артефакта, порожденного «освобожденной духовностью», уравнивает язык и искусство в качестве частных проявлений «деятельности интеллигенции».

На сравнивающей конечной стадии искусства, противостоящей бессознательной символической, осознанный *смысл* вступает с *образом* в аналогичные отношения, хотя и обладающие иной значимостью: «В качестве содержания здесь берется уже не само абсолютное, а какой-нибудь определенный и ограниченный смысл, и внутри намеренного отделения этого смысла от его образного воплощения устанавливается отношение, которое посредством сознательно-го сравнения дает то же самое, что по-своему ставила себе целью бессознательная символика» (там же: 89).

Цикл как бы замыкается, но между первоначальной и конечной его «ступенями» накапливается заметное качественное различие, видоизменяющее содержание структуры *образ — смысл*, которую, соответственно, можно реинтерпретировать в терминах *смысл* (личностный смысл) — *значение*. Названное отношение «сознательного сравнения» между смыслом и его «образным воплощением» есть ни что иное, как осознанная рефлексия, естественно, отличающаяся от рефлексии неосознанной, именуемой также интуицией. Разница в том, что (1) при нерасчлененности первого и второго компонентов этого «основного отношения сознания» (Леонтьев 1981: 341)<sup>103</sup>, т. е. в условиях «бессознательного» оперирования «символами» (словесными знаками) решающим оказывается личностный смысл, относящийся к значению, как мотив к цели, и выражающий его непосредственно в конкретной ситуативной обусловленности; (2) автономизация же значения («отделение смысла», по словупотреблению Гегеля) ведет к последующему его доминированию и навязыванию сознанию сугубо понятийного содержания, вплоть до его полного отрыва от «реальности» и обесмысливания в качестве «книжной премудрости».

Гегель выражает сходную мысль по-своему: «...теперь уже нельзя видеть значение символа в абсолютном, в едином боге. Благодаря обособлению конкретного существования и понятия, благодаря тому, что они поставлены *рядом* друг с другом, хотя и с помощью

<sup>103</sup> А. Н. Леонтьев имеет в виду отношение *смысла и значения*.

сравнения, — благодаря этому для художественного сознания сразу же положена конечность, поскольку оно берет эту форму как последнюю и подлинную» (*Эстетика* 1969. 2: 89). По существу, как уже отмечалось, речь идет о *значимости* (в сосюрловском понимании этой дефиниции), стоящей за понятийным «значением символа» в качестве «образа» (представления или личностного *смысла*). Последний относится к сфере сознания — его исторические состояния фактически и прослеживаются Гегелем через качественные изменения «художественного сознания» и произведений искусства, которое рассматривается как одно из царств абсолютного духа (два других — это философия и религия). Что касается *понятия*, оно однозначно соотнесено со *значением* символа.

### 3. ПОНЯТИЕ И ИДЕЯ

Анализируя «ступени», выделяемые в области словесного искусства на его третьей «сравнивающей» стадии (*Эстетика* 1969. 2: 91—92), Гегель оговаривает, что те виды поэзии, где используются сравнения, идущие *от внешних явлений*, «доставляют много хлопот», при их дальнейшем подразделении на роды. Как и в естественных науках, трудность в том, что «...само понятие природы и искусства делит себя и устанавливает свои различия. <...> В эти различия не вмещаются подобного рода переходные ступени, не вмещаются именно потому, что последние представляют собой лишь ущербные формы, выходящие из рамок одной главной ступени, будучи не в силах достигнуть следующих ступеней <...> Но истинное деление должно вытекать лишь из истинного понятия, и промежуточные образования могут находить себе место лишь там, где подлинные, самостоятельно существующие формы начинают разлагаться и переходить в другие» (там же: 92).

По смыслу, «различие понятия» само есть «истинное понятие», которое не может опираться на «ущербные формы» (неопределенные «образы»). В этом Гегель бескомпромиссно следует логике идеального предмета своих размышлений, не допускаю-

щего «ущербных форм» в систему истинных понятий, описывающих «главные ступени»<sup>104</sup> развития духа.

*Истинное понятие*, по-видимому, следует понимать как *строгое*, опирающееся на четкие логические основания, по которым выделяется данный предмет. (А это всегда предметный класс, коль скоро речь идет о понятии, и именно в этом смысле слово *уже обобщает*). Однако строгие дефиниции и импликации истинных и ложных понятий (предметов) работают в логике и отчасти в систематике, но они малопригодны применительно к словесным знакам (закрепленным или нет отдельными словарными формами) и к стоящим за ними «образам», которые обычно подразумеваются, когда речь идет о «художественном сознании», хотя, как и любой «человек говорящий», художник мыслит прежде всего «культурными образами», т. е. *символами*, а не конкретными ощущениями. Символы же культуры (в самом широком смысле, охватывающем словесные знаки) не являются ни истинными (строгими), ни ложными — они просто накапливаются и постоянно перерабатываются языковой традицией в процессе осмысления и переосмысления соответствующих индивидуально-социальных «образов», за которыми так или иначе стоит человеческий язык.

Сам по себе образ, естественный (впечатление) или «художественный» (словесный, точнее — культурный), не имеет смысла, как, впрочем, и понятие, взятое само по себе. Рассматриваемые как бы в изолированном виде, т. е. вне своей вовлеченности в сферу сознания (и человеческой деятельности), любое слово или высказывание (шире — любого рода знаки или их сочетания) *пусты*. Более того, обособленное *понятие* также не соотносится напрямую с каким бы то ни было знаком — словом, однако, вне этой соотнесенности оно и не становится *представлением* (идеей, мыслью). Именно эта связь ускользает, как от логических определений, так и от лингвистического анализа

<sup>104</sup> Среднюю «ступень» всех гегелевских триад, как уже отмечалось, образует именно промежуточный тип (переходное явление). Такой неопределенный тип может оказаться и самоценным, т. е. он способен обрести свою понятийную определенность, следующую из характера отношений между «образом» и «смыслом». Трудность вызывают *нетипичные* формы, разрушающие логическое основание переходной «ступени».

смысла или значения любого высказывания — отдельного слова или развернутого сложного предложения.

В. фон Гумбольдт, например, справедливо считал понятие неотделимым от слова<sup>105</sup>, а Э. В. Ильенков подчеркивал: «По Гегелю, понятие и не существует в виде отдельного слова, отдельного термина, символа. Оно существует только в процессе его раскрытия через суждение, через умозаключение, выражающее связь отдельных определений...»<sup>106</sup>. Не подверглась ли эта констатация давлению логических дефиниций основных значений слова как строгих понятий?

Ильенков верно определяет продумываемое Гегелем движение мысли *от содержания к содержанию* (а не от формы к форме). Но при этом речь идет об *индивидуальных* осмыслениях — о сфере сознания. В сфере же культуры, в накопленном человечеством тезаурусе знаний *социализованное* «готовое слово» пребывает как таковое: как преемственная форма, обладающая такими-то «словарными значениями» (понятиями), относящимися к какому-то моменту познания, к определенному состоянию языка (и культуры). Подобного рода «словарное слово», взятое в своей обособленности, в виде исторически устоявшейся языковой формы с известным содержанием, и оказывается камнем преткновения на пути как теории знака и значения, так и теории познания.

Парадокс в том, что если такое «снятое» содержание, ставшее «готовой формой» не застревает в области социального (в языковой традиции) в качестве архаизма ли, историзма ли, либо окказионализма, а вновь и вновь вовлекается в сферу сознательного (в речемыслительную деятельность), то оно неизбежно

---

<sup>105</sup> Ср.: «...понятие точно так же не может быть отделено от слова, как человек — от черт своего лица. Слово есть индивидуальное оформление понятия, и если понятие отказывается от этого оформления оно может проявиться вновь только в других словах <...> Душе приходится трактовать слово скорее как отправную точку для своей внутренней деятельности, а не замыкаться в его границах. Но то, что она таким образом сохраняет и чего достигает, она вновь сообщает слову...» (Гумбольдт 1984: 110—111).

<sup>106</sup> Ильенков Э. В. Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика форм мышления. М., 1962: 192 (цит.: Михайлов 1992: 155).

провоцирует новые осмысления, подчиненные меняющимся мотивам и целям человеческой деятельности.

В любом случае роль *понятия* в гегелевском видении развития «духа» (сферы сознательного) нуждается в осмыслении, хотя бы потому, что оно, действительно, является коррелятом устоявшихся и потенциальных словарных значений, из-за отмеченной его связи с представлениями, в соответствии с которыми осмысливается тот или иной словесный знак или «символы культуры».

**3.1. Ранние сочинения.** В тексте «О некоторых преимуществах, извлекаемых нами из чтения древних греческих и римских писателей» понятие сопряжено, с одной стороны, с разными соотношениями между вещами, с другой, — с описывающими их словами. При этом язык определяется как «совершенно ограниченное собрание понятий» (*Эстетика* 1973. 4: 13; ср. раздел 1.1). Попытка же перенести понятия древних авторов «в наш язык» дает автору повод «...точнее проверить и более правильно употреблять слова в соответствии с оттенками их значений. Само по себе становится очевидным, насколько сами понятия приобретают большую определенность благодаря такому изучению словесных различий» (там же: 13–14). Понятие все-таки со словом не смешивается. А в связи с чтением древних писателей «преимуществом» названо и то, что «создается запас абстрактных понятий» (там же: 14). «Оттенки значения», будучи соотношенными со словесными различиями в «древних» языках, позволяют предположить (по контексту), что юноша-Гегель подразумевал умение подбирать немецкие эквиваленты для передачи соответствующих понятий, встречающихся у древнегреческих философов.

«Дух христианства и его судьба», вводит *понятие* в его отношении к закону: «Так как законы суть соединения противоположностей в одном понятии<sup>107</sup>, оставляющем их, следовательно, в качестве

<sup>107</sup> В прим. (сост. С. С. Аверинцев и Ал. В. Михайлов при участии А. В. Гульги) *соединение противоположностей* в этом месте понимается как «...объединение, сообщество разных (групп) людей, которые “живут в законе”, но, естественно, остаются разными (“противоположными”). Гегель при этом имеет в виду “закон Моисея”» (*Философия... 1977. 2: 504, прим. 3*).

противоположностей, само же понятие состоит в противоположенности действительности, то оно выражает долженствование. Если [рассматривать] понятие не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его формы, т. е. как понятие, как нечто созданное и постигнутое человеком, то закон носит моральный характер...» (*Философия...* 1976. 1: 105). Далее в скобках, рассматривая «всеобщность» и «живые связи» закона, Гегель формулирует мысль, которую последовательно будет развивать позже: «в понятии всеобщность охватывает собой все особенное» (там же: 110). Ту же мысль варьирует утверждение: «Когда распадается на противоположные единое, то соединение противоположных начал существует только в понятии; создается закон» (там же: 120).

Эти «противоположения» рассматриваются и в аспекте формы и содержания — противопоставления формального «жизни». Так, рассуждая о морали, Гегель заметит в примечании: «моралист спекулятивного толка может в увлечении впасть в горячее прославление добродетели и осуждение порока; однако по существу задача его сводится к тому, что он воюет с живым, полемизирует с ним или холодно изучает свои понятия» (там же: 119). Альтернативное «или...» сродни «книжной премудрости» у молодого Гегеля. Отстранение понятия от содержания, правда, подмечено им и применительно к «живому»: «В иудейской образованности мы обнаруживаем только круг постигнутых сознанием живых отношений, и то скорее в форме понятий, чем в качестве добродетелей и свойств; это вполне естественно, так как они предназначались главным образом для взаимоотношений с чужими, отличными по своей сущности, а не для выражения милосердия, доброты и т. п.» (там же 152).

**3.2. «Различие философских систем Фихте и Шеллинга»** (1801)<sup>108</sup> — первое печатное произведение Гегеля, в частности, критикующего формальные принципы «всеобщности понятия» у Фихте: «Формальное единство понятия, которое должно господствовать, противоречит многообразию природы <...> Формальное понятие должно господствовать, но оно есть нечто пустое и должно быть наполнено посредством связи с влечением, и таким образом возникает бесконечное множество возможностей действовать так или иначе. Если же наука берет это понятие в его единстве, то она ничего не может достигнуть с помощью такого пустого формального принципа» (*Эс-*

---

<sup>108</sup> Изд. Г. Лассона (1928. Т. 1). Рус. пер. П. П. Гайденко в извл. (*Эстетика* 1973. Т. 4: 51–55).



тетика 1973. 4: 52). Снятие коллизии — в данном случае нравственного порядка — заключается в том, «...чтобы выяснить и оценить преимущество одного понятия обязанности перед другим и выбрать среди относительных обязанностей в соответствии с наилучшим пониманием дела» (там же: 52–53). Ориентация на «связь с влечением» и «понимание дела» фактически отдаляет содержательное понятие от «пустого» слова. Поскольку же *формальное понятие* может быть только логически определенным, в том числе как «пустое», то призванное его наполнить смыслом «влечение» (как мотивация деятельности), может отсылать лишь к целенаправленному или обусловленному ситуацией выбору говорящим того или иного «образа», чем и отличаются реальные осмысления так называемых словарных значений, от «формальных».

Выбор, по Гегелю, осуществляется не между разными понятиями той же «обязанности», но в очевидном соответствии «с наилучшим пониманием дела». В каком-то смысле, это — зародыш деятельностной теории формирования сознания, а следовательно и антропосоциогенеза в целом, включая неотъемлемую от него проблему происхождения человеческого языка. Правда, последующая гегелевская логика развития абсолютного духа с таким «приземленным» историзмом напрямую не соотносится.

**3.3. «Философская пропедевтика»** включает дефиницию *адекватного понятия*, приравненного к *идее*: «Идеей является та действительность, которая соответствует не какому-то вне ее находящемуся представлению или понятию, а своему собственному понятию <...> *Идеал* — это идея, рассматриваемая со стороны ее *существования*, соответствующего понятию. Идеалом является, следовательно, действительность в своей высшей истине. В отличие от слова “идеал” “идеей” называют, скорее, нечто истинное, рассматриваемое со стороны его понятия» (*Эстетика* 1973. 4: 153–154).

По контексту *идея* соотносится с *существованием* только через свое *собственное понятие*, и «вне ее» (идеи) можно представить лишь иное понятие, в том числе «идеальное» в качестве своего рода эталонного воплощения «истины».

**3.4. «Наука логики»** в продолжение к цитированному рассуждению о формах мысли и языке (см. раздел 1.4) обращает внимание на преимущество немецкого в сравнении с другими

современными языками по тому, насколько в нем «отчеканены» существительные и глаголы (*Наука...* 1970. 1: 82): «К тому же, — подчеркивает Гегель, — многие из его слов имеют еще ту особенность, что обладают не только различными, но и противоположными значениями <...> мышление может только радовать, когда оно неожиданно сталкивается с такого рода словами и обнаруживает, что соединение противоположностей — результат спекуляции, который для рассудка представляет собой бессмыслицу, наивно выражено уже лексически в виде одного слова, имеющего противоположные значения» (там же: 82—83).

Та же мысль подхвачена в связи с рассуждением о термине *снятие* (Aufheben), где Гегелем фактически характеризуется наиболее отрефлексированная форма понятия: «Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, *удержать* и в то же время прекратить, *положить конец* <...> Указанные два определения *снятия* можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов. Двоякий смысл латинского слова *tollere* (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: *tollendum esse Octavium*<sup>109</sup>) не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] возвышения <...> Еще чаще придется обращать внимание на то, что в философской терминологии рефлексированные определения обозначены латинскими терминами либо потому, что в родном языке для них нет терминов, либо же <...> потому, что термин, которым располагает родной язык, больше напоминает о непосредственном, а иностранный термин — больше о рефлексированном» (там же: 168—169).

Последнее замечание могло бы быть истолковано в том смысле, что собственно понятие (и строгий термин) не нуждается в какой-либо мотивации, кроме спекулятивного определения, чему противоречат приводившиеся ранее контексты. Подразумевается лишь большая отстраненность «иностранной» словоформы (в данном языке практически не мотивированной) от смысловых ассоциаций, примешивающихся даже к восприятию строгих терминов.

---

<sup>109</sup> Такие значения многозначного латинского глагола, как «возносить» и «убирать», делают цicerоновское выражение двусмысленным: «дóлжно вознести Октавия» и «дóлжно убрать Октавия».

Дефиниции *понятия* в «Большой логике», разумеется, крайне многоаспектны, о чем можно судить хотя бы по вводным разделам к третьей книге, посвященной «Учению о понятии» (*Наука... 1972. 3: 9–33* — «О понятии вообще» и «Членение»). Ниже резюмированы лишь некоторые из таких аспектов (ср. также в этом очерке раздел 4.2).

Прежде всего подчеркивается: «...то, что в ближайшей самой обычной рефлексии отделяют от формы как содержание <...> обладает в самом себе формой и, более того, только благодаря ей одушевлено и обладает содержимым (Gehalt)»<sup>110</sup> (*Наука... 1970. 1: 90*). С введением этого содержания в логическое рассмотрение «предметом [логики] становятся не *вещи* (Dinge), а *суть* (Sache), понятие вещей» (там же). Другими словами, *сущностное* затрагивает не абстрактное бытие (кантовскую вещь саму по себе — *Dinge an sich*), но определенное — в понятии и, соответственно, в «слове» — содержание определенной «вещи», ее смысл как отрефлексированной вещи. Такой подход отнюдь не ведет к так называемому идеализму, коль скоро законы отражения (а значит, и рефлексии) подразумевают, что в структуре любого сигнала «кодированы» свойства воспринимаемого объекта, а не воспринимающего субъекта, когда речь идет об «интеллигенции» (см. далее раздел 7 в очерке о М. Хайдеггере; ср.: *Сухачев 2007: 265–266*).

Далее Гегель утверждает: «...понятие как мысль вообще, как всеобщее есть беспредельное сокращение по сравнению с единичностью вещей, которые в своей множественности предстают неопределенному созерцанию и представлению. Отчасти же *какое-то* понятие (ein Begriff) есть в то же время, во-первых, *само* понятие (der Begriff) в самом себе, а последнее имеется только в единственном числе и составляет субстанциальную основу; но, во-вторых, оно есть некоторое определенное понятие <...> то, что выступает как содержание; определенность же понятия есть определение формы указанного субстанциального единства, момент формы как целокупности, момент *самого понятия*, составляющего основу определенных понятий» (там же). Выражение «бесконечное сокращение» четко характеризует обобщающую силу понятия как имени множества единичных вещей, с которыми оно соотносится, — как *имени определенного предметного класса*. И можно добавить, не очень рискуя ис-

<sup>110</sup> В лингвистическом смысле сказанного речь идет о внутренней форме слова — о мотивации значения.

казить гегелевскую мысль, что как таковое оно одновременно есть *бесконечное усложнение* — постоянное надстраивание над «моментом» формы как единстве *субстанциальном* нового *идеального* содержания или новых понятий, соответствующих и различным модусам рефлексии, и разным ее уровням. (В контексте гегелевской философии последние соотносятся с различными ступенями развития «духа»).

Наконец, обращается внимание на то, что «Если те определенные мысли, которые суть только внешние формы, рассматриваются истинно в них самих, то из этого может следовать лишь то, что они конечны, что их якобы самостоятельное бытие (Für-sich-sein-Sollen) неистинно и что их истина — понятие. Поэтому, имея дело с определениями мысли, которые вообще пронизывают наш дух инстинктивно и бессознательно и которые остаются беспредметными, незамеченными, даже когда они проникают в язык, логическая наука будет одновременно также реконструкцией тех определений мысли, которые выделены рефлексией и фиксированы ею как субъективные, внешние формы по отношению к материалу и содержанию» (там же: 91).

Что касается «логической науки», необходимо иметь в виду гегелевское ее деление на «...логику понятия как бытия и понятия как понятия, или <...> на объективную и субъективную логику.

Сообразно же с лежащей в основе стихией единства понятия в самом себе и, следовательно, нераздельности его определений, последние, поскольку они *различны*, поскольку понятие полагается в их *различии*, должны также находиться по крайней мере в *соотношении* друг с другом. Отсюда получается некоторая *сфера опосредствования*, понятие как система рефлексивных определений, т. е. как система бытия, переходящего во *внутри-себя-бытие* понятия, понятие, которое таким образом еще не положено, *как таковое*, для себя, а обременено в то же время непосредственным бытием как чем-то также внешним ему» (там же: 115–116). Этого рода понятие, еще «обремененное» бытием, Гегель соотносит с «Учением о сущности», обращая внимание на то, что «хотя сущность и есть уже внутреннее, но характер субъекта следует непременно сохранить за понятием» (там же: 116).

И я бы добавил: «характер субъекта» следует сохранять за понятием не столько из-за рефлексивности такового — собственно *субъективности* восприятия, сколько в силу того, что единственно субъект способен к постижению сущего в понятиях. «Феноменология духа» не позволяет сводить гегелевскую теорию познания к антропоцентризму.

По-своему показательно словоупотребление «абсолютное понятие», синонимичное *истинному* понятию, его содержательной сущности. Именно в качестве такой высшей *истины* или высшей *всеобщности* оно соотнесено и со столь же абсолютным (по своей значимости для гегелевской диалектики) понятием духа, ср.: «Как известно, Кант *конструировал материю из сил отталкивания и притяжения* <...> Это *метафизическое* изложение предмета, который, как казалось, не только сам, но и в своих определениях принадлежит лишь области *опыта* <...> оно как попытка [исходить из] понятия дало по крайней мере толчок новейшей философии природы, философии, которая не делает основой науки природу как нечто чувственно данное восприятию, а познает ее определения из абсолютного понятия...» (там же: 249).

И вместе с тем: «Я, дух, абсолютное понятие — это не только всеобщности в смысле высших родов, а конкретности <...> Поскольку жизнь, Я, конечный дух — это также лишь определенные понятия, они находят свое абсолютное разрешение в том всеобщем, которое следует понимать как истинно абсолютное понятие, как идею бесконечного духа...» (*Наука*... 1972. 3: 39–40).

Отмечая, что «не так-то легко выяснить то, что другие говорили о природе понятия», Гегель решительно высказывается против его метафизической и романтической мистификации и против агностицизма: «В последнее время можно было тем более считать себя избавленными от возни с понятием, что <...> в философии уже с давних пор сделалось привычкой, сохранившейся отчасти еще и поныне, по-всякому порочить понятие, делать его — высшую форму (das Höchste) мышления — предметом презрения и, напротив, считать вершиной в науке и морали *непостижимое* и *отказ от постижения*» (там же: 16).

В сфере субъективного данное здесь определение понятия как «высшего» в мышлении пересекается с его отношением к сознанию: «Понятие, достигшее такого *существования*, которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание. Правда, я *обладаю* понятиями, т. е. определенными понятиями, но Я само есть чистое понятие, которое как понятие достигло *наличного бытия* <...> о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно в их абстрактности, и в их полном единстве» (там же: 16–17).

Другую сторону понятия, относящуюся к области объективного, составляет «...единство *бытия* и *сущности*. Сущность — *первое отрицание* бытия, которое вследствие этого стало видимостью; понятие — *второе* отрицание, или отрицание этого отрицания; следо-

вательно, понятие есть восстановленное бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредствование и отрицательность внутри самого себя <...> Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно истина субстанциального отношения, в котором бытие и сущность достигают друг через друга своей осуществленной самостоятельности и своего определения» (там же: 30).

Разумеется, становление понятия рассматривается Гегелем в терминах субстанциального единства бытия и сущего, но и в единстве этой субстанции с рефлексивным сознанием: «*Диалектическое движение субстанции* через причинность и взаимодействие есть поэтому непосредственный *генезис понятия*, который изображает его *становление*. Но *становление* понятия, как и повсюду становление, означает, что оно рефлексия того, что переходит в свое основание <...> Таким образом понятие есть истина субстанции, и так как *необходимость* — это определенный способ отношения субстанции, то свобода оказывается *истиной необходимости* и способом отношения понятия» (там же: 10).

В главе, посвященной суждению, подчеркивается: «...это *определенность* понятия, *положенная* в самом понятии» (там же: 60). Поскольку же понятие есть абстрагирование, «...противопоставление его определений друг другу — это акт его собственного определения. *Суждение* есть это полагание определенных понятий самим же понятием» (там же). В современной лингвистической терминологии можно было бы переименовать этот процесс в качестве *актуализации смысла* понятия, если только такое словосочетание не нарушает различия смысла и значения (правда, не всеми лингвистами признаваемого различия), с которыми обычно соотносится понятие. И Гегель продолжает: «суждение может быть названо ближайшей *реализацией* понятия, поскольку реальность вообще означает вступление в *наличное бытие* как в *определенное бытие*» (там же).

Соответственно, продумывая характер соотношения *между* субъектом и *предикатом* суждения, он констатирует: «Так как суждение есть понятие как определенное понятие, то имеется лишь в общем виде то различие между ними, что суждение содержит определенное понятие в противоположность еще *неопределенному* понятию. Следовательно, субъект в противоположность предикату можно принять прежде всего за единичное в противоположность всеобщему, или за единичность в противоположность особенному, поскольку они вообще противостоят друг другу лишь как более определенное и более общее» (там же: 62).

Поскольку же рассмотрение суждения «может исходить либо из первоначального единства понятия, либо из самостоятельности крайних членов» (там же: 63), постольку следует: «Суждение есть расщепление понятия самим понятием; это *единство* есть поэтому то, на основании чего рассматривается суждение в соответствии с его истинной *объективностью*» (там же).

Тут же намечено несколько условное разграничение *понятия* и *представления*: «Но что понятие дано в суждении как *явление*, поскольку его моменты достигли в суждении самостоятельности, — этой *внешней* стороны больше придерживается представление» (там же). В конечном счете: «*понятие* или по крайней мере *сущность* и *всеобщее* вообще *дается лишь предикатом*» (там же)<sup>111</sup>.

Отмечу, что *предикатом* дается не только понятийного, но любого уровня осмысление «сущности» — вплоть до прагматически ориентированного восприятия таковой. Эксплицитно (в «суждении») или имплицитно (в «именовании») к предикациям сводится и актуализируемое, и так называемое словарное значение слов: труду лексикографа всегда предшествует анализ языкового материала — множества высказываний или текстов.

Формальных исчислений понятий Гегель категорически не приемлет: «До крайности доведена такая чуждая понятия трактовка понятийных определений умозаключения, несомненно, у Лейбница, который подверг умозаключение комбинаторике и определил посредством нее число возможных вариантов умозаключения <...> определения умозаключения приравниваются здесь к сочетаниям костей или карт при игре в ломбер, разумное берется как нечто мертвенное и лишнее понятия, и игнорируется *отличительная черта понятия* и его определений — *соотноситься между собой* как *духовные сущности* и через это соотнесение *снимать* свое *непосредственное* определение» (там же: 130).

Действительно, следующее математической логике *исчисление*, работающее или чистыми значениями, или чистыми отношениями, не считается с опосредствованием понятия «в субъек-

<sup>111</sup> Причем, в аподиктическом суждении (очевидно убедительном) субъект и предикат имеют одно и то же содержание (там же: 103) из чего следует двойная субъективность — *понятия* и *внешней проявленности, случайности*. Равным образом из суждений о существовании чего-либо следует двойная объективность — *абсолютная истина*, противостоящая самостоятельному понятию, и *действительная истина*, утверждающая исходную достоверность *Я* или понятия (там же: 157).

те», что уничтожает его (понятия) объективность, мыслимую при таком формальном подходе как своего рода «вещь в себе», не подразумевающая понимания.

Объективность же понятия следует из снятия ряда опосредствований *бытия*, которое есть «первая непосредственность, а наличное бытие — она же с первой определенностью»<sup>112</sup>. Далее *существование* и *вещь* есть «непосредственность, возникающая из *основания* — из снимающего себя опосредствования простой рефлексии сущности». *Действительность* и *субстанциальность* есть «непосредственность, проистекающая из снятого различия между еще несущественным существованием как явлением и его существенностью». Наконец, *объективность* есть «такая непосредственность, к которой понятие определяет себя снятием своей абстрактности и опосредствования» (там же: 156).

К этому определению различных модусов все более объективируемой в понятии «непосредственности» примыкает оценка таких выражений языка, которые «*кажутся приближающимися* к определениям понятия»: «Нет надобности *доказывать*, что с выбранным из языка повседневной жизни словом и в этой жизни связывают то же понятие, для [обозначения] которого его употребляет философия; ведь повседневная жизнь имеет не понятия, а представления, и сама философия должна познать понятие того, что вне ее есть только представление. Поэтому вполне достаточно, если при употреблении тех его выражений, которыми пользуются для философских определений, имеется приблизительное представление об их различии, как вполне возможно при применении указанных выражений, что в них обнаруживают оттенки представления, имеющие более близкую связь с соответствующими понятиями» (там же).

Генезис понятия в движениях мысли от несвободы и случайности через тождество и различие, а также через положенность всеобщего и единичного в его определенности, подводит к определению понятия как «царства *субъективности* или *свободы*» (*Наука...* 1971. 2: 225). Напомню, что *субъективное*, по Гегелю, не противостоит *объективному*, но соотносится с *сознанием*

---

<sup>112</sup> Здесь возникает аллюзия с триадическими отношениями, которые Ч. С. Пирс продумывал в связи с определением «Знака или Репрезентатива» (ок. 1902 г., — см. раздел 3.8 в следующем очерке). Наряду с «Критикой чистого разума» Канта, диалектическая логика Гегеля была, одним из источников размышлений американского философа о «мире репрезентаций».



(и его субъектом), индивидуализированным и в идеальном качестве «абсолютного духа» и в его конечных воплощениях — «в субъективном духе».

**3.5. «Энциклопедия философских наук в кратком очерке».** В связи с определением философии в ее единстве с искусством и религией здесь показателен параграф, который посвящен *собственному понятию* философии, соотнесенному с ее знанием: «Это ее понятие есть *мыслящая себя* идея, знающая себя истина или логическое, понятое как всеобщность, удостоверенная в конкретном содержании. Наука таким образом вернулась к своему началу, и логическое — ее *результат*, *предпосылка* ее понятия или непосредственность ее начала, а также сторона *явления*, которая в ней была преодолена» (*Эстетика* 1973. 4: 170). Философское понятие, таким образом, сродни «идеалу» (см. раздел 3.3), но логически выверенному («преодоленному») в качестве предпосылки и «понятому» в результате как «истина» самой *идеи*.

**3.6. «Лекции по философии религии» (1821–1831)**<sup>113</sup> соотносят понятие с единственно возможным в науке методом, «так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно» (*Философия...* 1976. 1: 251). Затем намечаются три момента развития понятия («Это — ритм, чистая, вечная жизнь самого духа...», — там же), однако, подчеркивается: «...если понятие появляется сначала в форме всеобщности, затем в форме особенности и, наконец, в форме единичности, или, другими словами, если все движение нашей науки заключается в том, что понятие становится суждением (*Urteil*) и находит свое завершение в умозаключении (*Schluss*), то в каждой сфере этого движения будет проходить одно и то же развитие моментов; различие заключается только в том, что в *первой сфере* развитие совершается в *определенности всеобщности*, во *второй сфере* в определенности особенного, где оно *позволяет мо-*

<sup>113</sup> Гегель читал этот курс в 1821, 1824, 1827 и 1831. Публ. Ф. Маргайнеке на основе подготовительных записей Гегеля и записей его слушателей (1832. Т. 11–12), расширенное изд. Б. Бауэра (1840), новый расширенный вариант Г. Лассона (1925–1929), воспроизведен Г. Глокнером (1928. Т. 15–16), а также в 1969 (Т. 16–17). Рус. пер. П. П. Гайденко в извл. (1973. 4: 214–284); пер. М. И. Левиной и П. П. Гайденко по изд. Г. Глокнера, сверенному с рукописью Б. Бауэра (*Философия...* 1976–1977. Т. 1–2).

ментам выявить себя в качестве *независимых*, и лишь в сфере единичного развитие возвращается к истинному умозаключению (Schluss), опосредующему себя в *тотальности определенностей*» (там же: 251–252). В некотором отвлечении от религиозных представлений, иллюстрирующих гегелевские определения, основные моменты понятия характеризуются следующим образом.

*Всеобщность* есть «...момент мышления в его совершенной всеобщности. Мыслится не то или иное, но *мышление мыслит себя самое*, предмет есть всеобщее, которое в качестве действующего есть мышление» (там же: 253). *Мышление* тут дистанцируется от более чувственного и практически статичного *представления*, в качестве деятельности, охватывающей непосредственно идею (и идеал): «Бог есть не высшее чувство, а *высшая мысль*; и даже если его низводят до представления, то содержание этого представления все-таки принадлежит царству мысли» (там же). В сфере всеобщего «*сама идея* есть прежде всего *материал определения*» (там же: 254).

*Особенность* (или сфера различности), «...которая еще удерживается в сфере всеобщего, с того момента, когда она действительно являет себя в качестве таковой, превращается в *другую крайность по отношению к всеобщему*, и эта другая крайность есть *сознание* в его единичности как таковой, субъект в его непосредственности, в качестве этого, со своими потребностями, состояниями, грехами и т. п., вообще субъект во всем своем эмпирическом, временном облике» (там же).

В связи с различием подчеркивается: «Понятие как таковое есть еще свернутое понятие, в котором содержатся определения, моменты, но в качестве еще не развитых и не получивших пока права на *различение*. Это право они обретают только посредством перводеления (das Urteil)» (там же: 262).

Понятие противопоставлено чувству и отнесено к природе предмета (вещи) в его всеобщности: «...в сфере мысли, понятия мы находимся на почве всеобщего, разумности. Здесь перед нами природа предмета, и по этому вопросу мы можем прийти к взаимному пониманию, так как подчиняем себя предмету, и он есть общее для нас. Если же мы переходим в область чувства, то мы покидаем эту общность и, вернувшись в сферу случайности, лишь наблюдаем за изменением вещи. В этой сфере каждый превращает предмет в свой предмет, в свое особенное, и если один требует: у тебя должны быть такие-то чувства, то другой может ему ответить: но у меня их *нет, я не таков*, ибо при подобном требовании речь идет лишь о моем случайном бытии...» (там же: 306).

Понятие определяется Гегелем как исключительно умственное полагание: «Духовное есть абсолютное единство духовного и природного, тем самым природа лишь положена духом, лишь удерживается им. Идея содержит следующие моменты: а) субстанциальное, абсолютное, субъективное *единство* обоих моментов, идея в своей самой себе равной афирмативности, б) *различение духа* в самом себе, при котором он полагает себя как сущее для этого им самим — посредством его самого — положенного различения, с) само это различение, будучи положенным в этом указанном моменте *a* — *единстве афирмативности*, становится отрицанием отрицания, бесконечной афирмативностью, абсолютным для-себя-бытием.

Оба *первых момента* суть моменты понятия, способ и характер отношения духовного и природного в понятии. Однако, далее, они — не только моменты понятия, но сами составляют *обе стороны различения*. Момент различения есть в духе то, что именуется *сознанием*»<sup>114</sup> (там же: 369).

Хотя «внутреннее» (сущностное) в природе вещей дано только в сознании — как предмет мысли, оно является истинным: «Понятие есть нечто внутреннее, субстанциальное, и в качестве такового оно имеется только посредством нас, в нас, в нашем познании в понятиях; однако в *сущем самосознании* вообще идея еще не имеет эту форму (Gestalt) и это содержание. Тем самым идея есть прежде всего в качестве понятия, в качестве тождественной субъективному самосознанию субстанции, и субъективное самосознание имеет в предмете свою сущность, свою истину» (там же: 386).

Это — одновременно самореализация духа и реализация понятия: «Дух есть лишь то, чем он себя делает. Это порождение того, что есть в себе, есть *полагание* понятия в существование.

Понятие должно реализовать себя, и реализация понятия, посредством которой оно осуществляет себя, образы (die Gestalten), явления этого осуществления, которые есть налицо, имеют иной вид, чем простое понятие в себе. Понятие, это в себе, не есть состояние, существо-

<sup>114</sup> Поскольку *сознание* «в духе» приурочено к «моменту различения», *природное* отнюдь не выводится Гегелем за скобки мыслимого. Поэтому и «абсолютное для-себя-бытие» духа есть лишь «бесконечная афирмативность» *р а з л и ч е н и я* («в понятии») отношения «духовного и природного». Это явный отрыв от картезианского *cogito*, на которое столетие спустя оглядывался, например, Гуссерль, абсолютизовавший, не без влияния философского позитивизма, одну из «сторон различения».

вание, только реализация понятия создает состояния, существование...» (там же: 421; ср. 4.2).

Говоря о переоценке познавательных возможностей «естественного человека», о роли «интуиции» в мышлении, Гегель подчеркивает: «...здесь пробуждается связь *данного* индивидуума с определенными, принадлежащими его сознанию вещами, но это — единичные вещи, единичные события.

Все это еще ни в коей степени не есть *истинная сердцевина вещей*, каковой является только понятие, закон, *всеобщая идея*. Истинную душу мира нам не откроет дремлющий дух» (там же: 424).

Особо характеризуется «метафизически-логическое понятие» в качестве *всеобщего*. Так как «понятие есть дух», а форма есть «нечто абстрактное» (как чисто знаковая «пустая форма»), то это *внешнее* «в качестве логического» представлено как «...самая *внутренняя глубина* определяющего духа. Она объединяет в себе то и другое, будучи одновременно *внутренней глубиной* и *внешней формой*. Такова *природа понятия*, которая заключается в том, *чтобы быть существенностью* и *существом явления*, различия формы» (там же: 457).

Сказанное тут же обращается Гегелем в характеристику самого понятия дух: «Эта *логическая определенность*, с одной стороны, конкретна в качестве духа, и это целое есть *простая субстанциальность духа*, однако вместе с тем упомянутая определенность есть и его *внешняя форма*, посредством которой он отличен от *другого* <...> в философии природы и философии духа эта *логическая форма* не может быть обособлена; в таком содержании, как природа и дух, она дана *конечным* способом; и логическое умозаключение может быть представлено здесь как система умозаключений, опосредствований» (там же). Важным здесь представляется концепция понятия как *логической формы* — внешней и внутренней одновременно в качестве сущностного (субстанциального) содержания вещи и как умозаключения об этом содержании.

Суждения Гегеля о понятии снимают кантовскую дихотомию «чистого разума» и «практического», опосредуя одно и другое в деятельности духа: «Определение понятия, понятие вообще не есть для себя пребывающее в покое, но есть движущееся, *деятельность* по своему существу; именно поэтому оно есть опосредствование, подобно тому как *мышление* есть в себе *деятельность*, опосредствование; и, следовательно, определенная мысль также содержит в себе опосредствование» (там же: 458).

Вместе с тем снимается также противоречие между природным и духовным, конечным и бесконечным как предельными формами единого бытия: «Если мы освободим от конкретности содержания обе стороны — дух как предмет вообще и природность, способ его реальности, — и сохраним только простую определенность мышления, то мы получим абстрактное определение бога и конечного. Обе эти стороны будут тогда противостоять друг другу как *бесконечное* и *конечное*, одно в качестве бытия, другое в качестве наличного бытия, в качестве субстанциального и акцидентального, всеобщего и единичного. Эти определения, правда, несколько отличаются друг от друга; так, всеобщее безусловно значительно конкретнее в себе, чем субстанция; однако здесь можно взять их в неразвитом виде, тогда безразлично, какую форму мы берем для более пристального рассмотрения, так как существенно лишь ее отношение к противостоящей ей» (там же: 458–459).

Обращаясь к необходимости реализации понятия («эта необходимость не столько свойственна представлению, сколько, напротив, ее требует само понятие», — 1977. 2: 56), Гегель рассматривает характер отношения понятия и сущности на разных ступенях движения мысли: «...определение чистой мысли принадлежит определению самой сущности, отсюда следует, что в дальнейшем определяется уже не природная сторона, а *сама сущность*. Если мы, следовательно, обнаруживаем здесь три ступени, то они представляют собой *развитие* в самом метафизическом понятии, они суть моменты сущности, различные образы понятия для религиозного самосознания. Раньше развитие происходило только во внешнем образе, теперь — это развитие в самом понятии. Теперь божественная сущность есть сущность для самой себя, и различия суть *собственная рефлексия* этой сущности в себя. Мы, таким образом, получаем три понятия. Первое — *единство*, второе — *необходимость*, третье — *целесообразность*, но целесообразность конечная, внешняя» (там же: 57–58).

На фоне истинной и формальной (внутренней и внешней) необходимости и, соответственно, свободы *понятие* противопоставлено *содержанию*: «Необходимость лишь *в себе* есть свобода, она еще не мудрость, лишена цели, и мы освобождаемся в ней лишь постольку, поскольку отказываемся от содержания. То, что необходимо, является, правда, некоторым содержанием <...> но его содержание, как таковое, есть *случайность*, оно может быть тем или иным, то есть необходимость есть нечто формальное, она определяет в содержании только то, что оно есть, а не что именно есть оно <...> Однако необходимость углубляется в понятие: понятие, *свобода* есть истина необходимости. Постигнуть в понятии — значит познать нечто как

момент некоторой связи, которая в качестве связи есть некоторое различие и, таким образом, является определенным и наполненным» (там же: 175–176).

Намеченное различие вводится как отношение причины и следствия, реальности и цели, а поскольку за ними стоит одно и то же содержание, понятие определяется через характер деятельности, опосредующей содержание: «Причина и следствие *в себе* имеют одно и то же содержание, но оно выступает как самостоятельные реальности, которые воздействуют друг на друга. Однако цель есть содержание, которое вопреки являющемуся различию оформления и действительности положено как тождество с собой. Поэтому в целесообразной деятельности не возникает ничего, что уже не существовало бы ранее» (там же: 176).

Поэтому и в понятии — в свойственных ему «реальностях» — как бы поляризуется та же самая обобщающая сила: «Понятие, поскольку оно положено свободным для себя, имеет вначале реальность противопоставленной себе, и последняя по отношению к нему определена как отрицательная. В абсолютном же понятии, в чистой идее эта реальность, это враждебное, сплавляется в единство, вступает в дружественное отношение к самому понятию, отказывается от своего своеобразия и само освобождается от того, чтобы быть только средством. Это и есть истинная целесообразность, в которой полагается единство понятия, бога, божественного субъекта и того, в чем понятие реализуется, то есть объективности и реализации...» (там же: 177).

Если реинтерпретировать заданные темой лекций смысловые ассоциации, речь идет об объективности осознанного в понятии содержания, а постижение этой объективной истины («идеала») продумывается как целеполагание познающего субъективного духа, тем самым обретающим *себя* объективного.

В других терминах, речь идет о *тождестве онтологической и гносеологической значимости понятия* в сфере сознания, ставшего свободой мышления, оперирующего его определенностями: «Если мы рассматриваем завершенную определенность, как она есть *в себе*, то она представляет собой абсолютную форму понятия, а именно понятие, возвращающееся в себя в своей определенности. Сначала понятие есть лишь всеобщее и абстрактное, но таким образом оно еще не положено так, как оно есть в себе. Истинным является всеобщее, как оно смыкается с самим собой посредством особенности, то есть через опосредствование особенностью, определенностью, выход наружу, и возвращается к себе посредством снятия этой особенностями. Это отрицание отрицания есть абсолютная форма, истинная

бесконечная субъективность, реальность в ее бесконечности» (там же: 195).

*Истинная и бесконечная субъективность* представляет собой то же «отрицание» субъективного в противопоставленности объективному, которое снимается в абсолютном духе.

В лекциях по религии концепция понятия охватывает онтологию и в философском, и в теологическом ее понимании (как доказательство бытия бога). Сам переход от понятия к бытию, «представляющий глубочайший интерес для разума» (там же: 217), осмысливается в его противоположности<sup>115</sup>: «Явление этой противоположности есть знак того, что субъективность достигла вершины своего для-себя-бытия, пришла к тотальности, познав себя в себе самой как бесконечную и абсолютную» (там же).

Переходя к теологическим обоснованиям бытия бога, Гегель замечает: «В ходе этого доказательства рассудочным способом показывается возможность понятия, то есть его *непротиворечивое тождество*. Второе состоит в том, что говорится: бытие есть реальность, небытие — отрицание, недостаток, противоположность бытия, и третье — это *умозаключение: следовательно, бытие есть реальность, принадлежащая к понятию бога*.

Кант уничтожил это доказательство и создал всеми подхваченный предрассудок. Кант говорит, что из понятия бога невозможно вывести бытие, ибо *бытие* есть нечто *иное*, чем *понятие*, их следует различать, они противоположны друг другу; понятие, следовательно не может содержать бытие, последнее находится по ту сторону понятия» (там же: 218–219).

Несколько далее оговаривается: «Различия между понятием и бытием Кант не доказывает, оно просто принято, его значимость признана, но в человеческом здравом смысле имеется представление только о несовершенных вещах» (там же: 220).

Применительно же к теологическим толкованиям, в частности, отталкиваясь от утверждения Ансельма Кентерберийского<sup>116</sup>, что понятие бога «содержит также и бытие», Гегель кон-

<sup>115</sup> Здесь *противоположность*, по Гегелю, «...состоит в следующем: я емь субъект, я свободен, емь лицо для себя, поэтому я оставляю свободным также и другое, которое находится по ту сторону и остается таким <...> *Дух только в том и состоит, чтобы в противоположном бесконечно постигать себя*» (*Философия...* 1977. 2: 218).

<sup>116</sup> В трактате «Почему бог вочеловечился?», отправляясь от понятия бог, он развивал доказательство его бытия и воплощения.

статирует: «Это совершенно правильно. Бытие — определение столь бедное, что оно непосредственно принадлежит понятию. Другим моментом является то, что бытие и понятие друг от друга отличны: бытие и мышление, идеальность и реальность *различны* и противоположны, ведь истинное различие есть и *противоположность*, и эта противоположность должна быть снята <...> В понятии содержится бытие. Эта реальность, не будучи ограниченной, ведет лишь к пустым утверждениям, к пустым абстракциям. Следовательно, надлежит показать, что определение бытия утвердительно содержится в понятии; это и есть единство понятия и бытия.

Эти моменты также и различны, и, таким образом, их единство есть отрицательное единство обоих, так что речь идет о снятии этого различия. Различие должно быть выявлено, и единство должно быть установлено, показано в соответствии с этим различием. Показать это — задача логики. То, что понятие есть такое движение определения себя к бытию, такая диалектика, движение, состоящее в том, чтобы определить себя к бытию, к своей противоположности, — этот логический момент есть дальнейшее развитие, которое не дано в онтологическом доказательстве...» (там же).

Что касается «формы мысли Ансельма», то «...ее содержание состоит в том, что понятие бога предполагает реальность, потому что бог есть совершеннейшее <...>

Бог, таким образом, есть совершеннейшее, положенное только в представлении; по сравнению с совершеннейшим понятие бога выступает как недостаточное. Понятие совершенства есть масштаб, и бог как просто понятие, мысль, этому масштабу не соответствует» (там же: 220–221).

А так как, в отличие от того же кантовского дистанцирования понятия от бытия, «в Ансельмовской форме понятия предпосылкой по существу является единство понятия и реальности» (там же: 221), то Гегель заключает: «...но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным с точки зрения разума, ибо предпосылка есть то, что следует доказать. Но то, что понятие *себя в себе* определяет, себя объективирует, само себя реализует, — это дальнейшее понимание, которое проистекает только из природы понятия и которого не могло быть у Ансельма. Это есть понимание того, насколько понятие само снимает свою односторонность» (там же).

Можно только отметить, что Гегеля не устраивает ни рассудочное разделение понятия и бытия, ни априорное их отождествление. В отрыве от целенаправленной человеческой деятельности и то и другое остается односторонним полаганием. Само по себе *понятие* отнюдь им не абсолютизируется: «Понятие есть



нечто несовершенное, поскольку мышление есть лишь одно качество, одна деятельность в человеке наряду с другими, то есть мы измеряем понятие по той *реальности*, которую имеем перед собою, — по *конкретному человеку*. Человек, правда, не является только мыслящим существом, он есть также существо чувственное и может иметь чувственные предметы и в мышлении. Но на самом деле это лишь субъективная сторона понятия, мы находим его несовершенным из-за его *масштаба*, потому что таким масштабом является конкретный человек. Можно было бы объявить понятие только понятием, а чувственное — реальностью <...> но дело обстоит все же не столь плохо, чтобы существовали только те люди, которые бы приписывали действительность только чувственному, а не духовному. В качестве масштаба представляется конкретная, тотальная субъективность человека — масштаба, в соответствии с которым постижение есть всего лишь постижение» (там же: 221–222).

На соотношение понятия с деятельностью Гегель настаивает: «...содержащееся в понятии, то есть бытие, объективность должна раскрыться в понятии как деятельность, следствие, определение самого понятия» (там же: 234). Свобода же мышления предполагает, что «...в соответствии с необходимостью субъективность знает и признает содержание как необходимое и как объективное, сущее в себе и для себя. Эта точка зрения *философии*, согласно которой содержание уходит в понятие и благодаря мышлению получает свое восстановление и оправдание.

Это мышление не есть просто абстрагирование и определение соответственно закону тождества; это мышление само в существе своем конкретно и, таким образом, есть постижение, оно состоит в том, что понятие определяет себя в свою тотальность, в идею» (там же: 329).

**3.7. «Лекции о доказательстве бытия бога» (1829)<sup>117</sup>** на примере конкретного понятия-«идеи» показывают бессмысленность формальных различий, «с которых начинается метафизика» и которые противопоставляют мышление и бытие, оставляя само понятие в неопределенности: «...то самое, что прежде называлось *понятием* бога для себя, его возможностью, теперь следует называть лишь *мыслью*, притом мыслью абстрактной. Различие между

<sup>117</sup> Гегель читал этот курс в 1829 г. и подготовил лекции к изданию. Публ. Ф. Маргайнеке (1832. Т. 12 — с двумя вставками, включая студенческие записи 1827–1831 гг.); то же в изд. Г. Глокнера (1928. Т. 16) и сл. (1969. Т. 17). Рус. пер. Ал. В. Михайлова (*Философия...* 1977. т. 2. — по изд. Глокнера).

понятием бога и возможностью проводилось, однако само понятие лишь совпадало с возможностью, с абстрактной тождественностью; равным образом и оттого, что якобы было не понятием вообще, а понятием особенным, именно понятием бога, не осталось ничего, кроме той же самой абстрактной, лишенной определений тождественности. Уже из предыдущего следует, что подобное абстрактное определение рассудка мы не можем принимать за понятие, но понятие должно быть попросту конкретным в себе, должно быть единством не *неопределенным*, но *существенно определенным* и быть лишь *единством определений*, и само это единство столь привязано к своим определениям, что собственно, является единством его самого и определений, так что без определений единство — ничто <...> Добавим к этому только еще одно: такое единство определений — а они составляют содержание — нельзя брать как некий субъект, к которому относилось бы несколько предикатов, сочетающихся вместе только в нем, как третьем, для себя же, вне единства, отличных друг от друга; единство их существенно для них самих, то есть это такое единство, которое конституируется лишь определениями, и, наоборот, эти отличенные друг от друга определения как таковые сами по себе таковы, что существуют нераздельно друг от друга, переходят одно в другое и, взятые каждое по отдельности, одно без другого лишены всякого смысла, так что, подобно тому как они конституируют единство, это единство — их субстанция и душа.

Такова природа конкретности понятия вообще» (*Философия...* 1977. 2: 377–378).

«Понятие» есть *безусловное единство* своих определений, тогда как конкретность «предмета», казалось бы, зависит от характера связи между его определениями: «...поначалу перед нами только абстрактные категории бытия и понятия — их противоположность и способ связывания; одновременно должно стать ясным, как эти абстракции и их отношения друг к другу составляют и определяют основания всего самого конкретного» (там же: 388). И тут же обрисовываются различия способов их взаимосвязи, которые в итоге снимаются: «...первый — это *переход* одного определения в свое иное; второй — это *относительность* определения, когда его уясняют в свете бытия или в *бытии* иного, а третий способ — способ понятия, или идеи, когда определение так пребывает в своем ином, что это их единство, каковое *само по себе* есть изначальная сущность обоих, положено и как субъективное их единство. Итак, ни одно из определений не односторонне, и оба они вместе составляют свечение их единства, которое — только поначалу их *субстанция* — столь же вечно следует из имманентного свечения тотальности и, отличное от них, становится *для себя* как их единство...» (там же).

Имманентная «субстанции» истина, «просвечивающая» за любыми определениями «предмета», не оставляет никаких лазеек для агностицизма, против которого направлена гегелевская диалектика.

Означая свободу духа в его устремленности к истине — конечной цели познания себя и другого, понятие соответствует *необходимости*: «Но истина самой необходимости — *в свободе*, а вместе со свободой открывается новая сфера — это почва самого *понятия*. И тогда эта почва допускает иное отношение для определения и для хода возвышения к богу, иное определение исходного пункта и результата, а именно прежде всего определение *целесообразного* и *цели*. И такое определение тогда будет *категорией* для нового доказательства бытия бога. Но понятие не просто погружено в предметность, будучи *в качестве цели* лишь определением вещей, но *понятие* существует для себя, *свободное от объективности* (в смысле наличного бытия или реальности. — *H. C.*); в этом смысле оно — исходный пункт для себя <...> Итак, если первое доказательство, *космологическое*, берет за основу категорию отношения случайности и абсолютной необходимости, то, как сказано, для этого есть относительное оправдание в том, что это отношение — самое специфическое, конкретное, последнее определение реальности — реальности *еще* как таковой, а потому и истина всех в совокупности более абстрактных категорий бытия, их собою объемлющая» (там же: 399).

Первый фрагмент, вставленный в текст, содержит критику космологического доказательства бытия бога у Канта<sup>118</sup>. Узел проблемы, по Гегелю, в том, что «...условие — или, как еще иначе можно определить, случайное наличное бытие, или конечное — именно таково, что оно снимает себя, поднимаясь к безусловному, бесконечному, то есть в самом обусловливании устраняется обусловленность, в опосредствовании — опосредствованность. Кант не пробился сквозь рассудочное отношение к понятию этой бесконечной негативности» (там же: 410).

Доказывая, что Кант не снимает противоречия между случайным и необходимым, «но от вещей оно перемещено к разуму» (там же: 412), Гегель варьирует аргументы, соотносимые с категориями конечного и бесконечного, бытия и субъекта, и обращается к форме суждения: «...его *субъект* — нечто непосредственное, *нечто вообще сущее*, а его *предикат*, долженствующий выразить,

<sup>118</sup> Текст, обнаруженный Ф. Маргайнеке среди рукописей Гегеля, не датирован.

что такое субъект, — нечто всеобщее, мысль; итак, у самого суждения — тот смысл, что *сущее* — *это не сущее, но мысль*» (там же: 416).

Следующие из такой формы рассудочные критерии укрепляют, по мнению Гегеля, «видимость афирмативности конечного» (там же: 418). Он подчеркивает: «...если Кант подорвал авторитет так называемых доказательств бытия бога и превратил их недостаточность не более чем в предубеждение по отношению к ним, то это было делом величайшей важности. Но критика им этих доказательств сама по себе недостаточна <...> он положил начало полному обессиливанию разума, и разум, опираясь на него, стал довольствоваться тем, что было непосредственным знанием, и не больше» (там же: 418). И вновь обращаясь к форме суждения, Гегель заключает: «И все же по своей форме суждения предикат — это всеобщее, мысль, а по своему содержанию, или определенности — это бытие, и <...> бытие непосредственное, то есть и конечное, отдельное бытие. Но если при этом полагать, что бытие, оттого что оно теперь мыслится, уже и не бытие как таковое, — это только нелепый идеализм, полагающий, что если нечто мыслится, то оно перестает от этого *быть*, или иначе, то, что есть, мыслится не может, и, получается, [что] только *ничто* и мыслимо <...> указанное суждение именно благодаря противоречию между своим содержанием и формой содержит в себе обратное движение» (там же: 420).

В итоге: «Если в рассудочной форме, в которой мы видели его, это движение и не постигается так, как существует оно в себе и для себя, то его внутреннее содержание, лежащее в его основе, от этого ничего не теряет. Это внутреннее содержание пробивается сквозь несовершенство формы и осуществляет свою власть, а, лучше сказать, [оно] и есть сама эта реальная и субстанциальная власть» (там же: 421). Иначе говоря, *истина есть определение бытия*, составляющего *содержание суждения*, а не наоборот. Поэтому и *понятие* как таковое — «субъективное» (как «субъект» суждения и мысль, «отличная от бытия») — объективируется в деятельности как идея «предмета» (вещи).

Редакторская вставка<sup>119</sup>, датированная 1827 г., содержит следующую запись: «Понятие — это целокупность, движение, процесс объективации себя. Понятие как таковое, отличное от бытия, есть лишь нечто субъективное; это — изъян. Но понятие — самое глубокое, наивысшее; всякое понятие таково, что оно снимает этот изъян своей

---

<sup>119</sup> «Изложение телеологического и онтологического доказательств в лекциях по философии религии, прочитанных в 1827 г.» — по студенческой записи.

субъективности, эту отличность от бытия, объективируется; понятие само есть деятельность — деятельность созидания себя как сущего, как объективного.

Рассуждая о понятии, давно уже следует перестать думать, что понятие — нечто такое, что только есть у нас, что только мы совершаем в нас. Понятие — это душа, это цель предмета, живого; то, что мы называем душой, — это понятие; и в духе, в сознании, достигает существования понятие как таковое, отличное от своей реальности как таковой, понятие в своей субъективности» (там же: 488).

В качестве же цели «...деятельность понятия есть влечение. Всякое удовлетворение есть этот процесс снятия субъективности, процесс полагания этого внутреннего, субъективного равным образом и как внешнего, объективного, реального, созидание единства из только субъективного и объективного, совлечение односторонности с них обоих» (там же). Целенаправленное понятие в конечном счете — это «снятие противоположного, субъективного и объективного, созидание их единства» (там же).

Во вставке<sup>120</sup>, относящейся к 1831 г., вновь отвергаются умо-зрительные отождествления *бытия* и *понятия* и их разграничение: «...в бесконечном, определенном в себе, реальность не может не соответствовать понятию — это идея, единство субъекта и объекта <...> Кант утверждает: сто талеров, представляю я их себе или имею, сами по себе остаются одним и тем же, поэтому бытие — не реальность, ибо вместе с ним к понятию не добавляется ничего. Можно признать, что бытие — это не содержательное определение, но ведь ничего и не должно прибавляться к понятию, не говоря уже о том, что не стоит называть всякое обиденное существование понятием, а, напротив, следует отнять у него некий изъян, именно то, что оно — только субъективное, не идея. Понятие, которое только субъективно и отделено от бытия, — ничтожно» (там же: 492; ср. последние абзацы раздела 3.5).

Если реинтерпретировать гегелевское понимание понятия, объективирующего себя как истина бытия, оно предстает как интериоризованная деятельностью сознания реальная вещь, ставшая столь же реальным предметом мысли — идеей: «Но понятие — не только *само по себе* бытие в себе, не *только мы* усматриваем это, но оно и для себя есть бытие; понятие само снимает свою субъективность и объективирует себя. Человек реализует свои цели, то есть нечто лишь идеальное лишается своей односторонности

<sup>120</sup> «Изложение онтологического доказательств в лекциях по философии религии, прочитанных в 1831 г.» — по студенческой записи.

и тем самым превращается в сущее: понятие вечно есть такая деятельность полагания бытия в тождестве с самим собой. Когда мы созерцаем, ощущаем и т. д., то перед нами внешние объекты, однако мы воспринимаем их в себя, и так эти объекты идеально присутствуют в нас. Поэтому понятие — это такая деятельность снятия своего различия. Когда постигнута природа понятия, то тождество с бытием — это уже не предпосылка, а результат. Ход такой: понятие объективирует себя, превращает себя в реальность, и тогда оно есть истина, единство субъекта и объекта » (там же: 494).

Определяя же сознание «конечного духа» через «конечное бытие», Гегель оговаривает: «речь идет не о каком-либо прибавлении бытия к понятию и не просто о единстве понятия и бытия — все это неловкие выражения: единство можно постигнуть только как *абсолютный процесс...*» (там же: 494; ср. цитату в разделе 4.3). Таким образом, понятие детерминировано не правилами логического суждения, но логикой познания, в свою очередь обусловленного деятельностью «конечного духа».

**3.8. «Лекции по эстетике»** сразу же ставят вопрос о жизнеспособности понятия («собственного понятия», но также «формального», ср. разделы 3.2 и 3.4) в приложении к творениям искусства: «...наука, с одной стороны, исключает воображение, всегда несущее на себе печать случайности и произвола <...> С другой стороны, если согласиться с тем, что искусство должно оживить черствую сухость понятия, дополнить его бесцветные абстракции действительной жизнью и примирить понятие с действительностью, покончив с этим разладом, то анализ искусства с точки зрения *одной лишь* мысли вновь устранил, уничтожит это созданное искусством средство и вернет понятие к его бескровной простоте и призрачной абстрактности» (*Эстетика* 1968. 1: 12).

Правда, альтернативная опасность обескровливания понятия в процессе его анализа устраняется уже тем, что мыслящий дух «...не столь бессилён, чтобы не постичь то, что отлично от него, но он постигает и себя и свою *противоположность*. Ибо понятие есть всеобщее, сохраняющееся в своих обособлениях, возвышающееся как над собой, так и над своим инобытием. Оно является силой и деятельностью, способной устранить то отчуждение, к которому оно приходит в своем поступательном движении <...> хотя в художественном произведении мысль и отчуждается от самой себя, оно также принадлежит области мышления в понятиях, и дух, делая это произведение предметом научного изучения, удовлетворяет этим лишь потребность своей собственной природы. Так как сущностью и понятием духа является

мышление, то он испытывает полное удовлетворение лишь после того, как постигнет мыслью все продукты своей деятельности и таким образом сделает их действительно своими. Искусство <...> все же не является высшей формой духа, но получает свое подлинное подтверждение лишь в науке

Точно так же нет в искусстве такого беспорядочного произвола, вследствие которого оно не поддавалось бы философскому освещению» (*Эстетика* 1968. I: 19).

В цитате обращает на себя внимание как определение *понятия* через «деятельность», так и отождествление *духа* с *мышлением* — его «сущностью и понятием». Отходя от текста, замечу, что в такой коннотации *субъективный дух* всецело перекрывается понятием *сознание* как высшей формой психической деятельности. Детерминирующим же и неотъемлемым качеством сознания является речевое мышление, охватывающее Мысль и Слово в их целостности и в специфических проявлениях знакового принципа языка и логического начала мышления. К тому же, развитие «духа» рассматривается Гегелем в его природной обусловленности: «...хотя в наше время все истинное выдается за непостижимое, а постижимыми признаются лишь конечные явления и временная случайность, на самом деле как раз только истинное всецело *постижимо*, так как в основе его лежит абсолютное *понятие* или, говоря точнее, идея <...> Правда, в наше время из *всех* понятий хуже всего пришлось *понятию* в собственном смысле слова, понятию в себе и для себя. Ибо под именем понятия обыкновенно имеют в виду некую абстрактную определенность и односторонность представления или рассудочного мышления<sup>121</sup>» (там же: 99—100).

По гегелевскому определению, варьирующему цитированное выше высказывание (там же: 19) о сущности понятия, *дух* «...не является абстрактным существом, потусторонним предметности, а находится в области самой предметности, в конечном духе, и представляет собой воспроизведение сущности всех вещей — такое конечное начало, которое постигает себя в своей сущности и тем самым само является существенным и абсолютным» (там же: 109).

Эксплицитно сняв здесь противопоставление *абсолютного духа* и *субъективного* Гегель выстраивает следующую последовательность постижения духом сущности вещей: (1) *непосредственное* и *чувственное* знание, предстоящее в форме и образе

<sup>121</sup> За этими гегелевскими формулировками также проглядывает полемика с кантовской критикой чистого разума.

предмета «созерцания и чувствования», (2) представляющее сознание, (3) свободное мышление абсолютного духа (там же). Тем самым понятие абсолютного духа (мыслящего) вновь обретает особую значимость в силу своей *свободы* от чувственных представлений. Вероятно, с этой не строгой, но последовательно прослеживаемой Гегелем дополнительной оппозицией между «чувственным» и «абсолютным» началами духа (между «образом» и «смыслом») могут быть соотнесены как всеобщность и «обособления» понятия — типическое и фенотипические его проявления, так и мысль о «возвышении» понятия над *собой* (в мышлении духа) и над своим *инобытием* (в «представляющем сознании», в своих «обособлениях»). Нет оснований усматривать в этом «инобытии» нечто трансцендентальное, чему препятствуют и определения понятия духа в его субъективных и абсолютных качествах.

Искусству изначально отводится первая ступень представленной в предыдущем абзаце триады — «форма чувственного созерцания», на которой *понятие* рассматривается не в своей всеобщности, а в *единстве* с индивидуальным явлением (там же: 110), что сразу же вводит также «элемент представления», характеризующего промежуточную ступень постижения сущностей (в данном случае — прекрасного). В целом эта вторая ступень отведена в лекциях религиозному сознанию, «...так как абсолютное перемещается здесь из предметности искусства во внутреннюю жизнь субъекта. Абсолютное дается теперь представлению субъективным образом, так что сердце, душа и вообще внутренняя субъективность становятся главным моментом» (там же: 112). Но бог «сначала является для сознания внешним предметом», а «молитвенная жизнь чувства и представления не является высшей формой внутренней жизни» (там же).

В качестве «чистейшей формы знания» признается, как уже отмечалось, свободное *мышление* и воплощающая ее философия («третья форма абсолютного духа») — в ней «...объединены *объективность* искусства, которая потеряла здесь характер внешней чувственности и заменена высшей формой объективности, *мыслью*, и *субъективность* религии, которая здесь очищена и превращена в субъективность *мышления*. Ибо мышление является самой внутренней, самой подлинной субъективностью, а истинная *мысль*, *идея* является вместе с тем самой предметной и самой объективной всеобщностью,



которая лишь в мышлении оказывается в состоянии постигать себя в форме самой себя» (там же: 112–113).

Подлинная *субъективность* (не просто «внутренняя») предстает, таким образом, как интериоризованная форма *объективности* — «всеобщность». Это уже область *свободного мышления* — форма *абсолютного духа*, которая понятием «сознание», по Гегелю, явно не перекрывается, хотя бы в силу его сенсомоторной («чувственной») обусловленности. Отмечу все же, что дефиниции *понятие*, *идея*, *мысль*, а также *предметность* и *всеобщность* в приведенном контексте отчасти синонимичны, и они в равной мере объективны также для *субъективного мышления*, т. е. для сознания «конечного духа». Тем самым снимается противоречие между тривиальной субъективностью «чувствования» и объективностью мыслимого в *абсолютном духе* («абсолютной идее»), иначе говоря, — в идеальном состоянии *духа субъективного* (и «конечного»).

«Мистические» словоупотребления Гегеля оказываются, скорее, мистифицирующими, если оценивать не формальное, а глубинное значение стоящих за ними идей. По крайней мере, в свете современных представлений об антропосоциогенезе и данных экспериментальной психологии прочитываемая за гегелевскими определениями мысль об исторически изменчивых («стадиальных») состояниях сознания ближе к научному предвидению, чем к «идеализму». В предыдущем высказывании нет подмены тезиса — гегелевское понимание *субъективного духа* я рассматриваю как вполне соотносимое с понятием *сознание* (см. главу 4). Что касается *абсолютного духа* как «свободной» формы мышления, то он также определяет сферу сознания, но «идеального», достигшего предельного уровня рефлексии — свободы самосознания, оперирующего чистыми идеями (соотнесенными с понятиями).

Общее и специфическое в содержании *идеи* и *понятия* проясняет следующая дефиниция: «Идея есть вообще не что иное как понятие, реальность понятия и единство их обоих. Понятие как такое еще не является идеей, хотя между ними часто и не делают различия; лишь понятие, присутствующее в своей реальности и положенное в единстве с ней, есть идея» (там же: 114). Это — базисное высказывание, и оно должно быть удержано для уяснения последующего текста.

Намеченное смысловое различие между *понятием в единстве с реальностью* и тем же *понятием как таковым* можно интерпретировать, соответственно, в терминах отрефлексированного (философского, см. раздел 3.4) и неотрефлексированного понятий. Только в первом значении обсуждаемый термин равнозначен *идее*. И Гегель настаивает на том, что нельзя рассматривать *единство* понятия и реальности как их «простую *нейтрализацию*», напротив, соизмеримое с идеей понятие «...остаётся господствующим. Ибо в соответствии со своей природой оно в себе уже тождественно с реальностью и поэтому порождает ее из самого себя как свою собственную реальность, которая и является его саморазвитием. Оно не теряет в ней ничего своего, но реализует лишь само себя, понятие, оставаясь в этой объективности в единстве с собою. Такое единство понятия и реальности есть абстрактное определение идеи» (там же).

В отличие же от абстрактного *понятия в общем смысле*, приравненного к *идее*, природа *понятия как такового* конкретна: «...оно не является в самом себе *абстрактным единством*, в противоположность *различиям, характеризующим реальность*, а уже в качестве понятия оно есть единство различных определенностей и, следовательно, конкретная целостность» (там же: 16).

Абстракция, следовательно, не уводит реальность в область трансцендентного и не лишает конкретности *понятие как таковое*, имплицитно — в снятом виде — присутствующее в идее<sup>122</sup> как *отрефлексированном* или *абстрактном понятии*, которое «...в такой мере представляет собой абсолютное единство своих определенностей, что последние не существуют сами по себе и не могут выйти из этого единства и реализоваться в самостоятельном отдельном существовании. Благодаря этому понятие содержит в себе все свои определенности в форме этого *идеального, духовного единства* и этой всеобщности, составляющих его *субъективность* в отличие от реального и объективного» (там же: 116).

---

<sup>122</sup> Конкретность идеи «внутри себя» в своем понимании Гегель противопоставляет суждениям «основательного знатока искусства» К. Ф. Румора, который «смешивает идею с неопределенным представлением и с абстрактным, лишенным индивидуальности идеалом» (*Эстетика* 1968. 1: 115). Не без иронии приводится, например, пассаж о «нравственно-духовном приятном чувстве, отчасти проистекающем из радостного характера вызванных (нужно думать нравственно-духовных?) представлений» (там же).

В таком контексте «субъективность» характеризует лишь иной модус бытия *понятия как такового* в виде *развитого* понятия (оно, по определению, есть «единство с реальностью»), представляющего идею, мысль — «высшую форму объективности». *Единство* понятия, ставшего идеей, обусловлено *цельностью* предмета мысли — «духовного единства», отвлеченного от вещи, но в качестве ее *идеи* столь же объективного. Такое единство не ведет к *формальному понятию* (см. выше раздел 3.2.), хотя определения и *понятия как такового*, и *понятия-идеи*, имплицитно опираются на логические критерии выделения предметного класса, на основании определенных признаков. Эксплицитно Гегель разводит *идеальное* понятия «в себе» и его чувственные «различенные» определенности «для нас». В качестве примера он называет золото, которое «...обладает специфической тяжестью, определенным цветом, особенным отношением к разнообразным кислотам. Для нас они распадаются, но в себе согласно своему понятию они слиты в нераздельное единство. Такой же характер лишнего самостоятельности тождества носят и различия, которыми обладает внутри себя истинное понятия» (там же).

Заключительную фразу может прояснить уже приводившееся в этом разделе определение понятия («всеобщее, сохраняющееся в своих обособлениях», — *Эстетика*, 1968. 1: 19). В рассматриваемом контексте «возвышение» понятия над *собой*, его *инобытие*, осмысливается в движениях от разнообразия «определенностей» предмета (в смысле вещи) к его «духовному единству» (в смысле предмета мысли), которое есть *истинное понятие* в качестве *идеи, мысли*. «Внутренние различия» понятия не самостоятельны в том отношении, что в своих «обособлениях» они представляют аналогичного рода *единство* образа (конкретного восприятия) и идеи.

Соответственно, ближайшими определениями понятия, «...принадлежащими ему по самой его природе, являются *всеобщее, особенное и единичное*. Каждое из этих определений, само по себе взятое, было бы голой односторонней абстракцией. Однако в понятии они наличны не в этой односторонности, а в их идеальном, мысленном единстве. Понятие есть *всеобщее*, которое, с одной стороны, отрицает себя само через себя, чтобы стать определенностью и *обособлением*, но, с другой стороны, также и снимает эту особенность, как составляющую отрицание всеобщности. Ибо в особенном, которое представляет собой лишь особенные стороны *самого всеобщего*, последнее не приходит к чему-то абсолютно другому, а восстанавливает в особен-

ном свое единство с собою как всеобщим. В этом возвращении к себе понятие есть бесконечное отрицание, но это не отрицание по отношению к другому, а самоопределение, в котором оно остается соотносящимся лишь с собою утвердительным единством. Таким образом, оно есть истинная единичность как всеобщность, которая в своих особенностях смыкается лишь сама с собой» (там же: 117).

Используя иную терминологию, можно было бы говорить об актуализации отвлеченного, т. е. типического понятия, конкретного или абстрактного. Причем обобщающая сила понятия зависит уже от модуса бытия соответствующих ему реалий, единичных и «реальных» (фенотипических) или всеобщих и «идеальных» (типичных). Это условно согласуется с различием *экстенционала* и *интенционала* понятия, задающим, в свою очередь терминологическое различие *значения* и *смысла* высказывания (словесного знака) и предмета мысли.

Отрицание «по отношению к другому» получает некоторую определенность в последующих высказываниях: «Будучи единством с собою в своем инобытии, оно свободно и обладает любым отрицанием лишь как самоопределением, а не как чужеродным ограничением посредством другого. Но в качестве такой целостности понятие содержит в себе все то, что выявляет реальность как таковая и что возвращает идею в опосредствованное единство» (там же).

И далее: «...объективность, рассматриваемая в ее для-себя бытии, сама есть не что иное, как *реальность понятия*, но понятия, существующего в форме самостоятельного обособления и *реального различия* всех тех моментов, идеальным, духовным единством которых было понятие с его субъективной стороны» (там же: 118).

Целостность *объективного* «для себя-бытия» и его «реального различения» в *идеальной форме понятия* и отождествляется с *идеей*, которая в конечном счете есть *истина*: «Именно идея есть не только идеальное, духовное единство и субъективность понятия, но также и его объективность, которая не противостоит понятию как нечто лишь противоположное, а в которой понятие соотносится с самим собою. С обеих сторон — со стороны субъективного и со стороны объективного понятия — идея есть некое целое и одновременно с этим вечно осуществляющееся совпадение и опосредствованное единство этих целостностей. Лишь понятая таким образом, идея есть истина, и притом вся истина» (там же).

Для Гегеля *все существующее* «истинно лишь постольку, поскольку оно является существованием идеи» (там же) и, соответственно, реальное *явление*, «...истинно не потому, что оно обладает

внутренним или внешним существованием и вообще является реальностью, а оно истинно лишь благодаря тому, что эта реальность соответствует понятию <...> Если это тождество не осуществляется, то существующее есть явление, в котором вместо целостного понятия объективируется лишь какая-нибудь абстрактная его сторона, и эта сторона, поскольку она делается самостоятельной внутри себя и обособляется из целостности и единства, может выродиться и противопоставить себя истинному понятию. Таким образом, лишь соразмерная понятию реальность есть истинная реальность, и она истинна потому, что в ней идея осуществляет сама себя» (там же: 118–119).

Таким образом, изначальная для метафизики и непреодолимая для лингвистической философии дилемма между «словами и вещами» в диалектической логике Гегеля снимается в силу естественного отражения объективной истины в идее, реализующей целостное понятие. Речь идет не просто о «соразмерной понятию реальности», но о подчинении таковой целесообразной деятельности субъекта — тому же сознанию: «...мы лишаем вещи их самостоятельности, так как субъект заставляет их служить себе, рассматривает их и пользуется ими как *полезными*, то есть как предметами, имеющими свое понятие и свою цель не внутри себя, а в субъекте, так что их отношение к субъективным целям и составляет их настоящую сущность. Субъект и объект поменялись ролями. Предметы сделались несвободными, субъекты — свободными» (там же: 121).

Вслед за этим Гегель переходит к рассмотрению мнимости и конечности «свободы» одного и другого как в практической, так и в теоретической деятельности, чтобы еще раз заключить: «...согласие между понятием и явлением есть их полное взаимодействие. Поэтому внешняя форма и образ не остаются отделенными от внешнего материала или механически запечатленными в нем для достижения каких-то посторонних целей, а являются кристаллизующейся из себя формой, присущей самой реальности в соответствии с ее понятием» (там же: 123).

Так как «ближайшим существованием идеи является *природа*» (там же: 125), то модусам существования в ней «понятия в качестве идеи» уделяется особое внимание. При этом, *во-первых*, «понятие непосредственно погружается в объективность, так что оно не обнаруживается как субъективное единство, принадлежащее сфере идеального, духовного, а становится неодушевленным и целиком переходит в чувственную материальность» (там же). *Во-вторых*, «...предметы природы высшего порядка высвобождают различия понятия, так что каждое из них существует вне другого, само для себя <...> Объективность и есть это расхождение различий поня-

тий в их самостоятельности. На данной ступени сила понятия обнаруживается в том, что реализуя целостность своих определенностей, оно заставляет особенные тела объединяться *в одну и ту же систему*, хотя каждое из них само по себе обладает самостоятельным существованием» (там же: 126).

Такая «законченная самостоятельность» становится снятой в «идеальном духовном единстве» — в понятии, и лишь этот *третий способ* проявления природы «...представляет собой форму существования идеи, и идея в ее природном существовании есть *жизнь*. Мертвая неорганическая природа несоразмерна идее, и лишь живая органическая природа является ее действительностью. Ибо жизни присуща, *во-первых*, реальность различий понятия как реальных, *во-вторых*, в ней имеется также и отрицание этих различий как лишь реально различенных, так как идеальная, духовная субъективность понятия подчиняет себе эту реальность, *в-третьих*, в ней налицо нечто одушевляющее как положительное явление понятия в его телесном воплощении, как бесконечная форма, которая в состоянии отстаивать себя как форму в своем содержании» (там же: 127).

В связи с различными аспектами красоты и ее неопределенностью в природе отмечено «существенное различие как со стороны нашего представления о жизни и предчувствия его истинного понятия, так и со стороны обычного типа, соответствующего понятию явления этой жизни» (там же: 140). Этот «обычный тип» дистанцирован все же от *истинного понятия* и ограничен явлением — *понятием как таковым*, чем, по сути, еще раз снимается противоречие между словом и вещью, следующее из абсолютизации истинной идеи, постигаемой в понятии вообще (в слове-логосе).

В целом *единство* идеи и ее действительности «...есть отрицательное единство идеи как таковой и ее *реальности*, представляя собой *полагание* и *снятие* различий этих двух сторон. Лишь в этой деятельности идея является положительно для себя сущим, соотносящимся с собою бесконечным единством и субъективностью» (там же: 153).

Можно лишь добавить, что в языке диалектика этого «отрицательного единства» проявляется в конечном счете в динамике перетекания *смысла* в *значение* и обратно в меру изменения понятийного содержания последнего в процессе познания истины. В таком понимании словесное значение есть категория динамическая — это постоянное движение мысли *от содержания к содержанию*.

Гносеологическая ориентированность гегелевской трактовки абсолютного понятия (идеи) в ее соразмерности «реальности», не вызывает сомнений: «Ибо понятие или, говоря более конкретно, идея есть *бесконечное и свободное* внутри себя начало. Хотя животная жизнь в качестве жизни и представляет собой идею, она не воплощает самой бесконечности и свободы. Последние обнаруживаются лишь там, где понятие выявляется в своей соразмерной ему реальности как обладающее лишь самим собою <...> Природная же жизнь не выходит за пределы чувства, остающегося *внутри себя*, и не пронизывает собою целиком всю реальность <...> Такой же удел выпадает на долю непосредственной, конечной действительности духа в его знании, воле, в его событиях, поступках и судьбах» (там же: 160).

Несколько менее акцентирована в «Лекциях по эстетике» типизирующая (а тем самым систематизирующая) функция понятия, но, можно было заметить, что она проявляется всякий раз, когда речь идет об особенных формах искусства. Показательны в этом отношении рассуждения о «доме как основном типе»: «Фридрих фон Шлегель назвал архитектуру застывшей музыкой; в самом деле, оба искусства покоятся на гармонии отношений, выражаемых количественно и в основных чертах легко улавливаемых умом <...> Характер этих отношений нельзя свести к точным численным определениям и мерам...» (*Эстетика* 1971. 3: 56–57).

Гармонию Гегель проверяет отнюдь не алгеброй, а тем как она «улавливается» умом. Именно при обращении к музыке он вновь разъясняет природу *субъективного понятия*: «Ибо истинное понятие является единством внутри себя, но не непосредственным, а существенно различающимся в себе единством, распадающимся на противоположности.

Так, хотя в своей “Логике” я и развил понятие как нечто субъективное, но эта субъективность в качестве идеального духовного прозрачного единства снимается в своей противоположности, в объективности. Как нечто только идеальное субъективность сама представляет собой односторонность и обособленность, имеющую перед собой нечто иное, противоположное. Она становится подлинной субъективностью лишь тогда когда вступает в эту противоположность, преодолевает и разрешает ее» (там же: 312–313)<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> В согласии с доминирующим принципом диалектической логики, Гегель приводит в качестве, пусть и условного, но по-своему наглядного примера единства противоположностей даже тип жилища: «продолговатый четырехугольник с прямыми углами, например, приятнее

Под «подлинной субъективностью», явно подразумевается состояние присущее абсолютному духу, оперирующего понятиями-идеями. В гегелевской диалектике нет исключений, предполагающих однозначное употребление каких-либо терминов. Рассматривая «побочные», т. е. не четко выраженные промежуточные виды древнегреческих словесных жанров, которые «могут привести в замешательство теоретика», подыскивающего им определенное место в своей классификации, Гегель настаивает: «...при истинном делении место для себя может получить только то, что соответствует определению понятия. Напротив, то, что несовершенно по содержанию или по форме или же сразу в том и в другом, именно потому, что оно не является тем, чем должно быть, с трудом подходит под понятие, то есть под определение, чем должна быть вещь и чем является она в действительности» (*Эстетика* 1971. 3: 473).

#### 4. СОЗНАНИЕ, САМОСОЗНАНИЕ, РАЗУМ, ДУХ

Разум, сознание, самосознание уже в Йенский период, рассматривались Гегелем как формообразования (*Gestaltung*) абсолютной сущности. Как таковая последняя, однако, отодвигалась от единичного и «несчастливого сознания», так как «сверхчувственное, вечное или как бы еще оно ни называлось, лишено *самости*; это всего лишь всеобщее, которое еще далеко от того, чтобы быть духом, знающим себя как дух» (*Соч.* 1959. 4: 362). В той же феноменологии духа, чье самосознание, по определению, пересекается и с «*религией* как сознанием *абсолютной сущности*» (там же), особое место отводится *самосознанию* разума, которое «знает или ищет себя в непосредственном наличии», а «свойственные ему формы не имеют религии» (там же). Кроме того, *сознание* пересекается, как уже отмечалось, с *интеллигенцией* (см. выше в Преамбуле), а через категории разума оно смыкается с понятием *жизнь*, как «первым природным явлением идеи»<sup>124</sup>.

---

для глаза, чем квадрат, так как в продолговатой фигуре в равенстве имеется также и неравенство» (*Эстетика* 1971. 3: 57).

<sup>124</sup> Безотносительно к гегелевскому пониманию этого сопряжения следует иметь в виду, что понятие *жизнь* охватывает не только досознательные (психические), но также допсихические формы рефлатор-



Обращаясь в «Лекциях по эстетике» к способам существования в природе *понятия* и *идеи*, Гегель обобщает: «Если мы обратимся к нашему обыденному сознанию с вопросом, в чем состоит жизнь, то мы обнаружим представление о теле, с одной стороны, и представление о душе — с другой <...> Это *различение* между душой и телом очень важно и для философского рассмотрения, и здесь мы также должны его принять. Однако для познания столь же важно уяснить *единство души* и *тела*, которое с давних времен доставляло величайшие затруднения для постижения его в мысли. Именно благодаря этому единству *жизнь есть первое природное явление идеи*» (*Эстетика* 1968. 1: 128).

Диалектика отношений в *субъективном понятии* (а также в *идее*) реального и идеального развивает тот же тезис (подчеркнутый в цитате). Определения сознания в его отношениях с этими категориями — идеального и реального — могут подвести к более отчетливому пониманию характера их интеграции в «деятельности духа» и наметить условные очертания гегелевской «философии языка».

**4.1. «Феноменология духа»** содержит (в разделе «Религия») такое его определение, которое не позволяет излишне мистифицировать рассматриваемое гегелевское понятие: «Дух в целом, дух религии, есть, в свою очередь, движение, состоящее в том, что исходя из своей непосредственности, он приходит к *знанию* того, что есть он *в себе или непосредственно*, и достигает того, что *формообразование*, в котором он выступает перед своим сознанием, *совершенно тождественно его сущности*, и он созерцает себя таким, как он есть <...> Если, стало быть, *знающему себя духу* вообще принадлежат *сознание, самосознание, разум и дух*, то к *определенным* формообразованиям знающего себя духа принадлежат *определенные* формы, которые внутри сознания, самосознания, разума и духа<sup>125</sup> развивались в каждом из них в отдельности» (*Эстетика* 1973. 4: 114).

ной деятельности вплоть до элементарных рефлексов. Напомню, что *сознание* понимается как высшая форма психического, зарождающаяся и развивающаяся лишь в меру становления и упрочения речевого мышления. При этом *самосознание* выступает как предельная форма рефлексии, целенаправленно оперирующей не просто речевыми знаками, но *понятием* как «чистым» предметом мысли.

<sup>125</sup> Иерархия соответствующих понятий, по-видимому, должна быть соотнесена с движениями духа от непосредственного чувственного восприятия к определенностям понятия, перерастающего в идею,

Этот дух, «достоверно знающий себя самого, и его [поступательное] движение есть их подлинная действительность и *в-себе* и *для-себя-бытие*, которое достается каждому в отдельности» (там же). Причем, если «моменты становления» в *действительном духе* суть «атрибуты его субстанции», то в религии это — лишь «предикаты субъекта» (там же: 115). С *сознанием* (и *самосознанием*) здесь дух соотносится именно через форму определенности одного и другого: «...*в себе* или *для нас*, конечно, все формы вообще содержатся в духе и в каждом духе; что же касается его действительности вообще, то все дело лишь в том, какова для него в его *сознании* та определенность, в которой он выразил свою самость, или в какой форме он знает свою сущность.

Различие, которое было сделано между действительным духом и духом, который знает себя в качестве духа, или между ним самим как сознанием и как самосознанием, снято в духе, который знает себя согласно своей истине: его сознание и его самосознание уравнены» (там же: 115). В последнем абзаце по существу резюмирована диалектика развития абсолютного духа во всех его «определенностях» от «чистого бытия» к *сознательному* «знанию себя». Идеализм ли это, даже когда речь идет о *религиозном сознании*?

В религии самосознание как сознание: «...имеет предметом себя; дух, знающий себя лишь *непосредственно*, есть для себя, следовательно, дух в *форме непосредственности*, и определенность формообразования, в котором он для себя выступает, есть определенность бытия. Это бытие, правда, *наполнено* не ощущением или многообразной материей, или иными односторонними моментами, целями и определениями, а духом и знает себя как всю истину и действительность» (там же).

И ниже: «Заклученный таким образом в свое чистое самосознание, дух существует в религии не как творец природы вообще; то, что он создает в этом движении есть его формообразования как духа, которые в совокупности составляют полноту его явления; и само это движение есть становление его совершенной действительности через отдельные стороны ее или через его несовершенные [виды] действительности» (там же: 115—116).

Разумеется, Гегель не был безбожником, но свободное мышление и воплощающая ее философия («третья форма абсолютного духа») представляли для него «высшую форму объектив-

---

предстающую одновременно и как предмет мысли, и как «истинная вещь». Это — различение уровней рефлексии «внутри сознания».

ности» и «наиболее объективный культ» (*Эстетика* 1968. 1: 112; ср. выше раздел 3.7). «Феноменология духа» остается эксплицитным фоном «Большой логики», где продумываются основания философского мышления.

**4.2. «Наука логики»** определяет сознание прежде всего в связи с *понятием* и в его отношении к духу (в «Предисловии к первому изданию», 1812): «Это духовное движение, дающее себе в своей простоте свою определенность, а в ней — и равенство с самим собой, это движение, представляющее собой, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания и вместе с тем имманентная душа самого содержания <...> Таким способом я попытался в “Феноменологии духа” изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе *чистых сущностей*, составляющих содержание логики. Сознание как дух, который охватывает лишь явления и который освобождается на своем пути от своей непосредственности и сраченности с внешним, становится чистым знанием<sup>126</sup>, дающим себе в качестве предмета указанные чистые сущности, как они суть сами по себе. Они чистые мысли, мыслящий свою сущность дух» (*Наука...* 1970. 1: 79).

Тем самым, как подчеркивает Гегель, указано внутреннее отношение «феноменологии духа» к «логике», которую он подразделяет на *объективную* — учение о бытии (книга первая) и о сущности (книга вторая) — и *субъективную* логику или *учение о понятии* (книга третья).

В предисловии ко второму изданию (помечено 2 ноября 1831 г.) то же *внутреннее* отношение незаметно варьирует, как переход от «инстинктивного» к «объективному» знанию: «Инстинктивная деятельность отличается от руководимой интеллектом и свободной деятельности вообще тем, что последняя осуществляется сознательно; поскольку содержание побудительного мотива выключается из непосредственного единства с субъектом и доведено до предметности, возникает свобода духа, который, будучи в инстинктивной деятельности мышления связанным своими категориями, расщепляется на бесконечно разнообразный материал <...> Важнейший пункт,

<sup>126</sup> Ср. определение сознания как «со-знания» или «совокупности знаний об окружающем мире, которым так или иначе овладел индивид» (*Кацнельсон* 1972: 110)

уясняющий природу духа, — это отношение не только того, что он есть *в себе*, к тому, что он есть *в действительности*, но и того, чем он *себя знает*; так как дух есть по своей сущности сознание, то это знание себя есть основное определение его *действительности*» (там же: 88).

Характер последней следует из гегелевского выпада в сторону *понятия логики*, «которого придерживались до сих пор» и которое «основано на раз навсегда принятом обыденным сознанием предположении о раздельности содержания познания и его формы, или, иначе сказать, *истины и достоверности*» (там же: 96).

И далее: «В “Феноменологии духа” я представил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы *отношения сознания к объекту* и имеет своим результатом *понятие науки*» (там же: 101).

В результате «чистая наука» предполагает «...освобождение от противоположности сознания [и его предмета] она содержит в себе *мысль, поскольку мысль есть также и вещь (Sache) сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе*, поскольку вещь *есть также и чистая мысль*. В качестве *науки истина есть чистое развивающееся самосознание* и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя суще есть осознанное (gewuster) понятие, а понятие как такое вое есть в себе и для себя суще*» (там же: 103).

Приведенные дефиниции подводят к тому, чтобы обосновать логику «...как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (там же)<sup>127</sup>.

Казалось бы, тут просматривается нечто «трансцендентное» — *вечная сущность, явно идеалистическая*, и все же предьяв-

---

<sup>127</sup> Синтаксический параллелизм между определениями *Истины и Бога* подкреплен подхватом «содержания», о котором перед этим сказано: «Это объективное мышление и есть содержание чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом “материя”) подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма» (*Наука*... 1970. 1: 103).

ленная как привычное «изображение бога». Та же гегелевская мысль разъясняется в критике «распространенного философствования», утверждающего, что «разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере», ибо оно («философствование») «начинает с того, что у Канта составляет вывод» (там же: 116, прим.).

Трансцендентную «вещь в себе» (то есть вещь, никак не отраженную сознанием) Гегель, соответственно, определяет как «нечто чуждое и внешнее мышлению», т. е. как измышление — «продукт мышления и притом только абстрагирующего мышления» (там же: 117).

Критика же кантианства (и Канта) завершается определением *субъективной логики* в качестве «логики *понятия* — сущности, которая сняла свое отношение к некоторому бытию или, иначе говоря, к своей видимости, и которая теперь уже не внешняя в своем определении, а есть свободное самостоятельное, определяющее себя внутри себя субъективное, или, вернее, есть сам *субъект*» (там же: 119). И тут же Гегель уточняет: «Так как выражение “субъективное” приводит к недоразумениям, поскольку оно может быть понято в смысле чего-то случайного и произвольного, равно как вообще в смысле определений относящихся к форме *сознания*, то не следует здесь придавать особое значение различию между субъективным и объективным...» (там же).

Тем самым понятие имплицитно конституируется как объект сознания, но оно не лишается при этом момента объективности.

Случайно ли о сознании говорится, в основном, во «Введении» и в «субъективной логике»? В пределах «объективной логики» некоторые из приведенных дефиниций просто повторяются: например, определение *феноменологии духа* как науки о сознании (там же: 125), или уравнивание чистого «Я» эмпирического самосознания» и «чистых абстракций бытия и ничто» с *обыденным сознанием* (там же: 134, 144). Последнее возникает и когда речь идет об интенсивной и экстенсивной величинах (там же: 298 — под названием «обыденного представления») или о количестве (там же: 428); по сути, оно же подразумевается (как противоположное «духу») в связи с антиномиями, относящимися к пространству и времени: «...лишь *сознание* в своем созерцании и в соотношении созерцания с рассудком и разумом есть противоречащая самой себе сущность <...> В самом же деле дух столь силен, что может переносить противоречие, но он же умеет разрешать его. Это, однако, вовсе не значит, что так называемый мир (как бы его ни име-

новали — объективным ли, реальным миром или, согласно трансцендентальному идеализму, субъективным созерцанием и чувственностью, определяемой категориями рассудка) свободен хоть где-нибудь от противоречия, но он не в состоянии выносить его...» (там же: 317—318).

В «Учении о сущности» более рельефно содержание сознания обсуждается в связи с «первым» законом «философствующего» мышления — положения о тождестве, из-за своей формальной односторонности для Гегеля неприемлемого: «Если бы оказалось, что имеют в виду не абстрактное положение, как таковое, а это положение в *конкретном применении*, из которого абстрактное положение должно еще быть *развито*, то указанное утверждение о его всеобщности и непосредственности состояло бы в том, что всякое сознание, и притом в любом своем высказывании, *кладет* его в *основание*; иначе говоря, что оно *скрыто* содержится в любом высказывании. Но ведь *конкретное* и *применение* именно и состоят в соотношении простого тождественного с чем-то отличным от него многообразным» (Наука... 1971. 2: 35–36).

Я бы определил подчеркнутое мной в цитате соотношение и в качестве различия и тождества *фенотипического* и *типического*, существенного для анализа интегрированных многокомпонентных явлений, к которым относится, в частности, и сознание, и неотделимая от него деятельность со знаками — человеческий язык.

Весьма иронически предьявляет Гегель «ссылки на опыт, что-де всякое сознание повсеместно признает это положение» (положение о тождестве), оцениваемые им как «просто фраза»: «...если, например, на вопрос, *что такое растение*, отвечают: *растение — это растение*, то все общество, на котором проверяется истинность такого рода положения, в одно и то же время и признает ее, и столь же единодушно заявляет, что этим *ничего* не сказано. Если кто-нибудь открывает рот и обещает указать, что такое бог, а затем говорит: бог есть бог, то ожидания обмануты, так как ждали некоторого *особого* (*verschiedene*) *определения*; и если это положение есть абсолютная истина, то, значит, такая абсолютная болтовня ценится весьма низко» (там же: 36).

В итоге рассматриваемое явление «...показывает, что в выражении тождества непосредственно встречается и разность <...> что это тождество есть ничто, что оно отрицательность, абсолютное отличие от самого себя» (там же: 37). Тут осуществляется переход к «другому положению о тождестве»: «...*А не может быть в одно и то же время А и не-А* — имеет отрицательную форму; оно называется

положением *о противоречии*» (там же). Противоречие же базируется на противоположности, «абсолютном различии», обеспечивающем движение мысли в диалектической логике Гегеля: «Различие есть целое и его собственный момент, так же как тождество есть целое и свой момент. — Это следует рассматривать как существенную природу рефлексии и как *определенную первопричину всякой деятельности и самодвижения*» (там же: 39). Причем, одно и другое — тождество и различие — являются отрефлексированными моментами.

Хотя «Учение о понятии» и поименовано Гегелем как субъективная логика, само *понятие* остается объективным моментом «самодвижения» сознания как столь же объективного единства. Тем самым снимается извечная дилемма метафизики между глубоко чувственным и чисто рассудочным восприятием, со времен Лейбница интерпретируемая как различие между перцепцией и апперцепцией. Именно Кант, как подчеркивает Гегель, «...возвысился над этим внешним отношением между рассудком как способностью обладать понятием (*des Vermögens der Begriffe*) и самим понятием *до [точки зрения] Я*. Один из самых глубоких и самых правильных взглядов, имеющихся в “Критике [чистого] разума”, — это взгляд, согласно которому *единство*, составляющее *сущность понятия*, есть первоначально синтетическое единство *апперцепции*, единство “я мыслю” (*des: Ich denke*), или самосознания. — Это положение составляет так называемую *трансцендентальную* дедукцию категорий» (*Наука...* 1972. 3: 17).

«Трудность» этой дедукции в том, что она, в свою очередь, требует «возвыситься над *простым* представлением об отношении, в котором *Я* и *рассудок* или *понятия* находятся к вещи и ее свойствам или акциденциям, и перейти к *мысли*» (там же)<sup>128</sup>. Недостаток же «метафизики духа» или «души» («как чаще говорили в прежние времена») <sup>129</sup>, по Гегелю, в том что, «Если для того, чтобы нечто было объективным, требуется внешнее, определенное во времени и в пространстве созерцание, а этого-то созерцания недостает, то ясно, что под объективностью разумеют лишь ту чувственную реальность, возвышение над которой есть условие мышления и истины» (там же: 236).

<sup>128</sup> О кантовской критике «метафизики духа» также см.: *Наука...* 1972. 3: 234–241. Гегелевская критика Канта частично резюмирована в этом очерке ниже (ср. и раздел 4.3).

<sup>129</sup> Соответствующие представления Гегель определяет как «можно сказать варварские», — там же: 236.

Примечательно, что на данном этапе гегелевской мысли «*феноменология духа*» объявляется наукой, «находящейся посредине между наукой о природном духе и наукой о духе как таковом, и рассматривающей в то же время *для себя* сущий дух в его *соотношении со своим иным*, которое вследствие этого определено, как было указано, и как *в себе* сущий объект, и как подвергшееся отрицанию, — рассматривающей, следовательно, дух как являющийся, представляющий себя в противоположности самому себе» (там же: 240).

Эту ступень «конечного духа» Гегель считает предметом изучения «эмпирической психологии», которой, однако, «не должно браться за дело эмпирически», а предстоит стать «учением о духе», чтобы «изобразить путь, на котором дух освобождает себя от этой своей определенности и движется к уразумению своей истины — бесконечного духа» (там же: 241).

Сама «*идея духа*» — «дух как таковой» — становится предметом логики как «чистой науки»: «...она имеет этот путь уже позади себя или, что то же самое, скорее перед собой, — позади себя, поскольку логика берется как *последняя* наука, перед собой, поскольку она берется как *первая* наука, из которой идея только переходит в природу. Поэтому в логической идее духа Я тотчас же таково, каковым оно обнаружилось из понятия природы как ее истина, свободное понятие, которое в своем суждении (*Urteil*) есть предмет для себя, — *понятие как его идея*» (там же).

Так как понятие есть некий «идейный» синтез, т. е. оно порождается движением мысли, связующей на своем «пути» *нечто* и *иное*, то безразлично, «определяют ли вообще такого рода связь как нечто априорное или апостериорное» (там же: 249). Поскольку «...ее понимают как *найденную в наличии* или (и так говорят) как *факт* сознания» (там же), — этот упрек адресуется Гегелем и Канту: «Высказав глубокие замечания об априорных *синтетических* основоположениях и признав, что корень их в единстве самосознания, следовательно в тождестве понятия с самим собой, Кант тем не менее заимствует *определенную* связь, т. е. сами понятия отношений и синтетические основоположения из *формальной логики*, берет их как *данные* <...> Кант избавил себя от труда указать на это поистине синтетическое движение вперед, на само себя (т. е. в деятельности духа. — Н. С.) продуцирующее понятие» (там же).

Обращаясь к опровержениям диалектики, Гегель отмечает: «Вульгарное опровержение, которое противопоставляет, как это сле-



лал Диоген<sup>130</sup>, мышлению *чувственное сознание*, и полагает, что в этом чувственном сознании оно обретает истину, должно быть представлено самому себе <...> Или же вывод о *субъективной* ничтожности касается не самой диалектики, а скорее того познания, против которого она направлена, и — [кроется — Н. С.] в скептицизме, а равным образом в кантовской философии — *познания вообще*» (там же: 297).

В завершающем «Науку логики» абзаце еще раз подчеркивается, что «без субъективности сущая *внешняя проявленность пространства и времени*» существует «...только сообразно абстрактной непосредственности бытия и постигается сознанием, она выступает как чистая объективность и внешняя жизнь; но в лоне идеи она остается в себе и для себя целокупностью понятия <...> Однако это ближайшее решение чистой идеи определить себя как внешнюю идею тем самым полагает себе лишь опосредствование, из которого понятие возвышается как свободное существование, возвратившееся из сферы своего внешнего проявления в себя, окончательно освобождает себя в науке о духе и обретает высшее понятие самого себя в науке логики...» (там же: 309).

**4.3. «Энциклопедия философских наук»** включает в части «Наука логики» (или «Малая логика») важное для понимания гегелевской диалектики духа примечание «об отношении в *сознании* между *непосредственностью* и *опосредствованием*», которые, будучи различными, «находятся друг с другом в *неразрывной связи*» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 97). Из чего следует, что «подлинная, рефлексированная в самое себя и поэтому опосредствованная в себе *непосредственность мышления* (*априорное*) есть *всеобщность*, его у себя-бытие вообще; мышление здесь удовлетворено в самом себе, и постольку ему присуще равнодушие к обособлению, а вместе с тем также и равнодушие к своему развитию» (там же 97–98).

Гегелю это дает повод обосновать свою концепцию истории философии как работу «единого живого духа, мыслящей природы», осознающего «*что он есть*», а последний по времени результат этой работы — «есть результат всех предшествующих философских учений» и должен «содержать в себе принципы

<sup>130</sup> Выше на той же странице назван «спокойный взгляд» на обсуждаемую проблему Диогена-собаки, «который показывал несостоятельность диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед», — там же: 297.

всех их». Такой подход он противопоставляет «внешней истории», сообщающей «ступеням развития идеи характер *случайной* последовательности философских учений» (там же: 98–99). Соответственно доопределяется задача логики, занимающейся «только формами». Так как логикой «рассматриваются определения мышления, поскольку они способны постигать истинное», то ее задача сводится «к выяснению того, что суть формы бесконечного и что суть формы конечного» (там же: 125–127). Тем самым «мышление» (т. е. рефлексующее сознание) противопоставляется *обыденному сознанию*, в котором «...не возникает никаких подозрений при пользовании конечными определениями мышления, и оно без околичностей признает за ними значимость. Но все заблуждения происходят от того, что мыслят и действуют согласно конечным определениям» (там же: 127).

Тема подхвачена при обращении к догматизму метафизики, состоящему в том, «что односторонние определения мысли удерживаются в их изолированности» (там же: 139). В отличие от него «...идеализм спекулятивной философии, — утверждает Гегель, — обладает принципом тотальности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка <...> Идеализм имеет место уже в нашем обыденном сознании: мы говорим о чувственных вещах, что они изменчивы, т. е. что они обладают как бытием, так и небытием. Упорнее держимся мы рассудочных определений <...> Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком» (там же 139–140).

В данном случае обыденное сознание лишь пассивно *проявляет* подспудную «абсолютную идею», развитие которой составляет суть исповедуемого Гегелем «идеализма», чуть ли не синонимичного в таком понимании рационализму, чьи «внешние» формы он последовательно не приемлет. Это обнаруживает, в частности, далеко не однозначная критика кантовских определений мышления. Их «существенный недостаток» в том, «...что эти определения рассматриваются не в себе и для себя, а лишь с точки зрения того, являются ли они *субъективными* или *объективными*. Под *объективным* понимают в обычном словоупотреблении то, что существует вне нас <...> Кант отрицал, что определения мышления (например, причина и действие) объективны в указанном смысле, т. е. что они даны в восприятии, и рассматривал их, напротив, как принадлежащие самому нашему мышлению или спонтанности мышления, и в *этом* смысле как субъективные. Однако Кант вместе с тем называет мыслимое и, говоря точнее, всеобщее и необходимое объективным,

а то, что лишь ощущается нами, — субъективным <...> и Канта поэтому упрекали в том, что он вносит в язык путаницу» (там же 155).

Снимая *эти* упреки, Гегель настаивает, что вопреки представлениям обыденного сознания, «...чувственно воспринимаемое есть нечто подлинно несамостоятельное и вторичное, а мысли, напротив, суть подлинно самостоятельное и первичное. В этом смысле Кант назвал мыслительное (всеобщее и необходимое) *объективным* и сделал это с полным правом» (там же). Казалось бы, это — оправдание Канта, если забыть о «существенном недостатке» (ср. предыдущую цитату): «Но, далее, кантовская объективность мышления сама в свою очередь субъективна, поскольку, согласно Канту, мысли, хотя и суть всеобщие и необходимые определения, все же *лишь наши* мысли и отделены от того, что есть вещь в себе, непроходимой пропастью. Истинная объективность мышления, состоит, напротив, в том, что мысли суть не только наши мысли, но и одновременно в себе (*das Ansich*) вещей и предметного вообще» (там же: 156).

Показав таким образом, что «объективное» и «субъективное» — это лишь удобные выражения, вызывающие путаницу, когда ими пользуются, не задумываясь, Гегель определяет *объективное* в тройном смысле: (1) «существующее во внешнем мире в отличие от только субъективного — мнения, мечтания и т. д.», (2) в установленном Кантом смысле «всеобщего и необходимого в отличие от принадлежащего нашему ощущению случайного, частного<sup>131</sup> и субъективного» и, наконец, (3) «в смысле мыслимого “в-себе”, того, что есть, в отличие от только мыслимого нами и тем самым отличаемого от самой вещи, т. е. от вещи в себе» (там же).

Критика Канта развивается далее в связи с такими выражениями, как «трансцендентальное единство сознания» (которые «кажутся очень трудными как будто бы за ними скрыто нечто страшное», — там же: 158)<sup>132</sup>, а также в связи с дефиницией категорий: «Естественному сознанию должно казаться очень странным утверждение, что можно рассматривать *категории* только как принад-

<sup>131</sup> В цит. тексте: «партикулярного».

<sup>132</sup> Исходя из различия между «трансцендентальным» и «трансцендентным» («что выходит за пределы определенности рассудка»), Гегель подчеркивает: «Кант, однако, назвал это единство самосознания лишь *трансцендентальным*, полагая, что это единство лишь субъективно, а не принадлежит также и самим предметам, как они существуют в себе» (*Энциклопедия...* 1974: 159).

лежащие *нам* (как субъективные) <...> Правильно, однако, что категории не содержатся в непосредственном ощущении» (там же: 159).

**4.4. «Лекции по философии религии»**, где *сознание* определяется как «другая крайность» *всеобщего* (мышления), отграничивают первое в качестве эмпирического и временного, т. е. единичного «облика» духа, мыслимого в своей абсолютности и в этом своем состоянии приравненного к мышлению (*Философия... 1976. 1: 254*; ср. цитаты выше в разделе 3.5). С этой позиции неправомерно отождествление разделяемого мной концепта *сознание* (как высшей формы психического в его обусловленности языком и мышлением) ни с гегелевским пониманием такового, ни с его понятием *духа* (как абсолютного, так и субъективного). Однако я и не приписываю ему указанной трактовки, отмечая лишь те моменты философской системы Гегеля, которые в целом (а не в деталях) соотносимы с деятельностной и интегративной моделью сознания, заложенной психологическими исследованиями Ж. Пиаже и Л. С. Выготского и развиваемой их учениками и последователями. Тем более, что в уточнение своей мысли Гегель утверждает «отношение обеих сторон (мышления и сознания, — Н. С.) в этом их определении» (там же).

Можно отметить в рассматриваемых лекциях некоторый намек на эволюцию сознания, параллельную совершенствованию духа: «На протяжении тысячелетий дух трудился над тем, чтобы разработать понятие религии и сделать его предметом сознания. В этом труде он отправлялся от *непосредственности* и *природности*, которые должны были быть преодолены. Непосредственность есть природное, сознание же есть возвышение над природой» (*Философия... 1976. 1: 411*). В том же смысле может быть понят и следующий пассаж: «Человек, сказано, был в состоянии *невинности* — это вообще состояние естественного сознания, оно должно быть снято, как только возникает сознание духа» (*Философия... 1977. 2: 108*).

Нечеткое противопоставление «сознания» и «духа» (или «работы духа», — там же: 201) позволяет считать первое просто синонимом человеческого разума (и мышления), а *дух* соотносить с этим последним в его «космической» значимости. Так, отмечая «враждебность между религией и философией», которую Гегель пытается смягчить, определяя последнюю как то же

«служение богу»<sup>133</sup>, но совершаемое «собственным методом» философии (*Философия...* 1976. 1: 220), он ссылается на отцов церкви, «...религиозность которых носит по существу спекулятивный характер, поскольку они исходили из предпосылки, что теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием» (там же).

Однако, повторю, в диалектической логике Гегеля нет однозначно определяемых понятий. Их осмысление подчинено движениям мысли, постигающей содержание понятия в его изменчивых отношениях с содержимым вещи.

Действительно, *сознание*, в отличие от *духа*, чаще обретает у Гегеля человеческий «облик», определяется как «*для-себя-бытие самосознания, конечный дух*», изначальное «“я” вообще» (там же: 261). В этом отношении оно отличается от более развитого состояния — *самосознания духа*, как следует, например, из трактовки отношения между свободой воли и концепцией добра и зла: «В этом самосознании и в самом его внутреннем движении выступает *конечность*, и к этому самосознанию относится также *противоречие* с самим собой. Таким образом, в самосознании заключена помета, в нем выявляет себя зло, и это зло есть *зло воли* <...> Зло не есть целое субъекта; последний обладает также тем *единством с самим собой*, которое составляет *позитивную* сторону (бытие в добре) и *абсолютность, бесконечность самосознания*. Существенный момент обособленности и заключается в том, что “я” может абстрагироваться от всего непосредственного, всего внешнего <...> тем самым присоединяется другое определение, а именно что самосознание духа есть *вечный, абсолютный момент вечной жизни*, куда оно уйдет, возвысившись над временем, этой абстрактностью изменения, и над реальностью изменения, над раздвоенностью, в том случае, если оно будет взято в *единстве* и в *примирении*, которые *предполагаются* от века существующими в предмете сознания» (там же: 261–262).

В связи с исходной формой явления сознание «...являет себя в этой точке зрения *в отношении*, *разрабатывает* и *развивает формы* этого отношения до той поры, пока *внутренняя* необходимость понятия сама не получила своего развития и завершения в самом понятии»

<sup>133</sup> В примечании к цитируемому изданию отмечена связь этого понятия, использованного Гегелем и в «Философской пропедевтике» (1808–1811), с интроспективными течениями немецкой религиозной мысли XVIII в., где оно было углублено до степени некоего внутреннего ритуала индивидуальной души (*Философия...* 1977. 2: 509).

(там же: 293). Причем, «сознание не исчерпывается тем, что у нас есть предмет и представление о нем, но для сознания необходимо, чтобы данное содержание действительно было, а не только существовало в представлении» (там же).

Иначе говоря, «содержание» (т. е. содержание понятия) можно интерпретировать как отношение действительно сущего (предмета, в смысле вещи самой по себе) и представляемого — предмета мысли, что и характеризует *сознание* исчерпывающим образом, тут же обращая его в *самосознание*<sup>134</sup>.

Сознательный индивид — личность — понимается в целостности чувственного и рефлексивного начал в качестве *определенного самосознания*: «Однако “я” — не только это сердце и эта душа или эта благожелательная рефлексия <...> во мне содержатся и иные, более высокие потребности. “Я” определено также и конкретно, совершенно *простым* и *всеобщим* способом, так что моя определенность есть *чистая простая определенность*. Другими словами, “я” есть абсолютно конкретное “я”, себя в себе определяющее мышление, “я” есть как понятие» (там же: 323–324).

И ниже: «Какое бы дальнейшее содержание, относящееся к воле или интеллекту, я ни обнаружил в разумном, субстанциальным всегда остается одно — необходимость того, чтобы “я” знало содержание как обоснованное в самом себе, чтобы “я” имело в нем сознание понятия, т. е. не только уверенность, достоверность с другими, утвержденными в качестве истин положениями, которым я подчиняю его, но чтобы “я” в этом содержании обрело истину в *качестве истины*, в *форме истины* — в форме абсолютно *конкретного*, полностью и совершенно гармоничного в себе» (там же: 324).

Обсуждая реализацию понятия в деятельности духа и как его состояние, Гегель эксплицитно, с некоторыми оговорками, уравнивает с этим состоянием человека: «Человек есть в своей сущности *дух*; но дух есть не непосредственно, его сущность состоит в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, вызволить себя из своей погруженности в природу, *разъединиться с природой* и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со *своей сущностью*, со *своей истиной*» (там же: 421; ср. 3.5).

---

<sup>134</sup> При этом одно и другое отнюдь не противопоставлены, ср.: «Будучи в своем явлении таким, каков он есть в себе, бог есть в себе и для себя; к его явлению относится, следовательно, сознание и по существу самосознание, ибо всякое сознание есть самосознание» (*Философия*... 1976. 1: 371).

По-своему индивидуализирована и природная сторона духовного: «*Единство человека с природой* — излюбленная звучная фраза<sup>135</sup>; при правильном понимании она должна означать единство человека с его природой. Однако истинная его природа есть свобода, *свободная духовность*, мыслящее знание в-себе-и-для-себя-всеобщего, и в таком определении это единство уже не есть непосредственное единство» (там же: 424). Иначе говоря, мыслимый в своем единстве с природой человек в то же время «освобождается» и возвышается над ней *своей природой*, но лишь в силу присущего ему сознания.

**4.5. «Лекции о доказательстве бытия бога»** в редакционной вставке (студенческая запись 1831 г.) содержат определение: «Сознание конечного духа — это конечное бытие, материал, в котором реализуется понятие бога <...> У нас тут конкретное представление о боге как духе: понятие духа — сущее в себе и для себя, понятие, знание; это бесконечное понятие есть негативная сопряженность с самой собой...» (*Философия...1977. 2: 494*).

Показателен отзыв Гете о предмете этих лекций — в передаче И. П. Эккермана (запись от 1 сентября 1829 г.): «Я рассказал Гете об одном приезде, который недавно прослушал курс лекций Гегеля о доказательстве бытия божия <...>

— Период сомнений, — сказал он, — миновал. Нынче никто не ставит под сомнение ни себя, ни бога, к тому же понятия бог, бессмертие, суть нашей души и ее связь с телом — это вечные проблемы и разрешить их никакие философы нам не помогут <...> Кант бесспорно оказал нам великую услугу, проведя границу, дальше которой человеческий дух проникнуть не способен, и оставив в покое неразрешимые проблемы <...> природе не обойтись без того, что понимают под энтелехией. Но бессмертны мы не в равной мере, и для того, чтобы в грядущем проявить себя как великую энтелехию, надо ею быть» (*Эккерман 1988: 323*).

Сопряженное с энергией (*ἐνέργεια* «действие, действительность») понятие энтелехия (*ἐντελέχεια* — по сути «осуществленность»), восходящее к Аристотелю<sup>136</sup>, упомянуто Гете не

<sup>135</sup> Возможно, это — реплика в сторону руссоистского «естественного человека». В этом, как и в случае ограничения роли чувственных «образов» в духовной эволюции, Гегель оказывается более последовательным рационалистом, чем философы века Просвещения.

<sup>136</sup> Ср.: «А имя *energeia*, связываемое с *entelecheia*, перешло и на другое больше всего от движений: ведь за деятельность больше всего

случайно. Оно было возрождено в монадологии Лейбница, связано с понятиями души, а также знания и, несомненно стоит за движениями гегелевского духа, а скорее всего, независимо от него было адаптировано также гумбольдтовской антропологией и концепцией языка<sup>137</sup>.

**4.6. «Лекции по эстетике»** содержат определение *сознательного* — «души», одновременно как бытия для себя и для других: «душа животного не является *для самой себя* этим идеальным духовным единством; если бы она существовала *для себя*, она *проявлялась бы* в этом бытии-для-себя также и для других» (*Эстетика* 1968. 1: 142). И несколько ниже: «Сознательное же “я” представляет само *для себя* это единство (реальности телесной и души, — Н. С.), стороны которого в равной степени носят идеальный, духовный характер. В качестве такого сознательного единства “я” проявляется и для других» (там же).

Замечу, что Гегель остается в согласии с индивидуализирующим духом времени, и речь не идет здесь о цельности индивидуально-социальной природы сознания, но лишь о проявлении «сознательного “я”», все же в своей индивидуальности не противостоящего резко другим «конечным» проявлениям духа. «Бытие-для-себя» предстает у Гегеля как сознательное, что видно из критики Платона, который «...был первым, выдвинувшим идею как единственно истинное и всеобщее начало, и притом как внутри себя конкретное начало. Однако сама платоновская идея еще не является истинно конкретной, ибо Платон признает истинной идею, постигнутую лишь в ее *понятии* и ее *всеобщности* <...> Идея должна стать действительностью, и она впервые становится таковой благодаря действительной субъективности, которая в самой себе соответствует понятию и ее идеальному, духовному для-себя-бытию. Например, род впервые действителен лишь как свободный конкретный индивид, *жизнь* существует лишь как *единичное живое существо*, *добро* осуществляется *отдельными* людьми, и всякая истина существует лишь как

---

принимают движение. Поэтому-то несуществующему и не приписывают движения, а приписывают ему другое, например, что несуществующее есть мыслимое или желанное...» («Метафизика», 1047a 30–34; см.: *Аристотель* 1976. 1: 238 — пер. А. В. Кубицкого, сверен М. И. Иткиным).

<sup>137</sup> См. предисловие Г. В. Рамишвили в кн.: *Гумбольдт* 1984, в частности, см. с. 24–27 и сл.



знающее сознание, как для себя *суций дух*. Истинна и действительна лишь конкретная единичность, а не абстрактная всеобщность и особенность» (*Эстетика* 1968. 1: 152–153).

Небезызвестная оценка Гегеля в качестве представителя немецкого классического идеализма в его «абсолютном» (объективном) варианте имплицитно подразумевает пресловутое переакцентирование примата «духа» или «материи», на диалектическом единстве, но и различии каковых чуть ли не впервые настаивает гегелевская мысль. Можно попытаться представить реакцию современников на эту философскую позицию.

Четверг, 18 октября 1827 г. Вечером в небольшом обществе за чайным столом, созванном Гете в честь Гегеля, речь зашла о сущности диалектики: «Собственно *диалектика*, — сказал Гегель, — не что иное, как упорядоченный, методически разработанный дух противоречия, присущий любому человеку, и в то же время великий дар, поскольку он дает возможность истинное отличать от ложного.

— К сожалению, — заметил Гете, — эти умственные выверты нередко используются для того, чтобы ложное выдать за истинное, а истинное за ложное.

— Бывает и так, — согласился Гегель, — но только с людьми умственно повредившимися.

— Вот я превыше всего и ставлю изучение природы; оно не допускает такого болезненного явления, ибо тут мы имеем дело с истинным и бесконечным...» (*Эккерман* 1988: 547).

Гегель духовное и природное полагал одинаково истинными при несомненном доминировании первого в качестве определяющего начала всех явлений предметного мира, обретающих свою сущностную истинность только в движениях человеческой мысли — в сфере сознания.

### **ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ (смысл, значение, понятие)**

Можно увязывать «историцистский эссенциализм» Гегеля с национализмом, марксизмом, тоталитаризмом, объявлять его апологетом прусского абсолютизма и обличать в «отсутствии мысли» как «глупого, скучного, противного, безграмотного шарлатана, который достиг вершин наглости в наскребании и преподнесении безумнейшей мистифицирующей чепухи» (отзыв А. Шопенгауэра, см.:

Поппер 1992: 42 и сл.). Но если «Гегель преподносит нам апологию Бога, а заодно и Пруссии» (там же: 61), не удивительна ли его убежденность в том, «что мысли суть не только наши мысли, но и одно- временно в себе вещей и предметного вообще» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 156). При этом сознание дистанцировано им от исходной формы явления только своим отношением к нему. Сознание лишь «развивает формы этого отношения до той поры, пока внутренняя необходимость понятия сама не получила своего развития и завершения в самом понятии» (*Философия...* 1976. 1: 293).

Признание несомненной объективности предмета мысли<sup>138</sup>, но и автономности в сознании «высшей формы мышления» — далеко не тривиально. Как понятие соотносится при таком условии с реальным предметом (вещью), можно судить по доводу, выдвинутому Гегелем в защиту Канта от упрека, «что он вносит в язык путаницу», отрицая объективность «определений мышления» и называя мыслимое объективным: «Этот упрек, однако, очень несправедлив <...> Обыденному сознанию чувственно воспринимаемое, т. е. то, что стоит перед ним (например, это животное, эта звезда и т. д.) представляется существующим само по себе, самостоятельным; мысли же, наоборот, считаются несамостоятельными и зависимыми от другого. Но на самом деле воспринимаемое есть нечто подлинно самостоятельное и вторичное, а мысли, напротив, суть подлинно самостоятельное и первичное» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 155).

Подчеркнутое разумнее приписать не «примату духа», но сущностной определенности воспринятого и осознанного (поименованного), в отличие от неопределенного и непознанного.

И вряд ли беспристрастен Ф. Г. Юнгер, когда утверждает: «В учении Канта о чистых понятиях единство слова, понятия, вещи нарушено, ибо в нем изолировано наглядное представление<sup>139</sup> <...> Гегелевское понятие травмирует язык иным образом, бесцеремонно делая его средством, которому придается значение нереальности...» (*Юнгер* 2005: 6). Пафос Юнгера — это бунт творческого «Я» против автоматизма и механицизма: «диалектика и механика взаимообусловлены», «сегодня они сцеплены друг с другом так же, как сцеплены

---

<sup>138</sup> Напомню, что Гегель уступает первенство этого открытия Канту: «Кант назвал мыслительное (всеобщее и необходимое) *объективным* и сделал это с полным правом» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 155).

<sup>139</sup> Я бы сказал, изолирована *трансцендентная* вещь: «наглядное представление» равнозначно определенности вещи.

организация труда и техническая аппаратура» (там же: 140); «У Гегеля механизм относится к сфере понятия (действительно, Гегель акцентирует его *движение*. — *Н. С.*); «его истина заключается в отношении к цели, и механизм можно обнаружить и в области духовного» (там же); «повторяющееся монотонное опосредствование (а любое явление опосредуется в качестве предмета мысли. — *Н. С.*) содержит в себе определенный автоматизм» (там же: 141).

Юнгеровский бунт подчинен своей цели, направлен против «сокращенной диалектики» (там же: 142), «умственных вывертов», настораживавших и Гете. Если пытаться соотнести продуманный Гегелем онтический *генезис понятия* с лингвистическими (и обыденными) представлениями о слове, то следует осознать, хотя бы в общем виде, роль этого «сигнала сигналов» в *антропосоциогенезе* — в становлении сознания (и языка).

Сознание в психологии понимается (хотя не единодушно) как специфически человеческое и качественно новое состояние высшей нервной деятельности (психической). В эволюции «интеллекта» (нервной системы) таковая начинается вместе с переходом от сугубо рефлекторных реакций низших организмов к оперированию первыми сигналами — образами, определяющими поведение высших животных, отчасти целенаправленное, относительно «разумное», хотя и не сознательное (по определению этого понятия). Как *высшая форма психической деятельности* сознание охватывает имманентно присущие ему язык и мышление в их целостности, что и подразумевает в конечном счете понятие *речевое мышление* — это его (сознания) конституирующее начало и неотъемлемое качество.

Проблема соотношения языка и мышления обретает более четкие контуры только при подключении к ней теории знака и значения. При этом целесообразно акцентировать не столько принцип *произвольности лингвистического знака*, отражающий сугубо внешние отношения между означающим (формой знака) и означаемым (его «содержанием», т. е. значимостью знака), сколько их неразрывное психическое единство, что и было отмечено Ф. де Соссюром. Это присущее лингвистическому знаку внутреннее единство, если учитывать, к тому же, подвижные отношения между его сенсомоторной подоплекой и обобщающими «схемами интеллекта», правильнее было бы именовать категориальностью. Шире, речь может идти о *категориальности специфических сигналов высшей нервной деятельности*

(первосигнальных образов, особенно подкрепляющих условные рефлексы, и вторых сигналов — речевых) в отличие от сугубо рефлекторных (безусловных) сигналов низшей нервной деятельности.

Эволюция нервно-психических сигналов от простых рефлексов и более опосредованных образов до обобщающего «сигнала сигналов» — словесного знака, извне предстает как освобождение последнего от своей сенсомоторной подоплеки, как отдаление слова (и его значения) от чувственного образа. Тем более что язык не является генетически наследуемым<sup>140</sup>, это — культурное приобретение, индивидуально-социальное образование, формирующееся пожизненно. С упрочением слова завершается длительная предыстория человеческого вида и становление сознания, чья эволюция отныне сопряжена с культурным прогрессом и целенаправленным развитием «техники» языка, затрагивающим как «внутренние», так и «внешние» его формы и структуры, действительно, в биологической истории человеческого вида надстроенные над сенсомоторным восприятием.

Решающим моментом антропосоциогенеза оказывается не само по себе появление *человека разумного*, но перенос акцента с биологической составляющей истории человечества на культурно-социальные факторы, формирующие личность. Становление человека осуществляется непрерывно в процессе и в меру освоения им языка, охватывающего и конституирующего культуру, в том числе деятельность мысли, направленную на познание фундаментальных явлений бытия. В конечном итоге законы отражения обусловили и появление организмов, и их видовое разнообразие, и формирование сознания, которое в чистом виде, т. е. на высшем уровне философской рефлексии, вслед за Гегелем, можно приравнять к работе «единого живого духа, мыслящей природы», осознающего «*что он есть*» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 99, см. раздел 4.3).

Атрибут *языковой* (лингвистический), как и *словесный*, неизбежно придает *знаку* статус психического явления, если только не замыкаться на его акцидентальной форме (звуковой, икони-

---

<sup>140</sup> Наследуется его материальный субстрат — структуры мозга, подготовленного для усвоения языка.

ческой, тактильной). Ч. С. Пирс вряд ли случайно отошел от принятой было им дефиниции: «Знак стоит вместо чего-либо...» (см.: *CP 2*: № 228; ср. далее в очерке о Пирсе раздел 3.8). Подобные формулировки (вплоть до «вещи, стоящей вместо другой вещи») стали привычными (ср.: *Сухачев 2007*: 270 и сл.). Пирс все-таки ограничил свое определение: «...вместо чего-либо, своего объекта», — уточнение, возвращающее знаку его сигнальную функцию. Словесный знак означает только *свой* объект. Всё, что не отвечает этому психическому качеству языкового знака — его органической связи с предметом мысли, может стоять вместо чего угодно, в том числе в роли естественной приметы — признака чего-либо, или конвенционального знака (не языкового, либо вторичного характера по отношению к естественному языку — математические и логические символы, например).

Ф. де Соссюр назвал *языковым знаком* «двустороннюю психическую сущность», связующую *понятие* и *акустический образ*. Во избежание двусмысленности он переименовал их как *означающее* и *означаемое*, а произвольность связи между одним и другим приписал знаку в целом, что вызвало еще не закрытую дискуссию между противниками и сторонниками конвенционализма, а также между ними и теми, кто верит в мотивированность знака «с точки зрения ономактопозитической, эстетической, духовной и т. д.» (см.: *Соссюр 1999*: 68–71 и 344–348 — комментарии Т. Де Мауро, прим. 136–138)<sup>141</sup>. Приступая к объяснению природы знака, де Соссюр отвергает понимание языка как номенклатуры, «перечня названий, соответствующих каждой определенной вещи», что предполагает «наличие уже готовых понятий, предшествующих словам» (там же: 68)<sup>142</sup>. По его убе-

<sup>141</sup> Второй принцип, выдвинутый де Соссюром в связи с дефиницией знака — «линейный характер означающего» (*Соссюр 1999*: 72–73), убеждает Т. Де Мауро, что *означающее* относится не к «образу» (image) в обыденном смысле, а к «фигуре» (figure), классу возможных конфигураций звуковой субстанции на уровне слов в синтагме, не подразумевая при этом последовательностей «наименьших неделимых единиц» уровня фонем (там же: 351, прим. 145).

<sup>142</sup> Ср. комментарий Т. Де Мауро, отмечающего направленность сосюрской позиции против аристотелевской концепции происхожде-

ждению: «Предустановленных понятий нет, равным образом как нет никаких различий до появления языка» (там же: 112). Эта констатация верна лишь отчасти, если иметь в виду отрефлексированные, т. е. строгие различия понятийного уровня, но не контрастные различия, на которые опирается, например, узнавание сенсомоторных образов, в том числе звукового облика слов, что позволяет считать и первые и вторые категориальными образованиями.

Категориальность (при греч. *катήγορία* «высказывание, обвинение; признак») определяет и образ как «признак», и слово как «языковой знак» в качестве узнаваемых психических сигналов, сформировавшихся в итоге длительной эволюции нервной системы<sup>143</sup>. В силу так называемого психологического парадокса, согласно которому структура сигнального кода изоморфна состояниям своего источника (объекта), а не воспринимающего его организма (субъекта), понимание языка, т. е. знание традиционных осмыслений слова означает, прежде всего, *узнавание реальных качеств объекта* (см. далее в очерке о Хайдеггере раздел 7.1).

Уже применительно к первосигнальному образу категориальность равнозначна его узнаваемости не столько непосредственно, сколько в качестве отвлеченного *признака*, ассоциируемого с объектом, пробуждающим внимание<sup>144</sup>. Будучи «избирательной умственной ориентацией» внимание предполагает торможение конкурирующих деятельностей, или — в терминах теории информации — операцию *выбора* (см.: *Блок* 1970: 123–124). Тем самым объект опосредуется уже на уровне «чувствен-

---

нии языка и рассматривающего последующие ее преломления в лингвистике и философии языка (там же: с. 339–342, прим. 129).

<sup>143</sup> «Интеллектуальную историю» человека разумного в некотором отвлечении, но не в отрыве от «происхождения видов» и в тесной связи с общей теорией информации рассматривает В. И. Симаков. Его исследование не лишено языковых ляпсусов и спорных дефиниций, но это — честное продумывание морфологических оснований и теоретического обоснования эволюции нервной системы (см.: *Симаков* 2002).

<sup>144</sup> Образ удовлетворяет пониманию *категоризации* как абстрагирования памятью «некоторых общих характерных особенностей ряда непосредственных переживаний» (*Грановская, Березная* 1974: 55).

ного» восприятия: сенсомоторный образ вовлекается в деятельность, аффективным мотивом которой остается сам воспринимаемый объект.

Ошибки в опознавании «чувственных образов», разумеется, нередки, хотя бы потому, что они, как правило, реализуют универсальный принцип восприятия «часть вместо целого». Но первые сигналы (образы) не способствуют игре воображения, действенной в сфере сознания. Только разбудивший сознание словесный знак способен порождать иллюзорные сущности, свободно сопрягающие «чистые» представления, порождаемые сенсомоторными ощущениями, однако, в качестве предмета мысли от них уже отстраненные, коль скоро слово, хотя бы на правах условного сигнала, провоцирует те же «впечатления», что и реальный предмет.

Наращение значимости внешних сигналов для внутреннего состояния организма предопределило его эволюцию в сторону усложнения нервной системы, адаптирующей особи к восприятию все более емкой и разносторонней информации об окружающей среде, благоприятствующей данному биологическому виду или его элиминирующей. Параллельно с увеличением информации возникали новые «структуры интеллекта», интегрирующие множество внешних сигналов и реструктурирующие их, что спонтанно инициировало морфологические изменения нервной системы и организма в целом. Будь эта естественная связь организма и среды неадекватной, эволюция не состоялась бы.

Противопоставление «субъективного» сознания «объективной» природе так или иначе исходит из механистических представлений о прямой *зеркальности* восприятия последней разумом. Неявным их катализатором стала дилемма *свободы* и *необходимости*, преломленная через призму эгоцентрического сознания как волевого начала, противостоящего ограничениям социальных императивов, якобы сдерживающих свободное волеизъявление личности. Это одна из иллюзий сознания, остро переживаемых в моменты социальных потрясений, нарушающих спокойный «прогресс» разума. Такому *внешнему* прогрессу Гегель, переживший очарование Великой французской революции

и разочарование в ее идеалы, противопоставил философию духа в его абсолютной *внутренней* свободе<sup>145</sup>.

Уже на подходе к классификации явлений научная рефлексия оказывается перед выбором между *детерминистскими* (строго ограниченными — замкнутыми и стабильными) и *недетерминистскими* (неограниченными — открытыми и подвижными) моделями их описания и осмысления природы вещей в их качественной определенности. Предпочтение той или иной модели оказывается ключевым для ориентации в исследуемом круге проблем — корректной их постановки, организующей саму исследовательскую интенцию таким образом, что внимание концентрируется на статичных моментах предстоящего ему явления, или же на его динамике.

Между тем в ушедшем столетии некоторые направления философской, а вслед за ней и лингвистической мысли, особенно в своих структуралистских и семиотических построениях, сделала еще один шаг в сторону окончательного «освобождения» речемыслительного начала сознания (и культуры) от каких бы то ни было природных обусловленностей. Я имею в виду подтекст, например, такого утверждения: «...она (единица языка) получает значения из внесистемного мира» (Соломоник 1995: 133). Очень условно можно еще допустить предполагаемую подобным определением автономность сугубо формального анализа языковых единиц плана выражения — пустых форм, от плана содержания. Но будь мир, и впрямь, «внесистемным», вряд ли была бы возможной какая бы то ни было сознательная деятельность, а тем более оперирование субъективным и объективным содержанием понятий (и словесных знаков). Хаос не порождает

---

<sup>145</sup> Ср. вступительную речь к берлинскому курсу лекций, произнесенную Гегелем 22 октября 1818 г.: «...совсем недавно бедствия нашего времени <...> в такой степени заполнили собой помыслы и силы всех сословий, требовали такого полного применения всех возможных средств, что внутренняя жизнь духа была лишена необходимого ей покоя» (*Политические произведения* 1978: 368 — пер. М. И. Левиной; ср.: *Энциклопедия...* 1975. Т. 1: 79–83 — пер. Б. Столпнера). Нельзя не признать, что возведенная в социальный принцип «борьба за существование» (метафорически использованная Дарвином в «Происхождении видов») по своей жесткости намного превосходит законы естественного отбора.



ничего, если только не считать это слово синонимом непознанной части Космоса, несоизмеримой, в сравнении со скромными познаниями человечества. Все значимые единицы языка лишь отображают *системный* мир, реально означивая только познанные его явления, наряду с внесистемными эпифеноменами, порождаемыми человеческой фантазией, произвольно оперирующей знаками вещей и отношениями между ними.

Символическая деятельность, по антропологическим оценкам, начинает проявляться как минимум 200—250 тыс. лет тому назад, охватывая неандертальскую фазу в эволюции палеоантропов, если не непосредственно, то типологически<sup>146</sup>. И можно предположить, что зарождение языка (речевого мышления), изначально предопределяло, по принципу обратной связи, общее направление морфологических изменений человеческого вида (через механизмы перестройки нервно-психической деятельности). Как одно из «орудий» антропосоциогенеза символическая деятельность воздействовала на биологическую эволюцию палеоантропов параллельно и наряду с их сугубо орудийной деятельностью. Материальная и духовная составляющие культуры изначально неотделимы друг от друга. Неоантроп, человек современного вида, появляется с «готовым» языком, а значит и с вполне сформировавшимся «генетическим субстратом» сознания, предопределяющим «врожденную способность» людей к усвоению языка, хотя их мышление долго оставалось по преимуществу прагматически ориентированным, т. е. ситуативно обусловленным.

На протяжении верхнего палеолита (уходящего, как минимум, на глубину 35—40 или 60 тыс. лет) и неолитического периода «доистории» (прослеживающегося не глубже 9—10 тыс. лет тому назад) сознание эволюционировало лишь в меру перестройки «схем интеллекта» (в смысле Ж. Пиаже), не затрагивая морфологических особенностей неоантропа. Во многом это — период накопления опытного знания («чувственных» представлений), опирающегося на постепенный перенос в результате настойчивых проб и ошибок уже усвоенных навыков орудийной

---

<sup>146</sup> С учетом разброса мнений о месте неандертальцев на генеалогическом древе человека. Наиболее содержательный анализ современных гипотез глоттогенеза см. в: *Козинцев 2004*; ср.: *Бурлак 2007*.

деятельности (включая деятельность со словесными знаками) на все более новые ее виды. Речевое мышление, окончательно сформировавшееся вместе со своим психофизиологическим субстратом только у неантропа, и может быть охарактеризовано как *момент появления сознания* (его проявления вовне). Упрочившийся язык открывает новую фазу культурной эволюции человеческого вида, начало которой гипотетически совпадает на хронологической шкале «доистории» с нижней границей верхнего палеолита, когда археологически засвидетельствовано появление современного человека. Иначе говоря, основным итогом биологической эволюции вида *homo sapiens* стала обусловленная его морфологическими особенностями возможность наследования «готового» языка, отображающего состояние культурной традиции.

Противоположный предел видоизменений человека и человеческого языка в социальном времени остается открытым. Явное ускорение длительной эволюции самого сознания намечается только в неолите, особенно при переходе от неолита к энеолиту (на грани 4—3 тыс. до н. э.). Революционный «скачок» представляет собой *момент пробуждения самосознания* как личностного начала и нового состояния «мыслящего духа». С этого времени нарастает рефлексия над языком, сопряженная с натурфилософской рефлексией, появляется письменность (сначала логографическая) и, по-видимому, только к данному и последующему периодам можно приурочить становление *понятия* и постепенное его упрочение в качестве основной (и «высшей») формы вербализованного или логико-дискурсивного типа мышления (ср.: Сухачев 1997: 16–19, 67–69).

В сфере сознания, интегрирующего все формы целенаправленной человеческой деятельности (в том числе пережиточные «схемы» мышления), опосредуются как субъективные, так и объективные (интерсубъективные или социальные) факторы, которые влияют на изменение сложившихся языковых и культурных традиций. В этом смысле язык представляет собой индивидуально-социальное образование, и обе составляющие этого определения неразрывны, как подчеркивал Ф. де Соссюр. Столь же неразрывно содержательное двуединство «речи-мысли» в сфере сознания, хотя речевая деятельность и мыслительная со временем обретают относительную самостоятель-

ность. На состояние сознания в новое время, особенно начиная с упрочения научной рефлексии на протяжении последних четырех столетий, сказалась, прежде всего, демократизация знаний, тесно связанная с распространением грамотности и доступностью образования. Генетически наследуется, как было отмечено, лишь морфологическая организация высшей нервной системы человека разумного — потенциальная возможность формирования личности и проявления сознания, а именно: предрасположенность к усвоению «готового» языка. Само сознание формируется и развивается уже в силу воздействия культурной традиции и только посредством научения языку в любой его форме (вплоть до тактильной для слепоглухонемых детей).

Онтологически *речевой знак* (второй сигнал высшей нервной деятельности) обусловлен закономерностями *отражения* в самом широком его понимании. Как уже отмечалось, не только речевые сигналы, но и сенсомоторная их подоплека — первые сигналы высшей нервной деятельности или *образы* (в психофизиологической значимости понятия) могут быть охарактеризованы как категориальные. Субъективно это качество словесного знака подкреплено соответствующими сенсомоторными впечатлениями, определяющими как безусловные, так и условные поведенческие реакции организма — его состояние<sup>147</sup>. Такого рода сигнал — категориальный — в силу своей опосредованности соответствующими «структурами интеллекта» не детерминирует строго однозначной ответной реакции, т. е. он допускает некоторую свободу действий — перебор возможных «решений», что предполагает определенное дистанцирование соответствующего «чувственного» впечатления в восприятии, а значит его обработку и оценку, пусть вначале и не осмысленную, «подсознательную», в качестве отвлеченного от своей сенсомоторной подоплеки «чистого» знака.

По-видимому, «пропасть», пролегающая между первыми и вторыми сигналами высшей нервной деятельности (психической

---

<sup>147</sup> Я не затрагиваю, например, понимания категориальности в таксономии, т. е. в ее связи с операциями сравнения, отождествления и классификации предметных множеств. Не рассматриваются мной также лингвистические осмысления этого понятия, имеющие свою специфику (ср.: *Бондарко* 1978).

как таковой)<sup>148</sup>, соразмерна масштабу названной дистанции. Применительно к высшей форме психического (сознанию) существенно, что «категоризация и осмысление составляют единое целое, в котором они могут быть выделены в качестве особых моментов с точки зрения их функций в деятельности» (Михайлов 1992: 97).

Категориальность сигналов, специфических для высшей нервной деятельности, предполагает некоторое «оценочное» их восприятие уже на уровне мышления животных — сочетание, отнюдь не метафорическое. Имея в виду, допустим, определение Ж. Пиаже: «Именно отношение “средство × цель” характеризует интеллектуальные действия» (Пиаже 1969: 145), — нельзя отрицать, что на основе первосигнальных впечатлений (образов), «значение» которых усваивается каждой особью буквально «на собственной шкуре», у высших животных формируется целесообразное поведение. Конечно, этот элементарный «интеллект» ограничен биологическими потребностями, которые и составляют значение первых сигналов, и этот скромный «инвентарь образов» каждый раз накапливается с минимальными вариациями практически от нуля. Только второсигнальные образования (речевые) приоткрывают возможность устойчивого накопления информации от поколения к поколению.

Итак, «субъективно» за категориальностью вторых сигналов (словесных знаков) стоит *целенаправленная* деятельность человеческих предков, которая объективно была обусловлена необходимостью выживания. По-видимому, именно эта *содержательная* сторона сопутствовавших сенсомоторным образам сигналов, так или иначе значимых для организма, детерминировала антропосоциогенез, инициировав морфологические изменения нервной системы и последующую эволюцию сознания по мере продвижения психики от первосигнальных своих форм через словесные знаки к гегелевской «высшей форме мышления» — к *понятию*. Момент становления этой сугубо мыслительной фор-

---

<sup>148</sup> Напомню, что между первыми и вторыми сигналами располагается так называемый *условный рефлекс*, по внешним признакам, вроде бы, устраняющий в условиях эксперимента «дистанцию» между ответной реакцией и соответствующим сигналом, который по существу опосредует «чувственный образ» в качестве его практически однозначного субститута — это почти знаковая функция.

мы вряд ли намного опережает появление древнейших письменностей.

В контексте антропосоциогенеза «чувственный образ» (первый сигнал) и опиравшийся на него речевой знак (второй сигнал) в некотором отношении оказываются однотипными, будучи в равной мере *категориальными*, т. е. обобщающими сигналами, хотя это не означает, что их обобщающая сила сопоставима<sup>149</sup>. Категориальность, будучи общим свойством первосигнальных и второсигнальных механизмов регуляции поведения особи и вида, по-видимому, предопределила переход от аффективного «языка животных» к целенаправленному оперированию знаками человеческого языка (речевыми сигналами), а рудиментарной «переходной формой» между ними и образами, скорее всего, являются условные сигналы, провоцирующие установочную реакцию.

Изложенное означает, что первосигнальный образ и онтически, и генетически (в эволюционном смысле этого термина) может рассматриваться как сенсомоторная подоплека слова. Шире речь должна идти об интеграции в структуре сознания субстратных для речевых сигналов механизмов *низшей* и *высшей* нервной деятельности. Переход к оперированию речевыми сигналами акцентирует присущую уже *образу* возможность отвлечения, а значит, элементарного перебора или *оценки* значимых и незначимых сигналов. Поэтому, в отличие от сугубо рефлекторных сигналов низшей нервной деятельности, не предполагающих такой «оценки», категориальность сигналов высшей нервной деятельности может рассматриваться как *принцип членораздельности*.

Эволюция сознания обнаруживает свои закономерности, связанные на этом уровне психической деятельности, на котором речевой сигнал (слово) становится доминирующим, с перестройкой в структуре сознания отношений между субъективной

---

<sup>149</sup> Образы «предметов» воспринимаются в пределах пороговых возможностей органов чувств и вычлняются на фоне нейтральных «шумов» в силу своей значимости для выживания особей данного вида. Поисковая реакция, свойственная высшим животным, по существу ведет к пожизненному закреплению благоприятных и неблагоприятных «чувственных» сигналов высшей нервной деятельности, регулирующих их «разумное» поведение.

значимостью словесных знаков или *личностных смыслов* и их интерсубъективными *значениями*, коррелирующими с понятием и по существу представляющими собой социализованные носителями данного языка смыслы слова (см.: *Леонтьев* 1981: 296–345).

В рассуждениях о представлении и понятии важным моментом является атрибут *внутренний*, предцизируемый Гегелем и *представлению* как «чувственному образу», по-преимуществу, и *предмету мысли* (понятию), а также стоящему за ним реальному *предмету* («в-себе вещей»). Кроме того, «внутренний» выступает как синоним *психического*, охватывающего три предыдущих концепта, из которых *образ* и *вещь* одновременно оказываются и внешними для сознания. (Отчасти таковой является также «звуковая» форма слова, рассматриваемая как бы в отрыве от его значимости.) Возникает напряжение между *внутренним* и *внешним* как в отношениях между тремя названными выше концептами, так и в связи с оценками модусов их объективности (истинности), когда — вопреки логике гегелевской философии «духа» — внутреннее полагают субъективным, а внешнее объективным.

Подобного рода постулаты, по сути опирающиеся на строго дизъюнктивную оппозицию *перцепции* и *апперцепции*<sup>150</sup>, порой усложнены столь же механистическим различием индивидуальной (собственно *субъективной*) и социальной (*интерсубъективной*) составляющих языка, в иной терминологии соответствующих *речевому мышлению* и *речевой деятельности*<sup>151</sup>. По словам В. А. Михайлова, источником такого заблуждения является смешение действия и его результата, «...связанное с реальным противоречием, с трудностью воспроизведения и сохранения в

---

<sup>150</sup> В нестрогом виде их можно различать, например, как динамику и статику (результат) единого процесса рефлексии, имея в виду сугубо аспектуальные его осмысления, а не качественные характеристики (содержательные). Последние сняты в структуре сознания уже на уровне интегрирующих нервно-психическую деятельность механизмов сенсомоторного восприятия — на уровне «языков мозга», если воспользоваться метафорой К. Прибрама.

<sup>151</sup> На самом деле *речевое мышление* отражает именно *типичное* или универсальное в языке, а *речевая деятельность* — *фенотипичные* (идиолектные и идиоэтнические) его проявления.

статической модели динамических свойств движения. Возможным способом разрешения указанного противоречия является трактовка компонентов системы не только и не столько как форм памяти (хотя это свойство в них присутствует), сколько как форм активности» (Михайлов 1992: 77). Далее он отмечает: «Психология рассматривает представление как одну из форм отражения, часто лишь в одном ряду с другими его формами. Но когда психологи обращаются к диалектике процесса мышления, они констатируют, что “представление, обобщаясь со словом, формирует понятие, причем слово выражает не только понятие, но и конкретное представление”»<sup>152</sup> (там же: 81). Исходя из принятого им понимания сознания как высшей формы мышления, Михайлов критикует допущение К. К. Платонова, что «смутно осознанное может и не быть вербализованным, являясь переходом к субъективному неосознанному и даже к физиологическому» (там же). Он настаивает на том, что «неосознанное» или «смутно осознанное» и может быть осознано только тогда, «когда становится предметом мысли, обозначается в качестве такового и “переводится” в вербальную форму репрезентации» (там же: 82). Понятие в целом разъясняется Михайловым «и как процесс экспликации чувственного образа, и как его результат» (там же: 89), а в качестве «способности и схемы воспроизведения в сознании образа объекта» понятие сопрягается им (вслед за Л. С. Выготским) с деятельностью: «Оно само является и формой, и целью, и средством деятельности и в качестве таковых возникает и функционирует в ней» (там же).

Я не останавливаюсь на терминологическом разбросе и операциональной значимости дефиниций смысл и значение (см. там же: 117–142). Достаточно иметь в виду, что в лингвистической литературе чаще всего они и не различаются, функционируя почти как полные синонимы, за исключением немногих контекстов (ср. сочетания «в каком смысле...» и т. п., но и «в каком значении...»)<sup>153</sup>. Психологи акцентируют аффективный лично-

<sup>152</sup> Со ссылкой на: Платонов К. К. Психологический словарь. М., 1984. — Цит. с. 99 и далее с. 17.

<sup>153</sup> В лексикографии, например, поскольку в процессе составления словарей осуществляется предварительная фиксация и анализ наиболее частотных (и типичных) словоупотреблений, разграничение рассматриваемых понятий не имеет практического смысла. С другой сто-

*стный смысл* как противопоставленный обобщенному интерсубъективному значению<sup>154</sup>; в логико-философском же аспекте обычно смысл рассматривается как *интенционал*, а значение как *экстенционал* или объем понятия (его содержания). В целом оба этих термина связаны в истории идей с проблемой имени (соответственно, лингвистического знака), общего или индивидуального (см.: Степанов 1985: 13–24).

Здесь необходимо подчеркнуть, что термины *интенционал* и *экстенционал* относятся именно к *предельно от-рефлексируемому значению* — понятию, и неправомерно при-сливать их к различению, например, сколь-либо актуализированного значения и обозначения «множества *всех потенциально возможных референтов* (здесь и далее в цитате выделено мной. — Н. С.), или иначе — *множества всех объектов*, для которых соответствующий предикат истинен» (Падучева 1984: 291). Другими словами, рассматриваемые термины непригодны для разграничения *индивидуального имени* (названия отдельного объекта) и *имени предметного класса* (множества объектов), элементом которого является соответствующий объект. Речь может идти лишь о разном осмыслении или различных определенностях данного понятия — одного и того же. Достаточно присмотреться к изменениям объема понятия *атом* — от «кирпичика» мироздания до корпускулярно-волновой теории, с одной стороны, или понятия *стол* как некоей площадки (рабочей, ландшафтной и т. п.), предмета мебели, набора сервированных блюд и др. Ни в первом, ни во втором случае предметный класс (а в случае со *столом* именуются разные классы) не дробится на свои составляющие: варьирует лишь модус его представления в качестве более или менее определенного предмета мысли. Причем этот модус никак

---

роны, хотя бы в контексте отношений темы и ремы, условно можно рассматривать *смысл* как *актуализованное значение*.

<sup>154</sup> Ср.: «Значение» есть устойчивая система обобщений, стоящая за словом, *одинаковая для всех людей*, причем эта система может иметь только разную глубину, разную обобщенность, разную широту охвата обозначаемых им предметом, но она обязательно сохраняет неизменное «ядро» — определенный набор связей <...> Под *смыслом*, в отличие от значения, мы понимаем *индивидуальное значение слова*, выделенное из этой объективной системы связей...» (Лурия 1998: 55).



не обусловлен степенью абстрактности или конкретности самого представления.

По сути обозначенная проблема отображает искажение перспективы восприятия слова при переходе от *реального предмета* (т. е. вещи), понимаемого в широком смысле (включая признаки, явления и отношения между вещами) к *предмету мысли* (представлению, понятию, идее), который в сфере сознания утрачивает свою чувственную осязаемость и сам по себе (будучи лишенным определенности своих отношений с действительностью) становится безразличным к таким логико-философским категориям, как общее и единичное (индивидуальное), часть и целое, субъективное и объективное, конкретное и абстрактное. Потому-то речевой сигнал (сигнал сигналов) и выступает в качестве истинной определенности предмета, т. е. объекта мысли, представляющего сознанию одновременно в своей реальной («объективной») и идеальной («субъективной») значимостях, коль скоро «подлинная, рефлексированная в самое себя и поэтому опосредствованная в себе *непосредственность* мышления (*априорное*) есть *всеобщность*» (*Энциклопедия...* 1974. 1: 97; ср. выше раздел 4.3). Правда, интуитивное обобщение в слове, и осознанное (отрефлексированное в виде понятия) «всеобщее» создает определенный континуум представлений предмета мысли в ее движениях от содержания к содержанию.

Характер соотношения «внутреннего» и «внешнего» в диалектической логике подразумевает снятие формального противоречия между движениями «духа» и его результатами в опосредуемых формах. *Понятие* явно остается для Гегеля такой «внутренней» и динамичной «опосредующей» формой, тогда как выражающий его «знак» (сосюрское «означающее») есть форма «внешняя» и статичная, «опосредованная». Поэтому, если принцип «произвольности языкового знака (“l' arbitraire du signe linguistique”»)» заставляет Соссюра приписывать различия исключительно знаковым конфигурациям, что в конечном итоге сводит означаемое («понятие») к функции означающего<sup>155</sup>, то

<sup>155</sup> Ср. введенное Л. Ельмслевым понятие *функтива* как «объекта, имеющего функцию к другим объектам», что в частности позволяет, по его мнению, снять двусмысленность «в употреблении слова **значение**, которое означает и процесс обозначения (*designation*) и обозна-

аналогичное гегелевское определение связи «между значением и его выражением» в качестве «совершенно произвольного соединения (eine ganz willkürliche Verknüpfung)» (*Эстетика* 1969. 2: 14; ср. выше раздел 2.4) дистанцирует внутреннее *понятие* от случайной для его сущностного содержания *внешней* формы. В «царстве понятия» любая форма есть только средство, но не цель.

Гегель сконцентрирован на анализе логических категорий и форм мышления, тогда как внимание Соссюра сосредоточено на языковой форме. Сходные дефиниции (с учетом специфики французских, немецких и русских словоупотреблений) не означают тождества стоящих за ними представлений. К тому же, необходимо считаться с тем, что отношения между чисто знаковым или *семиотическим* и сугубо мыслительным или *ноэтическим* началами, составляющими то неотъемлемое качество сознания, которое в этой его внутренней цельности может быть определено как *речевое мышление*, исторически подвижны (ср.: Сухачев 2007). Именно изменчивость названного содержательного отношения видоизменяет *структуру сознания* или его *состояния* и в истории культуры, и в индивидуальном развитии. В последнем случае следует также считаться с принципиальными отличиями становления речевого мышления в филогенезе от усвоения готовых языковых форм в онтогенезе: детская речь — очень условная аналогия к «происхождению языка». Правда, и в первом и во втором случае становление речи предполагает предварительное формирование соответствующих схем деятельности (т. е. ее интериоризации), но в остальном эти процессы — генезис человеческого языка и усвоение сложившейся языковой традиции — ничуть не сопоставимы.

Уже в силу того, что *понятие* предстает как сумма своих определенностей (предметных качеств), возможны разные модусы его представления. Органичная связь языка со всеми видами человеческой деятельности, во всем разнообразии ее мотивов и целей, усугубляет разброс допустимых осмыслений и обозначений предмета мысли (актуализируемых значений слова). Мотивация значения не всегда и не обязательно выявляет существенные признаки предмета (вещи) — она может реализовывать и

---

чаемое (designatum) (кстати, оно неясно также и в других отношениях)» (*Ельмслев* 1960: 294)

самые случайные признаки. Исчерпывающая инвентаризация всех потенциальных осмыслений словарных слов неосуществима. Речевая деятельность обращена не к знаковому инвентарю, а к стоящей за ним многоаспектной реальности, с которой Слово вступает в самые разнообразные отношения, плохо согласующиеся даже с, казалось бы, строгими исчислениями синтаксико-грамматических его функций.

Терминологическое различие смысла и значения намечается в психологии и логике в конце XIX в., а упрочилось только в XX в.<sup>156</sup> Словоупотребления *Sinn* «смысл, значение» и *Bedeutung* «значение, смысл» Гегель варьирует, разве что, стилистически употребляя также в логических коннотациях термины *Gehalt* «содержательность, содержание», *Inhalt* «содержание» и — более целенаправленно — *Begreifen* «постигать (в понятии)», связанное с *Begriff* «понятие». Если у него можно встретить, например, сочетание «субъективный смысл», оно следует его пониманию субъективной логики и не противопоставлено «значению», ср.: «...предикат, приписываемый субъекту, должен быть также и *присуц* ему, т. е. должен быть в себе и для себя тождественен с ним. Этим значением *приписывания субъективный смысл* акта суждения и безразличное внешнее пребывание субъекта и предиката вновь снимаются <...> В *грамматическом* смысле это субъективное отношение, при котором исходят из безразличной, внешней связи (*Äusserlichkeit*) субъекта и предиката, полностью сохраняет свою силу; ведь здесь внешне связывается не что иное как *слова*» (*Наука...* 1972. 3: 63).

Можно только заметить, что Гегель последовательно различает осмысления слова и понятия — элементов предложения и суждения: «...хотя *предложение* и имеет субъект и предикат в грамматическом смысле, но это еще не значит, что оно обязательно есть суждение. Для суждения требуется, чтобы предикат находился к субъекту в отношении определений понятия, следовательно, как некоторое всеобщее к некоторому особенному или единичному» (там же).

Логическую необходимость в разграничении смысла (*Sinn*) и значения (*Bedeutung*) Г. Фреге обосновывал различиями между *формой* (именем, словесным оборотом) и *содержанием* (обозначаемым), имея в виду под *смыслом* «конкретный способ за-

<sup>156</sup> Ср.: *Paulhan* 1886; *Фреге* 1994: 215–229 («О смысле и значении», 1892), *Выготский* 2001: 327–328 (со ссылкой на Ф. Полана).

дания обозначаемого» (Фреге 2000: 231). Позже он соотнесет оба термина с объемом понятия, поскольку при одинаковом обозначаемом истинность разных по форме высказываний не нарушается: например, «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда»<sup>157</sup> относятся к тому же понятию — планета Венера (там же: 247; см. также далее «Введение...» к очерку о Ч. С. Пирсе).

Когда их различают, термины *смысл* и *значение* обычно трактуют как *интенционал* (смысл) и *экстенционал понятия* (значение), соотнося их, соответственно, с его *содержанием* и *объемом*. Или же говорят непосредственно о *содержании значения* — интенционале, и *объеме значения* — экстенционале (вслед за Р. Карнапом), либо указывают на противопоставления между *коннотативной* и *денотативной* сторонами значения и т. п.

В психологическом контексте концепция *внутренней речи* Л. С. Выготского, подразумевающая интериоризацию действия (что влечет за собой некоторое дистанцирование поведенческой реакции) на начальной стадии формирования языка в филогенезе, допускает соотнесение *смысла* с мотивом, а *значения* — с целью действия (к соответствующим сближениям подошли А. Р. Лурия и А. Н. Леонтьев). О том же говорят наблюдения Ж. Пиаже и его учеников над генезисом языка и мышления у детей — в онтогенезе, или вывод Э. В. Ильенкова о том, что речь усваивается ребенком только после того как усвоены основные поведенческие схемы. Весомость этих наблюдений тем значительней, что они сделаны независимо и в разных экспериментальных условиях.

Исторически смысл и значение, как показал А. Н. Леонтьев, меняются местами. Первичный смысл, практически синкретичный значению (в качестве психической сущности), воплощаемый в своей непосредственной ситуативно обусловленной значимости, по мере социализации слова, т. е. его обобщения в качестве наследуемого данной традицией «готового слова», начинает дистанцироваться от его значения, которое на очередном витке эволюции человеческой культуры и сознания интериоризируется им как «готовая» форма мысли. Эта содержательная форма, приравненная к понятию, и оказалась в центре внимания

---

<sup>157</sup> Другие коннотации этих высказываний, заданные, например, атрибутами «утро» и «вечер», Г. Фреге не учитывает.

натурфилософской, а впоследствии научной рефлексии о категориях разума и — в ином концептуальном воплощении — в фокусе методологических запросов логической семантики и философии обыденного языка.

Лингвистический контекст той же проблемы обусловлен скорее психической значимостью понятия, чем логической. Я имею в виду преобладающую ориентацию исследований, связанных с обращением к содержательным аспектам языка, на обозначаемые вещи или реалии (включая эпифеномены, концепты культуры и т. п.). Применительно к задачам сравнительно-исторической реконструкции, особенно «праязыковых» уровней, встает вопрос о том, какое состояние сознания предполагают те или иные этимологические решения и постулируемые «модели мира»?

Значение словесных знаков, по крайней мере, если иметь в виду языки с длительной письменной традицией, отражает и объем, и содержание понятий в соответствии с законами логического мышления, воспитанного языком, хотя от него и дистанцировавшегося. Можно различать *смысл* (интенционал понятия) и *значение* (экстенционал понятия), имея в виду предмет мысли. Но вряд ли тогда правомерно соотносить смысл с вторичными, контекстуальными, эмоциональными и т. п. значениями слова (что и показывает пример Г. Фреге). Столь же неправомерно приписывать значению слова «предметы», мыслимые в их материальной (природной) определенности или в сенсорной ипостаси ощущений, впечатлений, восприятий — то есть сигналов-образов. В целом определения типа *смысл*, *значение*, *понятие*, *концепт*, *категория* подразумевают различение нарастающих над словесным знаком уровней рефлексии, а не те или иные нюансы в обращении со словом и стоящим за ним предметом мысли.

Понимание Гегелем природы языка в большей мере проступает в связи с анализом понятия, затрагивающим его философию духа. Ближе всего к этому пониманию «говорение языка» в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, более антропоцентрической, по сравнению с гегелевской «субъективной логикой». Ограничив сущее «просветом» человеческой «брошенности» в бытие и «озабоченности» им, казалось бы, Хайдеггер

устранил мистический ореол, отраженным светом абсолютного духа осенявший этот «конечный» дух.

Хайдеггер по-своему объективирует сущее, говорящее «от себя» в «молчании языка» (см. далее в наст. изд.). Однако в стремлении заполнить мыслимую пропасть между онтологией и гносеологией он фактически отсекает кантовскую *вещь саму по себе* (Ding an sich). Гегель ее скорее опосредует, поскольку в определенностях понятия «трансцендентная» вещь проявляется во всей своей полноте, как идея, и исчезает пропасть, разводящая реальный предмет и мыслимый, разделяющая перцепцию и апперцепцию и порождающая иллюзию, что все предметы суть только явления «в самосозерцании души» (Кант 1994: 65–67). В конечном счете, если не устраняется, то существенно видоизменяется принцип эпистемологической относительности<sup>158</sup>, согласно которому человек всегда находится в ситуации «изнутри» и никакая «внешняя» информация не достигает его на чувственной ступени из-за неявного отождествления образа с самим предметом (ср.: Михайлов 1992: 96–97).

Осмысление, т. е. узнавание вещей сначала в их человеческой (субъективной), а затем и в природной (объективной) значимости — само движение мысли от содержания к содержанию, несомненно, в идеале тяготеет к понятийному мышлению, к четкому определению своего предмета. И Гегель сосредоточен на анализе именно такого типа мышления, оперирующего понятиями, доминирующими на достаточно продвинутом уровне научной рефлексии. Если Гегель и обращается к *генезису понятия*, то подразумевает отнюдь не эволюционный (исторический), а логико-операциональный его аспект («*Диалектическое движение субстанции* через причинность и взаимодействие», — Наука... 1972. 3: 10, см. раздел 3.4). Таков же модус рассмотрения «конечных» форм в развитии духа: непосредственное чувственное знание, представляющее сознание, и свободное мышление (Эстетика 1968. 1: 109, см. выше раздел 3.7). Не более приземлены критерии различения параллельных им ступеней в

---

<sup>158</sup> Она уже гносеологической относительности, с которой пересекается примерно так же, как искомая научная объективность с реальной ограниченностью познания определенным культурно-историческим опытом человечества.

истории искусства: практическое *неразличение* образа и смысла, всеобщий *смысл преобладает* над разъясняющим образом и *распад* смысла и образа, отделяющий от содержания форму (*там же*. 1969. 2: 32–33; ср. выше вступление к гл. 2).

Речь, и впрямь, идет о проявлениях абсолютной сущности, которая, по Гегелю, может быть трактована как имманентная «интеллигенции» — сознанию. В целом «историзм» гегелевского метода предстает как *онтологический*, если не *логико-типологический* анализ. Сознание (дух, рассудок, разум, «интеллигенция») остается вневременным образованием. Гегель, разрабатывая как бы *принципиальную схему* развития «духа», просто отводит «чувственному» низшую ступень мысли, исключая его из «царства понятия». Однако в силу природного единства бытия и рефлексирующего «духа», все же все его категории порождаются как объективные, независимо от отношений этого второго «свободного» начала к первому, чьи сущностные качества опосредуются в определенностях понятия — предельного обобщения предмета мысли.

**О СЕМИОТИКЕ Ч. С. ПИРСА  
(ТРОЙСТВЕННЫЙ ЗНАК  
В УНИВЕРСУМЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ)**

**ВВЕДЕНИЕ В СЮЖЕТ**

Данный обзор, как и предыдущий, связан с попыткой осмыслить специфику речевого мышления и историю языка (речевую деятельность) в контексте антропосоциогенеза и с учетом последующей эволюции слова и мысли. Обобщение знаковой концепции Ч. С. Пирса переросло в самостоятельный сюжет со своей особой проблематикой, которая обращена скорее к теории познания.

Заглавие очерка подразумевает, во-первых, сквозной для философии Пирса принцип *Троичности*<sup>1</sup>. Мыслимая им в качестве универсальной и диалектически подвижной категории репрезентации, она дополняет Первичность и Двоичность (*Пирс* 2001. 2: 175–176, № 525–526)<sup>2</sup>. Феноменологически Троичность представлена *триадой*: «...будучи подлинной, триада неспособна войти ни в мир качества, ни в мир факта, она может быть просто законом, или регулярностью, качества или факта. Однако *совершенно (thoroughly)* подлинная триада от этих миров целиком отделена и существует в универсуме репрезентаций» (там же: 149, № 480)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Написание терминов с заглавной буквы следует традиции, сохраняющей орфографические особенности рукописей Пирса, который не всегда последовательно прибегает к такому их выделению.

<sup>2</sup> Здесь и далее указаны номера параграфов, присвоенных издателем фрагментам, включенным в соответствующий том научного наследия Ч. С. Пирса (цитируемый перевод соответствует изд.: *CP* 1).

<sup>3</sup> Авторские выделения в цитируемых текстах особо не оговариваются.



Во-вторых, имеется в виду «одна из важнейших, — по словам Р. О. Якобсона (статья 1965 г.), — черт семиотической классификации Пирса» (Якобсон 1983: 106), каковой является широко известное различие трех основных функций и классов знаков — *икон*, *индексов* и *символов*, а также «пристальное внимание к индексальным и иконическим компонентам языковых знаков», следующее из тезиса, «что “самые совершенные из знаков” — те, в которых иконические, индексальные и символические признаки “смешаны по возможности в равных отношениях”» (там же: 107)<sup>4</sup>.

В-третьих, поскольку философия Ч. С. Пирса развивалась более полувека, на разных ее этапах концепция знака предстает в трех основных модификациях: (1) *Я, Ты, Это*, (2) *икона, индекс, символ* и (3) «совершенно подлинная» *триада*, то есть содержащийся в репрезентации «...некоторого рода знак, или репрезентативен (Выделено мной. — Н. С.), — внешний или внутренний, — опосредующий между объектом и интерпретирующей мыслью» (Пирс 2001. 2: 149, № 480).

Такова последовательность размышлений Пирса, вначале считавшегося, как можно заметить, и с некой генетической составляющей представления<sup>5</sup>, чтобы затем перейти к категориальному пониманию *репрезентатива* (образования одновременно внешнего и внутреннего — «некоторого рода знака»), обеспечивающего сущностную связь между объектом и мыслью<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Р. О. Якобсон, похоже, не столько цитирует, сколько обобщает высказывания Пирса, оформляя их как прямую речь. В качестве обобщенного представления концепции знака американского мыслителя, ориентированной Якобсоном прежде всего на поиски «сущности языка», они показательны. Ср. сходные наблюдения П. Тибо (*Thibaud* 1975: 125), который ссылается на: *CP* 2: № 276, 306 и др. Ср. также далее раздел «Икона».

<sup>5</sup> Ср. попытку наметить различия между «примитивным» и современным сознанием «Я» на основании тех же местоимений: «...для современного человека мир явлений есть в первую очередь “Оно”, для древнего — и также для примитивного человека — он есть “Ты”» (*Франкфорт* и др. 1984: 25).

<sup>6</sup> Примечательна перекличка концепции Пирса с высказыванием В. фон Гумбольдта: «Слово, действительно, есть знак до той степени, до какой оно используется вместо вещи или понятия. Однако по способу построения и по действию это особая и самостоятельная сущ-

или цельность перцепции и апперцепции — чувственного восприятия и «разумного» знания. При этом «генетическая» (точнее — психологическая) составляющая сознания неизменно, пусть не всегда эксплицитно, присутствует во всех рассуждениях Пирса о репрезентации.

Наконец, имеется в виду противопоставление знаковых теорий Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра, в общем виде связанное с вопросом о «двусторонности» или «односторонности» знака. Оно вплотную затрагивает проблему произвольности<sup>7</sup> или же закономерности («необходимости», согласно модальности Пирса<sup>8</sup>) связи между формальным и содержательным аспектами словесного знака. Однако прямое соотнесение позиций Ф. де Соссюра и Ч. С. Пирса представляется не вполне правомерным, смешивающим предметы размышлений разных наук. Хотя речь в конечном итоге идет об объекте внимания семиотики (или семиологии), следует считаться с тем, что Пирс рассматривает знак в контексте логики, а Соссюр подходит к нему с точки зрения языка<sup>9</sup>. Таким образом, понятие «знак» оказывается подключенным к разным качественным аспектам репрезентации, охватывая, с одной стороны, *речевую деятельность* в ее отношениях с мыслью, с другой, — *речевое мышление* в его отнесенности к слову, если подхватить словоупотребления, восходящие к Л. В. Щербе и С. Д. Кацнельсону.

---

ность <...> язык — это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека» (Гумбольдт 1984: 304).

<sup>7</sup> «Арбитrarности», если транслитерировать соссюровскую дефиницию “l’arbitraire du signe linguistique”, воздерживаясь от ее однозначной интерпретации (см.: Иванова 2001: 86 и сл.)

<sup>8</sup> Ч. С. Пирс применяет к знаку и определение «конвенциональный или арбитrarный (arbitrary)» (ср.: СР 3: № 360).

<sup>9</sup> Так, Л. Ельмслев указывал на то, что знаковая теория в лингвистике следует традиции, «...согласно которой знак определяется своим значением. Именно в рамках этой традиции решал данную проблему Соссюр. Он уточняет ее и находит для нее обоснование, вводя понятие стоимости (то есть valeur ‘значимости’. — Н.С.)», тогда как со стороны логики «...проблема сводится в основном к вопросу о номинализме или реализме» (Ельмслев 1960: 365–366); одновременно в рамках метасемиотики он разграничивал семиотику и семиологию (там же: 389).

Принципы формализации логических категорий (мысли), оказавшиеся в центре пристального внимания Пирса, не могут быть низведены к тому столь же пристальному интересу, который де Соссюр уделял фактуре лингвистического знака (условно «слова»). Если же оба они апеллируют к психологической значимости своего предмета мысли, то в поле зрения де Соссюра пребывает именно это речевое образование — органическая цельность «означаемого и означающего», тогда как Пирс имеет в виду не менее органическую цельность представления (сугубо психического образования) и стоящего за ним предмета мысли в логическом его понимании. Различны и аксиоматические послышки, и основной объект размышлений Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра — строгость процедур логического или лингвистического анализа высказываний<sup>10</sup>, соответственно. Общий здесь объективный момент («высказывание») более чем многозначен, — от того или иного его понимания зависят многие философские учения и все лингвистические направления. Еще сомнительнее менее всего совпадающий с критерием истинности субъективный момент «строгости», выявление которой и в точных науках часто требует аппроксимаций, огрублений и вероятностных оценок.

Мои размышления о концепции знака, которую упорно пытался довести до логического совершенства Ч. С. Пирс, не претендуют на сколь-либо полное обобщение. По жанру — это предварительный обзор, а не семиотический, и тем более не философский анализ его идей. В рамках обзора можно надеяться лишь корректно поставить важный для теории языка вопрос о динамике соотношения собственно *семиотической* (знаковой) и *ноэтической* (мыслительной) его составляющих. (Пирс эти аспекты не разделял; в истории идей абсолютизировался либо один, либо другой из них.) Уделяя основное внимание концепции знака в контексте заявленной Ч. С. Пирсом философии «прагматизма», обусловленного его пониманием *универсума репрезентаций*, в более узком контексте, связанном с обращением к речевому мышлению, я усматриваю за ним *сферу созна-*

---

<sup>10</sup> Это определение нейтрально по отношению к суждению и предложению, а также к предложению и слову, представляющему в своих словарных формах «готовые» результаты предикаций.

ния<sup>11</sup>; и вслед за В. А. Михайловым исхожу из посылки, что «Движение мысли в определении образа категоризируемого предмета к его осознанию в понятийной форме есть движение *от содержания к содержанию, а не от знака к знаку*» (Михайлов 1992: 104).

Тройственный знак Ч. С. Пирса и опосредует, как мне представляется, некое внешнее содержание (понятие) и его субъективные осмысления (предмет мысли), что в какой-то мере переключается с введенным его современником Г. Фреге различением содержания и смысла, выражающих разные аспекты логического понятия<sup>12</sup>. Поскольку дефиниции *смысл* и *значение* используются далее терминологически, целесообразно их здесь прояснить.

Напомню, что Фреге исходил из посылки истинности суждения и необходимости «различать форму и содержание, знак и обозначаемое», считая иное ошибкой (Фреге 2000: 216)<sup>13</sup>. Его понимание смысла увязано с модусом обозначения: «Напрашивается мысль связать с каждым знаком (именем, словесным оборотом, письменным знаком), помимо обозначаемого — его мы будем называть *значением знака*, также и то, что я назвал бы *смыслом знака* и в чем выражается конкретный *способ задания обозначаемого*» (там же: 231)<sup>14</sup>. Последующие «Размышления о смысле и значении»<sup>15</sup> увяз-

---

<sup>11</sup> Сознание понимается как высшая форма психической деятельности, независимо от степени ее отрефлексированности. Конституирующие сознание язык и мышление рассматриваются как неотъемлемые его качества, синкретичные на ранних этапах глоттогенеза и выделившиеся в относительно самостоятельные сферы деятельности по мере становления и нарастания рефлексии над языком и логико-дискурсивного типа мышления.

<sup>12</sup> Ср. рассуждения о «логической широте» и «логической глубине» предикации (Пирс 1983: 183 и сл., № 359 и сл.), об «объеме» и «содержании» понятия (там же: 187, № 364; ср. коммент. Т. В. Булыгиной в: *Семантика* 1983: 602–603). Особенно показательны наблюдения над понятиями «расширение» и «охват» применительно к содержанию термина, которые Пирс приравнивает к его *информационной широте* и *глубине* и соотносит с *существенной глубиной* и *субстанциональной широтой* (см.: Пирс 2000. 2: 182–203, № 173–199 и сл. — фрагменты с 1867 по 1893 г.).

<sup>13</sup> Статья «Функция и понятие» (1891).

<sup>14</sup> Статья «О смысле и значении» (1892).

<sup>15</sup> Текст написан не ранее 1892 г.; опубликован в 1983 г.

зывают оба термина с объемом понятия — при одинаковом объеме сопоставляемых понятий истинность не нарушается («Конечно, мысль при подобных заменах становится другой, но это относится к смыслу предложения, а не к его значению» — там же: 247).

Акцентированность содержания (интенциональная логика) или объема понятия (экстенциональная логика) впоследствии легло в основу терминологических различий *смысла* и *значения*. Фреге же размышляет о подпадании предмета под понятие и об отношениях подчинения понятий, различая собственно *понятие* и его *аргумент* — стоящий за ним предмет мысли (там же: 249)<sup>16</sup>. Констатируя, что слово *понятие* употребляется «отчасти в психологическом, отчасти в логическом смысле, отчасти, быть может, в смысле представляющем собою неясное смешение первых двух» (там же: 253), он пытается развести чисто логическое предикативно понимаемое понятие («Это значит — оно есть значение грамматического предиката» — там же: 254, прим.) и то, что может выступать только как предмет.

Чтобы при таком условии значением грамматического субъекта оказалось понятие, «...сначала надо, чтобы оно было превращено в предмет, или, говоря точнее, данное понятие должно быть замещено некоторым предметом, обозначаемым словом “понятие”, которое ставится впереди, например: “*понятие человек не пусто*”. На первые два слова здесь надо смотреть как на собственное имя...» (там же: 256). Под собственным же именем подразумевается «всякий знак, указывающий на предмет» (там же: прим.). Далее следует вывод, что, если учитывать не только различие, но и *сходство между предметом и понятием*, «быть может, имеет смысл говорить, что предмет *подпадает под* понятие первой ступени, а понятие *впадает в* понятие второй ступени» (там же: 259). Речь здесь идет о понятиях менее и более обобщенного уровня (что, по Фреге, неравнозначно подчинению одного понятия другому при иерархической организации предметных классов).

Термины *смысл* и *значение* чаще используются мной не в их логическом объеме, но в качестве коррелятов *понятия* (значение) и *предмета мысли* (смысл), соответственно, как синонимичные интерсубъективной и субъективной значимости словесного знака («словарного слова»). По сути, смысл отождествляется при этом с *мыслью*, а значение — с *понятием*. Оговорою тут

<sup>16</sup> Статья «О понятии и предмете» (1892).

же, что такое отождествление допустимо только применительно к логико-дискурсивному типу мышления, которое является преимущественным объектом внимания Пирса.

Изложение знаковой теории Ч. С. Пирса я счел целесообразным предварить краткими биографическими сведениями и самой обобщенной оценкой его творческого наследия<sup>17</sup>. В заключительных разделах ставится вопрос о сопоставимости в рамках семиотики (и шире — в мире репрезентаций) логико-философских и лингвистических концепций знака.

---

<sup>17</sup> Биографические данные приводятся в основном по кн.: *Fumagalli* 1995: 19–33; также см.: *Brent* 1993.

## 1. О жизни и деятельности Ч. С. Пирса

В предисловии к изданию сочинений Ч. С. Пирса в 1931 г. его роль в истории американской философии была названа уникальной: «...он был признан в качестве основателя того единственного в своем роде оригинального философского учения, которое произвела на свет его страна. В своем дальнейшем развитии прагматизм следовал скорее по пути, проложенному учениями Уильяма Джеймса и Джона Дьюи, нежели той дорогой, которую открывали концепции самого Пирса. Но именно Пирс, как великодушно настаивали Джеймс и Дьюи, определил принцип учения и дал ему первый импульс. Никогда на деле не являясь лидером философских движений, Пирс оставался первоисточником идей. В своих сочинениях он дал ясную формулировку многих понятий, которые только сегодня обретают признание» (Пирс 2001. 1: 29).

Влияние Ч. С. Пирса на формирование логико-философских концепций языка, теории знака и обусловленных ими представлений теоретического языкознания становится более заметным во второй половине XX в. А. Фумагалли отмечает: «Присутствие нашего автора сегодня достаточно ощутимо в семиотической среде, в основном в Соединенных Штатах, в Германии и в Италии, где его теория знака распространилась особенно благодаря Умберто Эко и тем, кто занимается семиотикой аудиовизуальных <индивидов>. Во Франции, напротив, семиотика развивалась в структуралистской среде, которая, не игнорируя совершенно мысли Пирса, более непосредственно связана с линией Соссюра и Ельмслева» (Fumagalli 1995: 4).

В свою очередь, К. Шовире предваряет специальный выпуск журнала *HEL*, посвященный «Актуальности Пирса» словами: «Во Франции долгое время, будучи философом, невозможно было писать о Чарльзе Сандерсе Пирсе <...> Пирс прежде всего был отодвинут “семиотиками”, чьи работы расцвели в 1960—1970-х годах, в пол-

ном разгаре “сосюрской парадигмы”<sup>18</sup>. Философы безмолвствовали не без основательных причин. Пирс считается темным, черновым (brouillon) и фрагментарным; он оставил в основном, как Лейбниц, чьей логической изобретательностью обладал, проекты, за исключением нескольких статей о прагматизме — он был его основателем — и логике отношений, которую довел почти до совершенства. В целом его рассматривают как “предшественника” (современной логики или Карла Поппера, в лучшем случае, логического позитивизма, — в худшем), а известно, что во Франции после Башляра<sup>19</sup> предшественников нет» (*Actualité...* 1994: 5).

Что касается популярности Пирса, К. Поппер назвал его «одним из величайших философов всех времен»<sup>20</sup>. Конгресс, созванный в 1979 г. Гарвардским университетом к 150-летию со дня его рождения, объединил более четырех сотен исследователей из разных стран, в том числе из Китая, Кореи, Японии (см.: *Proceedings...* 1981), как и последующий, посвященный 160-летию Пирса (см.: *Moore* 1993). Анализ его философской концепции, особенно знаковой теории, посвящена обширная литература<sup>21</sup>, включая десятки французских публикаций, среди которых есть и монографические труды (ср.: *Thibaud* 1975; *Calvet de Magalhaes* 1981; *Deladalle* 1987; *Engel-Tiercelin* 1990; 1993a; 1993b). Достаточно представительны для оценки его концепции знака исследования и переводы, появившиеся на русском языке (см.: *Пирс* 1983; 2000. 1–2; 2001)<sup>22</sup>. К сожалению, они не всегда безупречны<sup>23</sup>. К тому же составители-

<sup>18</sup> О «сосюрской парадигме» см.: *Иванова* 2001: 130–143

<sup>19</sup> К восприятию французскими философами теории познания Г. Башляра см.: *Визгин* 1996; *Соколова* 1995.

<sup>20</sup> *Popper K. R. Objective Knowledge. Oxford, 1972: 284.*

<sup>21</sup> С 1965 г. издаются труды Общества Ч. С. Пирса (Transactions of the Charles S. Peirce Society).

<sup>22</sup> Переводы соответствуют: *Пирс 1983* = *CP 2*: № 309–386; *2000. 1* = *CP 2*: № 219–444; 4: № 530–572; 5: № 264–463; *Pierce* 1958: 275–321; 380–420; *Pierce* 1955: 74–97, 150–156, 294–300, 302–314; *2000. 2* = *CP 1*: № 284–287, 302, 304, 306–311, 321–323, 325, 335–340, 343, 345–347, 353, 374–382, 418–420, 422–428; *2001. 1–2* = *CP 1*: № 1–677. О логико-философском учении Пирса см.: *Мельвиль* 1968; *Стяжкин* 1967.

<sup>23</sup> Некоторые фрагменты я привожу в своей версии, отсылая к существующим переводам для сравнения.



метафизики, обращаясь к семиотике Пирса, склонны усматривать в языке «...некий нередуцируемый остаток, который принимает на себя роль “продуктивной тавтологии”, “внутренней формы”, или берет на себя роль трансцендентального условия» (В. В. Кирющенко в кн.: *Пирс* 2001. 1: 7). Либо, преувеличив значение «здорового смысла» в его философии, говорят о «притягательности опасной бездны семиозиса» (В. Ю. Сухачев в кн.: *Пирс* 2000. 2: 349). При этом предполагается, что «...семиотическое, позволяя плутать среди мыслей и феноменов, в то же время предлагает не столько восстановление бытийных гарантов, сколько заключение совершенно новых. Оно смещает мышление в новую размерность, обладающую собственной глубиной, несводимой ни к глубине мышления, ни к глубине мира, и в то же самое время вводит в мышление то, что не является им, — бессознательное, и инсталлирует в действительность то, что никогда не было действительностью» (там же: 344–345)<sup>24</sup>.

Вряд ли правомерно помещать семиотику Пирса в метафизический «провал» между мышлением и реальностью (ср. там же: 342–343). Так, 20 мая 1911 г. он пишет леди Уэлби: «Истинно, что мы никогда не можем достичь знания вещей как они есть, но можем знать только то, что в них открыто для человека. Однако в этом заключено все, что вселенная есть для нас. Позиция Рида представляется мне более сильной, за исключением того, что он считал Здравый Смысл непогрешимым <...> Здравому Смыслу следует доверять лишь настолько, насколько он выдерживает критическое исследование» (там же: 334). Любое исследование, разумеется, имеет дело с вещами, которые человеку еще предстоит «открыть», но это не относит их тут же к разряду «трансцендентных» или «бессознательных». Слепая же вера в Разум ничем не отличается от любого рода веры, критики не выносящей, тем более в той предельной мере логического анализа, которую предъявил категориям разума Ч. С. Пирс.

<sup>24</sup> Предполагается даже, что в силу различия Ф. де Соссюром языка и речи, он «...существование языка помещал в ином измерении: язык предстал перед индивидом как нечто лежащее по ту сторону сознания, как бессознательное. Именно это положение приобрело действительную эвристическую ценность в дальнейшем и для Лакана, и для Леви-Строса, и для французской философии в целом, начиная с пятидесятых годов» (там же: 345).

\* \* \*

Чарльз Сандерс Пирс родился в Кембридже (шт. Массачусетс) 10 сентября 1839 г. в семье известного американского математика и астронома Чарльза Бенджамина Пирса (1809—1880), чьи научные взгляды и религиозная этика<sup>25</sup> во многом отразились на воспитании сына и формировании его мировоззрения. Дом Пирсов был местом встречи ученых, писателей, юристов, деятелей культуры со всей Америки.

В письме к В. Уэлби от 14 марта 1909 г. Ч. С. Пирс вспоминает: «Мой отец — и это признано всеми — был лучшим математиком в стране. Он был человеком величайшего интеллекта и обладал весьма тяжелым характером. В нашем доме были частыми гостями все ведущие ученые, в особенности астрономы и физики, так что я вырос в атмосфере науки. Но мой отец был человеком весьма широких интересов и так же близко знал многих деятелей искусства. Скульптор Уильям Стори, Лонгфелло, Джеймс Лоуэлл, Чарльз Нортона, Уэнделл Холмс, а иногда Эмерсон были среди людей, о которых у меня сохранились воспоминания раннего детства <...> Мы также были хорошо знакомы с семьей Куинси, в меньшей степени с Адамсами. Отец моей матери был сенатором в Вашингтоне, но его слабые легкие заставили его рано уйти в отставку, после чего он основал юридическую школу. Благодаря ему я видел таких оставивших заметный след в политике людей, как Уэбстер <...> Меня не слишком старались держать в узде, за исключением того, что заставляли постоянно упражнять ум. Мой отец иногда просиживал со мной ночь до самого рассвета за картами, постоянно удерживая мое внимание в игре» (Пирс 2000. 2: 322–323)<sup>26</sup>.

В возрасте восьми лет Чарльз увлекается химией (по его словам в качестве «лекарства» от детской влюбленности) и в одиннадцать лет напишет потерявшийся трактат по ее истории. Через пару лет он открывает для себя логику. В письме от 23 декабря 1908 г. Ч. С. Пирс сообщает леди Уэлби: «Но я улыбнулся вашему высказыванию, что я “любезно заинтересовался” вашей работой, словно это могло быть отходом — мне следует сказать *отклонением* (*deviation*) от обычного направления моего внимания. Знайте, что с того дня,

---

<sup>25</sup> Стронник унитаризма, Ч. Б. Пирс считал природу отражением мудрости «Божественного Геометра», а науку рассматривал как средство постижения божьего замысла (*Fumagalli* 1995: 20).

<sup>26</sup> Начало переписки с В. Уэлби положил обзор Ч. С. Пирса в журнале “Nation” (15 окт. 1903), посвященный ее книге «Что такое значение» (“What is Meaning”) и «Принципам математики» Б. Рассела.

когда в 12-ть или 13-ть лет в комнате своего старшего брата я взял в руки экземпляр “Логики” Уотли<sup>27</sup> и, спросив его, что такое Логика, и получив какой-то простой ответ, уселся на пол и сам в нее погрузился, я уже никогда не мог заниматься ничем иным <...> кроме изучения семиотики» (*Hardwick* 1977: 85–86. — Цит.: *Fumagalli* 1995: 21–22, прим. 9; ср.: *Пирс* 2000. 2: 312–313).

К шестнадцати годам юноша познакомился с «Письмами по эстетике» Ф. Шиллера<sup>28</sup> и приступил к чтению Канта, чью «Критику чистого разума» выучил «почти наизусть». Из среднеобразовательной «high school» Кембриджа Пирс переходит в 1855 г. в Гарвардский университет, где изучает в основном философию и естественные науки, завершая его со скромными успехами в 1859 г. В следующем 1860 г. он приступает к занятиям химией в гарвардской Научной школе Лоуренса (*Lawrence Scientific School*), и в 1863 г. ему впервые в истории заведения присуждают звание бакалавра по химии с оценкой “*summa cum laude*”. В эти же годы он «в течение нескольких месяцев» занимается классификацией в биологии с Л. Агассисом (1807—1873), прошедшим путь от ламаркизма до эволюциониста (см.: *Пирс* 2001. 1: 153, прим. 11, № 205; ср. 176–177, № 229).

С 1861 г. Пирс служит в Береговой охране (*Coast Survey*, впоследствии *Coast and Geodetic Survey*), где проработает 30 лет, оставив заметный след в геодезии. В 1862 г. он вступает в брак с Гарриет Мелузиной Фэй (внучка епископа и дочь пастора унитаристской церкви в Бостоне, она стала видной деятельницей феминизма). Жена оставляет его в 1876 г., и после официального развода в 1883 г. он вступает в брак с французенкой Жюльетой Фруасси. К началу 60-х годов восходит дружба Пирса с У. Джемсом (Джеймсом), который играл заметную роль в

<sup>27</sup> Речь идет о Р. Уотли (*R. Whately*, 1787—1863), архиепископе Дублина, чью книгу «Элементы логики» (1826) высоко оценил, например, С. Милль; по ней изучали логику в Гарвардском университете. «Старший брат» — Джеймс Пирс (1834—1906), впоследствии профессор математики в Гарварде.

<sup>28</sup> В том же письме от 23 декабря 1908 г. Пирс сообщает: «Эта работа произвела на меня настолько сильное впечатление, что мое определение понятия игры обязано ему практически всем» (*Пирс* 2000. 2: 304).

становлении прагматизма и психологического бихевиоризма, по-своему отразившемуся в истории лингвистических идей.

В 1865 г. Пирс читает в Гарвардском университете лекционный курс по «Логике науки» (“Logic of Science”, — текст см.: *Peirce* 1982. 1: 162–302) и на следующий год продолжает на ту же тему лекции в Лоуэлловском институте (см. там же: 358–504). В 1866 г. он публикует «Меморандум о силлогизме Аристотеля» с критикой некоторых суждений Канта (см. там же: 505–514) и в мае 1867 г. представляет Американской академии искусств и наук доклад «О новом списке категорий» (“On a New List of Categories”), опубликованный в ее трудах (см. там же: 1984. 2: 49–58; ср. *Pirce* 2000. 2: 186–173). В том же году его избирают в Американскую академию.

В период работы над «маленьким шедевром» о категориях Пирс обращается к анализу суждения у схоластов (примерно с 1865 г. — см.: *Murphey* 1961: 56)<sup>29</sup>. В 1898 г. он запишет: «Итак, Кант выявил определенные отношения между категориями. Я обнаружил другие; но эти другие, если они имеют какое-то упорядоченное отношение к системе понятий (conceptions), вообще принадлежат к более широкой системе, чем кантовский список. В течение двух лет я уделял по три часа в день, разбираясь с этим (rising from it), явно уверившись, наконец, что было нечто ошибочное в кантовской формальной логике» (цит.: *Fumagalli* 1995: 43. — со ссылкой на: *CP* 4: № 2).

В 1968—1969 гг. в “Journal of Speculative Philosophy” появляются статьи Пирса, известные специалистам как «антиинтуиционистские» или «антикартезианские» (см.: *Peirce* 1984. 2: 193–272)<sup>30</sup> и предопределившие последующее направление его мысли. В размышлениях о духе картезианства, которое в силу формализации известной максимы Декарта (“Cogito ergo sum”) он считает номиналистским, а значит идеалистическим, Пирс излагает ключевые для уяснения его собственной философской позиции положения: «1) У нас нет такой способности, как

---

<sup>29</sup> О влиянии схоластической философии (в основном Оккама и Дунса Скотта) на «логическую концепцию и теорию знака-мысли» Пирса см.: *Tiercelin* 1994.

<sup>30</sup> Среди них статьи «Вопросы относительно некоторых способностей, которыми, как утверждают, обладает человек», «Некоторые последствия четырех неспособностей», «Основания силы законов...» и др., которые отчасти переведены в: *Pirce* 2000. 1: 51–91.

Интроспекция, всякое же знание внутреннего мира выводится при помощи гипотетического рассуждения, основанного на нашем знании внешних фактов. 2) У нас нет такой способности, как Интуиция, всякое же знание логически детерминировано предыдущими знаниями. 3) У нас нет способности мыслить без посредства знаков. 4) У нас нет понятия абсолютно непознаваемого» (Пирс 2000. 1: 13).

Анализ последствий этих выводов подводит его к постановке вопросов о том, что есть *сознание* и *умственное действие* (см. там же: 13 и сл.), что представляют собой *мысли-знаки* или *понятия* (там же: 25 и сл.) и что есть сам человек, использующий знак<sup>31</sup>.

В 1870 г. Пирс опубликует анализ отношений в Булевой логике (Peirce 1984. 2: 359–429). В июне он отправляется в Европу, посещает Италию, в Германии знакомится, в частности, с В. Вундтом, которому вручает свои антикартезианские статьи и с которым у него завяжется переписка. По возвращении в Кембридж в марте 1871 г. он вместе с У. Джемсом, Ф. Э. Эбботом, Ч. Райтом основывает Метафизический клуб (Methaphysical Club), ставший зародышем формировавшегося на позитивистской основе прагматизма<sup>32</sup>. Кружок распался в 1875 г., после смерти Ч. Райта.

В научной биографии Ч. С. Пирса 70-е годы особенно плодотворны. Серия статей этого периода со временем стала восприниматься как первое подлинное изложение прагматизма (Futagalli 1995: 27)<sup>33</sup>. В 1878 г. опубликован единственный при

<sup>31</sup> А поскольку «в человеческом сознании нет ничего такого, что не имело бы чего-то соответствующего в слове» (там же: 49), то «слово (или знак), употребляемое человеком, *есть* сам человек» (там же), и то, «что всякая мысль есть внешний знак, доказывает, что человек есть внешний знак» (там же).

<sup>32</sup> Пирс именовал свое учение также *прагматицизмом*, но ср. его оценку в письме к леди Уэлби от 1 декабря 1903 г.: «Мне кажется, что возражения, выдвинутые против моего термина “прагматизм”, попросту несерьезны. Это учение о том, что истина состоит в будущей полезности (serviceableness) наших целей, и данный термин, как мне представляется, выражает его смысл достаточно ясно. Я мог бы назвать его “практизм” или “практицизм” <...> но “прагматизм” лучше звучит» (там же: 2: 279).

<sup>33</sup> Они были опубликованы в 1877–1878 гг. в “Popular Science Monthly”, как «Иллюстрации к Логике науки» (см.: Peirce 1986. 3); в

его жизни монографический труд «Фотометрические исследования» (см.: Peirce 1986. 3: 382–494)<sup>34</sup>. В 1875—1876 гг. Пирс предпринимает вторую поездку в Европу, представляя Соединенные Штаты на конгрессе Международного геодезического общества в Париже. В сфере его внимания и политическая экономия, и логика, и восприятие цвета, и определение постоянной составляющей гравитационного поля. Он совершенствует популярные в его время эксперименты с маятником, определяет длину спектрального излучения натрия, систематизирует данные по гравитации на наблюдательных станциях Америки и Европы (см.: Peirce 1989. 4: 79–144) — труд, который считается классическим в геодезии. Одновременно в 70-е годы он читает эпизодические курсы лекций в Гарвардском Университете и других институтах Бостона.

В 1879—1884 гг. Пирс становится по контракту постоянным лектором в балтиморском Университете Джона Гопкинса (основан в 1876 г.). Среди его слушателей Дж. Дьюи, А. Маркванд, О. Г. Митчел. Составленный им вместе с учениками сборник «Исследований по логике» (1883)<sup>35</sup> считается одной из важнейших публикаций на эту тему, появившихся в Америке в XIX в. (Murphey 1961: 297). Его статью 1880 г. «Алгебра логики» (см.: Peirce 1989. 4: 163–209)<sup>36</sup> А. Тарский считал обоснованием новой дисциплины — теории отношений<sup>37</sup>. В Балтиморе Пирс возобновляет Метафизический клуб, просуществовавший с октября 1879 до конца 1985 г. (заседания проходили ежемесячно). В

---

1903 г. появилось их парижское издание, и, по словам самого Пирса, первая редакция была французской (Fumagalli 1995: 27). К этой серии относятся «Закрепление убеждения» и «Как сделать наши идеи ясными» (см.: Пирс 2000. 1: 92–154).

<sup>34</sup> Первоначально в: “Annals of the Astronomical Observatory of Harvard College” (Leipzig). 1878. Vol. 9.

<sup>35</sup> *Studies in Logic*. By Members of the Johns Hopkins University. Boston, 1883 (Amsterdam; Philadelphia, 1983).

<sup>36</sup> Первоначально в: *American Journal of Mathematics*. 1880. Vol. 2. P. 163–209.

<sup>37</sup> *Tarski A. On the Calculus of Relations // Journal of Symbolic Logic*. 1941. 6: 73.

1884 г. контракт с университетом не был возобновлен<sup>38</sup>. Вместе с женой Пирс уединяется в 1888 г. в поместье близ Милфорда (шт. Пенсильвания), названное им Арисба — по имени греческого городка на о. Лесбос.

В 1891 г. Пирс уходит со службы в Береговой охране, и единственным источником доходов остается сотрудничество в журнале “The Nation” (с 1869 г.) и в двух энциклопедиях, для которых им были написаны многочисленные заметки о понятиях механики, математики, астрономии, астрологии, системы мер и весов, логики, метафизики, психологии и обо всем, что связано с деятельностью университетов<sup>39</sup>. По его собственному свидетельству, «...чтобы дать определение слову “фунт” для *Словаря Века (Century Dictionary)*, я составил список, в который вошло около четырехсот видов фунтов различной меры, которые использовались в самых разных частях Европы» (Пирс 2001. 1: 95, № 106).

В этот период он сосредоточивается на философской проблематике и систематике, задумав целый ряд исследований, некоторые из которых даже предлагались издателям<sup>40</sup>, но остались невоплощенными. Стараниями У. Джемса в 1892 и 1903 г. ему были предоставлены два курса лекций в бостонском Лоуэлловском Институте, шесть лекций в Гарварде в 1903 г. и в 1907 г. там же еще две лекции о методах науки. В 1902 г. Пирс безуспешно пытается получить финансовую поддержку для своих исследований от Фонда Карнеги. Его донимают кредиторы, подводит здоровье, появляются боли, от которых приходится

<sup>38</sup> В пересказе А. Фумагалли (*Fumagalli* 1995: 29-31), инициатива исходила от университетских коллег Ч. С. Пирса и в какой-то мере связана со сменой его начальства по службе в Береговой охране. Однако окончательное решение, похоже, принадлежало самому Пирсу.

<sup>39</sup> *The Century Dictionary and Cyclopaedia*. New York, 1889–1991; *Baldwin J. M.* (ed.). *Dictionary of Philosophy and Psychology*. New York, 1901–1905. Vol. 1–3. Нельзя сказать, что необходимость заниматься литературной поденщиной не тяготила Пирса, относившегося к ней с неизменной требовательностью к четкости изложения своей мысли: «...меня приводит в совершенное бешенство опрометчиво подписанный мной контракт, который обязывает меня к определенному сроку написать несколько статей для приложения к “Словарю века”» (Пирс 2000. 2: 280 — письмо к В. Уэлби от 12 октября 1903 г.).

<sup>40</sup> Например, издательством “Henry Holt Co.” в 1984 г. были заявлены «Принципы философии» в 12-ти томах (“Principles of Philosophy”).

спасаться опиумом, мелькает мысль о самоубийстве. После 1900 г. он все чаще обращается к этике. Наряду с логической мерой в «прагматизм» Пирса начинает проникать тема «обдуманного поведения» (*deliberate conduct*, — см.: *Fumagalli* 1995: 33; со ссылкой на: *CP* 5: № 438).

В автобиографической заметке, предваряющей посмертное «Собрание сочинений»<sup>41</sup> и написанной около 1897 г., Ч. С. Пирс дает следующую оценку своим философским поискам.

«С того момента как я стал думать, в целом к настоящему времени почти сорок лет, я усердно и непрестанно занимался изучением методов исследования, как тех, которым следовали и следуют, так и тех, которым должны бы следовать (*wich ought to be pursued*). В течение десяти лет до начала этого занятия, я практиковался в химической лаборатории. Я был основательно подготовлен (*grounded*) не только во всем, что было тогда известно в физике и химии, но также и в том, как действовали те, кто существенно продвинули знание (*knowledge*). Я уделял пристальнейшее внимание методам самых точных наук, близко общался (*have intimately communed*) с некоторыми величайшими умами нашего времени в физической науке и сам обладаю позитивным вкладом — не самого большого значения, возможно, — в математику, гравитацию, оптику, химию, астрономию и т.д. Я насквозь пропитан (*am saturated through and through*) духом физических знаний. Я усердно занимался логикой (*I have been a great student of logic*), прочитав всё мало-мальски значимое (*of any importance*) по этому предмету, уделив изрядное время (*a great deal of time*) средневековой мысли, не игнорируя трудов греческих, английских, немецких, французских <логиков> и т.д. (*of the Greeks <...> French, etc.*), и разработал свою собственную систему и в дедуктивной, и в индуктивной логике; еще я читал и основательно раздумывал (*deeply pondered*) над всеми основными системами, никогда не удовлетворяясь, пока не оказывался способным думать о них <так же>, как думают их собственные защитники (*advocates*).

Первые строго философские книги, которые я прочитал, принадлежали классическим немецким школам; и я столь глубоко пропитался (*became so deeply imbued*) многими их образами мышления (*ways of thinking*), что уже никогда не мог избавиться от них (*have never been able to disabuse myself of them*). К тому же в моем отношении всегда было, как у лаборанта (*that of a dweller of laboratory*), желание лишь узнать то, чего я еще не знал, а не то, что <присуще> философам, вскормленным (*bred*) в теологических семинариях, чьим ведущим (*gul-*

---

<sup>41</sup> *CP* 1: № 1–14; см.: Пирс 2001. 1: 34–40.



ing) импульсом является обучать тому, что они почитают неопровержимой истиной (what they hold to be infallibly true). Я уделял по два часа в день изучению «Критики чистого разума» Канта более трех лет, пока не выучил всю книгу почти наизусть и критически не рассмотрел (critically examined) каждый ее раздел. Почти два года я подолгу и чуть ли не ежедневно (almost daily) вел беседы (discussions) с Чонси Райтом — одним из самых пронизательных (the most acute) последователей Дж. С. Милля.

Результатом (the effect) этих занятий было то, что я стал рассматривать (came to hold) классическую немецкую философию как малооказательную (of little weight) по своей аргументации (upon its argumentative side); хотя я почитаю ее, — возможно, очень пристрастен к ней (am to partial to it), как богатому источнику (a rich mine) философских суждений. Английская философия, как она ни скудна и груба (meagre and crude) концептуально (in its conceptions), практикует более надежные (surer) методы и более выверенную (more accurate) логику. Учение об ассоциации идей является, по моему мнению, наибольшим достижением (the finest piece) философской мысли (work) донаучного времени. Более того, я могу лишь объявить английский сенсационализм совершенно лишенным (destitute) сколь-либо солидного основания. От философов-эволюционистов (the evolutionary philosophers) я мало что узнал; все же приемлю их (admit that), как бы поспешно они не состыковывали (knocked together) свои теории и как ни архаично и невежественно (antedated and ignorant) не выглядели бы «Первые принципы» Спенсера и общие доктрины; впрочем, они не достигли (yet they are under the guidance) великой и истинной идеи и развивают ее методами, которые в основном надежны и научны (that are in their main features sound and scientific).

Труды Дунса Скота очень меня впечатлили (have strongly influenced me). Если его логика и метафизика не рабски почитаемые, но вырванные из контекста средневековья, были бы приспособлены к современной культуре, <то> при постоянстве благотворных остатков (whole-some reminders) критики номинализма (of nominalistic criticism), я убежден, что это во многом бы содействовало философии (it will go far toward supplying the philosophy), которая лучше бы гармонировала с физической наукой. Другие же концепции были извлечены (have to be drawn) из истории идей и математики.

Итак, вкратце, моя философия может быть описана как попытка естествоведника (physicist) выдвинуть некоторое предположение (conjecture) об устройстве мира, насколько это допускают методы науки, при помощи всего, что было сделано предшествующими философами...» (CP. 1: № 3–7. — Цит.: *Fumagalli* 1995: 33–35, прим. 50; ср.: *Pirce* 2001. 1: 35–37).

Приведенный отрывок показателен для понимания роли и места, которое размышление о знаках занимает в мировоззрении Пирса в целом. Речь идет об осмыслении возможностей научного познания посредством тех методов рефлексии о мире, которые, выдерживая проверку опытом, доступны логическому анализу «языка науки». В конечном итоге за ним стоит обычный язык, отображающий в своих логико-дискурсивных формах выверенную мысль. Не игнорируя этот последний, Пирс не считал его исключительным объектом семиотики<sup>42</sup>.

Что касается извечного вопроса метафизики о природе «имен» и «вещей», то в тексте того же 1897 г., который явно задумывался как лекция, Пирс признает, имея в виду разнообразие природы: «Я не знаю, будет ли точным с позиций логики сказать, что эта удивительная и бесконечная разнородность и множественность вещей есть знак спонтанности. Я, знаете ли, долгое время посвятил логическому анализу, и с моей точки зрения объявить указанное качество манифестацией спонтанности, значило бы пойти ложным путем. Скорее я бы согласился с тем, что оно *собственно и есть* спонтанность» (Пирс 2001. 1: 126, № 160)<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Ср. его письмо от 14 марта 1909 г.: «Сфера моих собственных исследований должна охватывать семиотику в целом. И я полагаю, дорогая леди Уэлби, что Вы, в свою очередь, рискуете впасть в заблуждение вследствие того, что ограничиваете Ваши занятия Языком, и среди различных языков выбираете *один* весьма специфический — каковы вообще все арийские, — в границах которого столь многое зависит от слов» (Пирс 2000. 2: 328).

<sup>43</sup> Контекст позволяет взвесить некоторые неоправданные оценки философской позиции Ч. С. Пирса, вроде следующей: «Пирс абсолютизирует преемственность процесса мышления (каждое знание определяется только и исключительно предшествующим знанием), что служит основанием отрицать зависимость мысли от объекта. Мысль — *знак*, содержание и значение которого должны быть раскрыты в системе знаков. Процесс рационального познания есть интерпретация одних знаков в других знаках. Эта прагматическая концепция (Пирс — основоположник семиотики) возникает и зарождается как орудие борьбы против теории отражения». Сохраняя уважение к автору, оставляю эту цитату анонимной. Замечу, что научная деятельность, как и любая другая, и впрямь, осуществляется лишь в силу адаптации усвоенного человеческого опыта (навыков и знаний) к новым условиям. Иное равнозначно допущению в отражении трансцендентальных категорий или промысла божьего.

Скончался Ч. С. Пирс от рака в Милфорде 19 апреля 1914 г.

При жизни Ч. С. Пирса было опубликовано около 75-ти его работ, не считая энциклопедических заметок (их почти вдвое больше). Архив Пирса, поступивший после его смерти в отделение философии Гарвардского университета, насчитывает несколько сотен рукописей и отдельных фрагментов (они хранятся в университетской библиотеке). Он лег в основу двух относительно полных изданий (*CP*, 1931–1958. Vol. 1–8; *Pierce* 1981–1993. Vol. 1–5), первое из которых следует тематическому, а второе хронологическому принципу публикации материала. Кроме того, философские, логико-математические и семиотические взгляды Пирса выборочно отражены во многих отдельных изданиях его трудов, не говоря о переводах на другие языки (особенно многочисленных в Италии).

## 2. ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ЗНАКА

Прежде чем попытаться очертить контуры развиваемой Ч. С. Пирсом знаковой теории, напомним, что он последовательно исходил из установки на точность языка науки — «терминологической этики», сопряженной с требованиями систематики: «Наука постоянно обретает новые понятия (*conceptions*); и каждое понятие должно получить новое слово, или лучше новое семейство (*family*) родственных слов» (*Fumagalli* 1995: 39. — Со ссылкой на: *CP* 2: № 222)<sup>44</sup>. На логику этого процесса и направлен предпринятый Пирсом анализ понятий: «Поскольку всякая мысль представляет себя посредством знаков, логика может быть рассмотрена как наука об общих законах, которым подчиняются знаки» (*Pirce* 2001. 1: 145, № 191). В итоге логика определяется как «общая семиотика», трактуемая «не просто истину, а общие условия бытия знаков знаками (Дунс Скот называл это *grammatica speculativa*)»; а дабы отойти от совпадающего с гегелевской логикой термина *rhetorica speculativa*, Пирс придает этой науке «неточное название» — *объективная логика* (там же: 2: 131, № 444).

---

<sup>44</sup> Глава «Этика терминологии», открывающая “*Grammatica Speculativa*” (1903), — см.: *Pirce* 2000. 2: 40–46; ср. с. 42.

Позже логика определяется им в качестве «науки о том, что должно, и необходимо должно, быть истинной репрезентацией» или «философией репрезентации» (там же: 183, № 539). В классификации наук (1903 г.) намечено подразделение логики на Спекулятивную Грамматику (общую теорию *природы и значений знаков*), Критику (классифицирующую аргументы) и Методовтику (изучающую методы применения истинных заключений) (там же: 1: 147, № 191; ср. *Пирс* 2000: 40, № 223).

В письме к леди Уэлби от 12 октября 1904 г. он дает еще одно наименование предмету своих размышлений: «Вам известно, что я полагаю введение новых терминов в особенности заслуживающим оправдания, когда дело идет о совершенно новых идеях. Не знаю, можно ли посчитать идею науки, которую я называю *Идеоскопией*, совершенно новой, но только термин *феноменология* подразумевает собой нечто совершенно иное. *Идеоскопия* состоит в описании и классификации идей, имеющих отношение к обычному опыту или естественным образом возникающих в повседневной жизни, безотносительно к их значимости в ней и независимо от каких-либо связанных с ними фактов психологии <...> я уже довольно давно (еще в 1867 г.) пришел к выводу, что все идеи могут быть сведены к трем категориям — Первичности, Двоичности и Троичности. Эти термины режут слух мне в отнюдь не меньшей степени, чем любому другому; и я долгое время пытался избавиться от них, найдя им замену, но в конце концов оставил эту затею. Хотя и непривычно приписывать подобные значения числам, и более того — триаде, это настолько же непривычно, насколько и истинно» (*Пирс* 2000. 2: 281).

Из дальнейшего следует, что Первичность «есть модус бытия» вещей безотносительно к чему бы то ни было (это почти кантовская «вещь сама по себе»); ее типичные идеи — «суть качества переживаний, или простые явления», составляют Вторичность, по существу, соответствующую реальностям сознания; Троичность же им определяется как «приведение второго во взаимодействие с третьим», и в сфере его действия мы оказываемся тогда, когда «привлекаем идею закона или разума»<sup>45</sup> (там же: 282–285). Предметом размышлений Пирса в конечном счете оказываются отношения между вещами — их пережива-

---

<sup>45</sup> Имеются в виду законы, доступные научному объяснению, открытые разуму, ср.: «Закон природы — и я на этом настаиваю — представляет собой реальность, а не продукт деятельности сознания...» (*Пирс* 2000. 2: 297 — письмо к леди Уэлби от 14 декабря 1908 г.).

ниями в процессе припоминания (в виде «тусклой идеи») или непосредственного чувственного восприятия (в качестве «живой» или «яркой идеи») и осмыслением, то есть идеей вещи, отрефлексированной мыслью или закрепленной в «привычных» значениях слов. Однако эти последние остаются на периферии знаковой концепции Пирса<sup>46</sup>.

Начав с критики категорий как «понятий о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения» (Кант 1994: 98), Ч. С. Пирс с самого начала в анализ кантовского «чистого разума» привносит диалектический момент гегелевской «феноменологии духа», стремясь ухватить мысль в ее саморазвитии.

**2.1. Эго, сознание и объект.** Пирс уже в 1857 г. соотносит с тремя кантовскими классами идей местоимения *Я*, *Ты*, *Это*, соответственно, отображающие миры абстрактного, морального и чувственного (ср.: *Murphey* 1961: 32)<sup>47</sup>. В «Логике науки» (1866) те же местоимения интерпретируются им как передающие троякого рода отношения, свойственные символическому

<sup>46</sup> Занимаясь терминологией, Пирс обращает внимание, в частности, на определение «общего метода словообразования» (ср. его наблюдения о «не-английском», даже «не-арийском» способе словообразования, «который находит весьма широкое применение в среде химиков» — письмо к леди Уэлби от 31 января 1909 г. — там же: 314). В этом отношении примечателен также его интерес к языкам с «не-арийской» грамматикой («я приобрел Писание на таких языках, как зулу, дакота, гавайский, мадьярский (баскским я занимался по другим книгам, а Эдвард Палмер, с которым я общался в Константинополе и позже в Кембридже, также дал мне несколько уроков арабского). Эти занятия заставили меня шире взглянуть на язык вообще...», — там же: 315). Все же «язык вообще» менее всего отразился на его логической концепции знака.

<sup>47</sup> А. Фумагалли соотносит соответствующие обозначения с тремя классами кантовских трансцендентных идей — психологической, космологической и теологической (*Fumagalli* 1995: 42); М. Г. Фиш выводит их из шиллеровской триады, связанной с той ролью, которую Ф. Шиллер придавал формированию сознания с помощью искусства — *Formtrieb* ‘порыв формы’, *Stofftrieb* ‘порыв субстанции’ и *Spieltrieb* ‘порыв игры (действия)’ (*M.H. Fish. Introduction*, см.: *Peirce* 1982. 1: XXVII).

знаку: «Символ вообще (symbol in general) и как таковой имеет три отношения. Первое есть его отношение к чистой Идее или Логосу и таковое (по аналогии с грамматическими терминами для местоимений я, это, ты (I, it, thou)) я называю его отношением к первому лицу, поскольку это есть отношение к его собственной сути (to its own essence). Второе есть его отношение к сознанию (consciousness) как мыслимому, или к любому языку как переводимому, что я называю его отношением к второму лицу, поскольку оно относится к его способности вызывать к мысли (to its power of appealing to a mind). Третье есть отношение к его объекту, которое я называю его отношением к третьему лицу или Это (It)» (Fumagalli 1995: 42–43. — Со ссылкой на: Peirce 1982. 1: 174)<sup>48</sup>.

В 1867 г. в докладе «О новом списке категорий» рассмотренные отношения реинтерпретируются Пирсом в терминах «самости» (self), возможности «другого» и понятия об «объекте», которые осмысливаются им как *основа, коррелят и интерпретант* в их сущностных связях с категориями бытия (см.: Пирс 2001. 2: 195, № 556).

**2.2. Подобие, индекс и символ.** В упомянутом выше докладе 1867 г. различаются три рода репрезентаций.

«Первый. Репрезентации, чье отношение к их объектам есть всего лишь общность в обладании некоторым качеством, и эти репрезентации могут быть названы *подобиями*.

Второй. Репрезентации, чье отношение к их объектам состоит в соответствии факту, и их можно назвать *индексами* или *знаками*.

Третий. Репрезентации, чье отношение к их объектам есть некий вмененный характер (приписанное свойство — *Н.С.*), — они суть то же самое, что *общие знаки*, и их можно назвать *символами*» (Пирс 2001. 2: 196, № 558)<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Ср.: «Этот отрывок предполагает (suggests), что термины “Первичность”, “Вторичность” и “Троичность” вначале произошли от названий местоимений и лишь позже подведены (matched) под перечисление сущностей (the number of entities) связанных с отношениями» (Murphy 1961: 88–89. — Цит.: Fumagalli 1995: 43, прим. 74). Такое переосмысление осуществлено Пирсом в «Новом списке категорий».

<sup>49</sup> Цитата стилистически уточнена. Позже Пирс *подобия* назовет *иконами*, понятие *индекс* ограничит одним из видов знаков, а *общий знак* или *символ* соотнесет с логически определенным *сигнификантом* (significandum букв. «подлежащее обозначению»), охватывающим в

В свою очередь *символы* подразделяются на такие, которые «прямо детерминируют только свои *основы*, или вмененные качества, и таким образом суть не что иное, как суммы меток, или *термины*»<sup>50</sup>, которые «независимо детерминируют также и свои *объекты* посредством другого термина или терминов и таким образом <...> становятся способны на истинность или ложность — то есть они суть *пропозиции*», и которые «независимо детерминируют также свои *интерпретанты* <...> Они суть *аргументы*» (там же: 198, № 559).

В том же тексте возникает список троякого рода «возможных (supposable) объектов» категоризации:

«*Quale*<sup>51</sup> (то, что отсылает к основе)

Релят (то, что отсылает к основе и корреляту)

Репрезентамен (то, что отсылает к основе, корреляту и интерпретанту)» (там же: 195, № 557).

Ужé здесь вырисовываются контуры общего знака как совершенной Триады.

**2.3. Знак, вещь и мысль.** В статье «Об алгебре логики» (октябрь 1884)<sup>52</sup> Пирс рассматривает суждение как отношение (монадическое, диадическое или триадическое), в которое могут быть вовлечены один, два или три объекта, и соответственно: «Знак (sign) есть цельность (conjunct) отношения к обозначаемой вещи и к мысли (the mind)» (CP 3: № 360).

Далее поясняется: «Подобные знаки всегда абстрактны и общи (generals), поскольку привычки являются общими правилами, которым организм начинает подчиняться. Они по большей части конвенциональны или арбитраны (conventional or arbitrary)» (там же). В отно-

---

качестве «конкретного репрезентирующего объекта» иконы и индексы.

<sup>50</sup> В пропозиции «термин, отдельно указывающий на объект символа, называется субъектом, а указывающий на основу — предикатом» (см.: Пирс 2001. 2: 199, № 559). О переводе термина Пирса proposition как «суждение» или «предложение» см. комментарий Т. В. Булыгиной в: *Семиотика* 1983: 596–597.

<sup>51</sup> Лат. qualis, quale «какой (по качеству)», соотносится у Пирса с англ. quality ‘качество’ и служит первым компонентом термина *квали-сигнум*.

<sup>52</sup> Дата доклада в Национальной Академии наук (в Ньюпорте): 14–17 октября 1884 (*Fumagalli* 1995: 136, прим. 4); публ.: *On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation // American Journal of Mathematics*. 1885. Vol. 7. P. 180–202 (CP 3: № 359–403).

шении же к обозначаемой вещи знак определяется как *token* ‘метка; знак, признак’<sup>53</sup>: «Но сами признаки (tokens) не выражают, что есть объект суждения (subject of discourse); и таковой, действительно, не может быть описан общими терминами (in general terms); он может быть только указан (indicated). Актуальный мир не может быть отделен (be distinguished) от мира воображения никаким описанием (description). Отсюда необходимость в местоимении (pronoun) и индексах, и чем сложнее объект, тем более они необходимы. Введение индексов в алгебру логики является величайшей заслугой системы г-на Митчелла» (там же: № 363).

Подхваченный термин, соответствующий в первоначальном значении буквенным обозначениям в алгебре, Пирс характеризует так: «Индекс (index) не выражает ничего (asserts nothing); он только говорит “Здесь” (“There”)! Он привлекает наш взгляд, если появился, и неизбежно (forcibly) направляет его на отдельный объект, и тут останавливается. Указательные и относительные местоимения являются почти чистыми индексами, потому что они указывают на вещи (denote things), не описывая их (without describing them)...» (там же: № 361).

Будучи направленным только на обозначаемую вещь, *индекс* — это пример «вырожденного» знака (термин заимствован из математики), как и *икона* (icon), отображающая лишь подобие объекта в качестве знака самого себя или в замещающем его знаке.

К тому же времени (1884—1885) относится оставшаяся неопубликованной рецензия Пирса на книгу Дж. Ройса «Религиозные аспекты Философии» (CP 8: № 39–54), где оспаривается мнение, согласно которому «реальный предмет высказывания (real subject of a proposition) может быть обозначен общим термином (by a general term) высказывания» (там же: № 41), и вновь подхватывается концепция индекса: «Мы теперь обнаружили, что, помимо общих терминов два других типа знаков совершенно необходимы в любом рассуждении (reasoning). Одним из этих типов является *индекс*, который подобно указующему персту оказывает реальное физиологическое *воздействие* (a real physiological *force*) на внимание, подобно силе гип-

---

<sup>53</sup> А. Фумагалли уточняет: «Token стоит вместо копии (replica). Позже этот тип знаков будет назван символами: на этот момент однако, как мы видим, трехчленное деление знаков представлено иконой, индексом и *token*» (Fumagalli 1995: 136, прим. 8).



нотизера (the power of mesmerizer), и направляет его к конкретному предмету ощущения (to a particular object of sense)» (там же).

Словоупотребление *sense* ‘чувство; ощущение’, но также ‘сознание; разум’ и ‘смысл, значение’ здесь явно соответствует нем. *Sinn* ‘чувство’, ‘сознание, разум’, но также ‘смысл’ (у Канта, наряду с ‘чувством’), о чем можно судить по следующему контексту: «Это чувство чем-то поражает меня или я поражаюсь чему-то (It is the sense that something has hit me or I am hitting something); это может быть названо чувством коллизии или столкновения (clash). Оно имеет внешнюю и внутреннюю разновидности (an outward and an inward variety) в соответствии с кантовским внешним и внутренним чувством (outer and inner sense), волеием и самоконтролем, нервной активностью и торможением (nerve-action and inhibition), двумя логическими типами — А:В или А:А» (там же)<sup>54</sup>.

Вряд ли можно приписать Пирсу различие смысла (внутреннего) и значения (внешнего), по крайней мере, на этом этапе его размышлений о знаке<sup>55</sup>, но осознание различия между внутренним и внешним «ощущениями» (равно реализуемыми только в знаке) по существу ведет к осмыслению способа бытия «произведенного в уме познания»<sup>56</sup>. В письме к леди Уэлби от 1 декабря 1903 г. он подчеркнет: «выражение и мысль суть одно» (Пирс 2000. 2: 279).

**2.4. Совершенная триада.** В наброске, датированном теми же годами, «Один, два, три: Фундаментальные категории Мышления и Природы» (ок. 1885), говоря о трихотомиях у Канта, Пирс вводит «одну очень важную триаду», а именно: «Обнаружены три

<sup>54</sup> По-видимому, имеются в виду рассуждения Канта о применении категорий к предметам чувств вообще, в частности, ср.: «Внутреннее чувство определяется рассудком и его первоначальной способностью связывать многообразное [содержание] созерцания, т.е. подводить его под апперцепцию, на которой основывается сама возможность рассудка» (Кант 1994: 111). Увязывая внутреннее чувство (или созерцание) с актом внимания, внешние чувства Кант располагает в пространстве (там же: 112–113).

<sup>55</sup> Ср. его разбор «триады Смысл-Значение-Значимость», намеченной В. Уэлби, в письме к ней от 14 марта 1909 г.: (Пирс 2000. 2: 317–320).

<sup>56</sup> Как отмечает А. Фумагалли, между 1880 и 1890 гг. Пирс меняет свою прежнюю концепцию реальности (Fumagalli 1995: 143).

рода знаков, неизбежно присутствующих во всяком рассуждении: первый род — диаграмматический знак, или *икона*, который являет подобие или аналогию с субъектом дискурса; второй род — *индекс*, который подобно указательному или относительному местоимению, привлекает внимание к какому-то частному объекту, но его не описывает; третий род знаков [или символ]<sup>57</sup> есть общее имя или описание, которое обозначает свой объект посредством ассоциации идей или привычной связи, имеющейся между именем и обозначаемым характером» (Пирс 2001. 2: 74, № 369).

И далее в связи с «синтетическим фактом» (или «плюральным фактом») устанавливаются три класса знаков, поскольку «имеется тройная связь между *знаком*, *обозначаемой вещью* и *произведенным в уме познанием*». Это следующие связи и, соответственно, знаки: «Знак и обозначаемая вещь могут находиться только в отношении разума<sup>58</sup> — в этом случае знак будет *иконой*. Либо между ними может быть прямая физическая связь — в этом случае знак будет *индексом*. Либо отношение между ними может состоять в том факте, что ум ассоциирует знак со своим объектом, в этом случае знак будет *именем* [или символом]» (там же: 76, № 372).

Тем самым Пирс разводит *термин* («общее описание») в качестве имени и *пропозицию*, предназначенную «находиться с фактом в реальном отношении», а значит она «может быть образована лишь посредством сочленения имени и индекса» (там же).

В наброске, предположительно, лекции (около 1898 г.) в контексте триадических отношений дана следующая характеристика репрезентамена: «Репрезентация — это такой характер вещи, в силу которого, для произведения некоторого умственного эффекта, она может встать на место другой вещи. Вещь, обладающую таким характером, я называю *репрезентаменом*, умственный эффект, или мысль, — его *интерпретантом*, а вещь, которую он замещает — его *объектом*» (там же: 206, № 564).

Здесь же Пирс отмечает ошибку своей ранней концепции знака, вызванную невычлененностью «класса триадических характеров»: «В 1867 году <...> я еще не обнаружил, что именно множественные отношения (которые, о чем я не догадывался, иногда не могут быть сведены к сочленениям дуальных отношений) конституируют этот третий класс. Я видел, что ему должно соответствовать по-

---

<sup>57</sup> Квадратные скобки в текстах Пирса принадлежат его издателям.

<sup>58</sup> В данном контексте подразумевается само восприятие знака и вещи.

нятие, и был способен выделить некоторые черты последнего; однако, будучи незнаком с ним в его общности, я вполне естественно принял его за понятие о репрезентации, которого достиг, обобщая именно с этой целью идею знака. Мое обобщение было просто недостаточно <...> Соответственно, я объявил, что все характеры разделяются на качества (безотносительные характеры), отношения и репрезентации — вместо безотносительных характеров, дуальных отношений и множественных отношений» (там же: № 565; ср. далее раздел 4).

В «Малой логике» (“Minute Logic”, 1902–1903) знак косвенно затрагивается в аспекте истины: «...предположим, что вы скажете мне, которому так вовсе не кажется, в чем эта истина состоит. “Истина есть сообразность репрезентации со своим объектом”, говорит Кант <...> Однако, что это за “объект”, который участвует в определении истины?» (там же: 222–223, № 578)<sup>59</sup>.

Воображаемый оппонент отсылает автора к *реальности*, ибо «...если взять любой индивидуальный знак или любое индивидуальное собрание знаков <...> то будет иметься такой характер, которым эта реальная вещь будет обладать вне зависимости от того, репрезентирует ее наш знак (собрание знаков), обладающий этим характером, или нет. Очень хорошо: теперь скажите мне, что значит “вещь обладает характером”, и я буду окончательно удовлетворен» (там же: 223).

Контраргументация Пирса подразумевает единственно логику сказываемого: «достичь понятия менее известного мы способны только через более известное, и, следовательно, единственное значение, которым мы можем наделить фразу об “имении характера” у какой-то вещи, таково, что нечто *истинно* <сказывается> об этой вещи» (там же). Лишь тщетной «фантазией» представляется ему мысль «прояснить идею *истины* при помощи еще более темной *реальности*» (там же). Основание тому заложено в самой природе предмета мысли, а значит и любого знака, его выражающего, в качестве реальности сознания («разума»<sup>60</sup>).

<sup>59</sup> Возможно, Пирс имеет в виду выпад Канта на рецензию «Критики чистого разума» в “Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen”: «Недурно придумана и следующая уловка <...> познакомив меня с глубокомысленным положением, что постоянная видимость есть истина, закончить таким жестким, но отеческим наставлением: к чему эта борьба против общепринятого языка, к чему и откуда идеалистическое различение?» (Кант 1965. 4. 1: 202; ср. 617, прим. 59).

<sup>60</sup> Напомню, что Кант последовательно различал *рассудок* и *разум*, соответственно, как низшее и высшее проявления мысли, что пример-

В «Гарвардских лекциях» (1903) Пирс дает такое определение своей третьей категории: «...Троичность (Thirdness) есть лишь свойство (character) некоторого объекта, который воплощает Посредование или Посредничество (Betweenness or Mediation) в его простейшей и самой рудиментарной форме; и я пользуюсь им как именем того элемента явления (phenomenon), который преобладает всякий раз, когда преобладает Посредничество, и который достигает своей полноты в Репрезентации» (CP 5: № 104).

И далее уточняется: «Троичность, в моем употреблении термина, есть лишь синоним Репрезентации, для которой я предпочитаю этот менее окрашенный термин, поскольку его ассоциации (suggestions) не столь узки и специальные, как у слова Репрезентация. Теперь уместно сказать, что порождающий принцип (generative principle), работающий в реальном мире, относится к сущностной природе (is of the essential nature) репрезентации и Символа, поскольку их *modus operandi*<sup>61</sup> тот же, посредством которого *слова* (words) осуществляют физическое воздействие» (там же: № 105).

В «Лоуэлловских лекциях» того же года (“Lowell Lectures of 1903”) рассуждения о знаке сопряжены с наблюдениями над «вырождением троичности», обусловленной *интенциональностью* мысли: «Всякий знак замещает (stand for) некий сам по себе независимый объект, однако он может быть *знаком* объекта только в том случае, если сам этот объект по природе есть знак или мысль. Ибо знак не аффицирует<sup>62</sup> объект, но аффицируется им, а именно: объект должен быть способен передавать мысль, то есть должен обладать природой мысли или знака. Получается, всякая мысль есть знак» (Пирс 2001: 182, № 538).

При этом подразумевается не мысль (и не объект), но некий «неделимый образ», предстоящий восприятию: «...здесь мы имеем дело с работой выполнения *намерения, интенции*. В последней степени вырожденности Троичности есть мысль, но никакой передачи или воплощения мысли <...> тот факт, нечто вроде знания которого, по моему предположению, должно иметься, *схватывается* (*appre-*

---

но соотносится с различием *мышления* как такового в его практически ориентированной или «синпрагматической» (по Р. А. Лурия) и логико-дискурсивной формах и *сознания*.

<sup>61</sup> Лат. «способ воздействия».

<sup>62</sup> Букв. не вызывает, не обуславливает, не «навязывает», ср. лат. afficio ‘причислять; влиять, воздействовать’.

*hended*) мной согласно возможной идее — я сталкиваюсь с “побуждением”, но не с “подсказкой”» (там же).

Далее Пирс ограничивает слово *репрезентация* «работой (operation) знака» или «его отношением к объекту» и называет «конкретный репрезентирующий объект» *знаком* или *репрезентативом*, употребляя эти определения по-разному.

Под *знаком* имеется в виду «что угодно, передающее какое угодно определенное представление об объекте каким угодно способом» (там же: 183, № 540).

Определение же репрезентатива следующее: «РЕПРЕЗЕНТАТИВ — это субъект триадического отношения ко второму, называемому его ОБЪЕКТОМ, ДЛЯ третьего, называемого его ИНТЕРПРЕТАНТОМ, и это триадическое отношение таково, что РЕПРЕЗЕНТАТИВ детерминирует свой интерпретант находится в этом же триадическом отношении к тому же самому объекту для некоторого <другого> интерпретанта» (там же: 184, № 541).

И сразу же уточняется: «сформулированное отношение не может состоять в каком-либо *действительном событии* (выделено мной. — Н.С.)» (там же: № 542). Равным образом подчеркивается: «данный интерпретант не может быть неким *определенным объектом* (выделено мной. — Н.С.)» (там же). Данное отношение «...должно состоять в *способности* (power) репрезентатива детерминировать некоторый интерпретант быть репрезентативом того же самого объекта» (там же).

Другими словами, рассматриваемое «триадическое отношение» мыслится Пирсом как сплошной *модус бытия* репрезентатива в качестве Первичности Троичности<sup>63</sup> (см. там же), но отнюдь не в виде дискретного отношения этого «общего знака», скажем, к некоему объекту, предстоящему восприятию субъекта, или к самому восприятию.

Следует считаться с тем, что Пирс сосредоточен на анализе логических отношений. Увязанный им с процессом восприятия *знак*, по определению, не обязательно должен быть знаком языка (см. выше). Более специализированный термин *репрезентатив* воплощает само понятие, явленное в слове-логосе (ставшем для сознания мыслью в словесном знаке). Это как бы сама действительность мысли, хотя одновременно репрезентатив предстает как процессуальное или — в более строгой терминологии

<sup>63</sup> Это сочетание примерно можно интерпретировать как «отражение объекта мысли в качестве ее субъекта (в его осознанности)».

— *диалектическое* отношение между мыслью и объектом (формирующимся образом предстоящей сознанию реальности). Причем (и это важно!) невозможно мыслить под объектом человеческого внимания («интенции») саму *вещь* в ее сущностных качествах, но только опредмеченный ее образ — собственно *предмет* (предмет мысли) в его конкретной значимости (как бы «вочеловеченную» вещь). Следовательно, речь и должна идти не о некоем абстрактно мыслимом процессе *семиозиса* (порождения знаков вообще) и оперирования чистыми категориями, а о «намерении», превращающем данную вещь и сопутствующую ей вещь («знак») в предмет, который можно понимать только как предмет мысли<sup>64</sup>. Пирс и разводит «объект» (*предмет* в моём понимании) и вещь (сущность) как разные отношения триады представляющей собой *репрезентамен*, ориентированный одновременно на внутренний и внешний аспекты самого процесса репрезентации.

Добавлю к сказанному, что психологическим коррелятом логического понятия *интенции* является, скорее всего, *установочная реакция*, вводящая *внешний* объект («вещь») в поле внимания индивида в соответствии с некоторым его *внутренним* ожиданием, выработанным предшествующим опытом<sup>65</sup>.

### 3. ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ СЕМИОТИКИ ПИРСА

Представленные далее словоупотребления Ч. С. Пирса, отражающие его виденье природы знака в разнообразных ипостасях последнего, не исчерпывают ни его терминологии, ни дефиниций отдельных понятий. Это выборочные примеры, обнаруживающие все же движение авторской мысли. В акцентируемое Пирсом логико-дискурсивное измерение отношений между знаками, естественно, привносятся некоторые дополнительные оценки, возможно, смещающие «знак» в сторону речемыслительной и речевой деятельности, то есть в плоскость универ-

---

<sup>64</sup> Терминологически следует различать «вещь (сущность)» и «предмет» в качестве вещи, оказавшейся в поле внимания.

<sup>65</sup> Подробнее см.: *Узнадзе* 1961.

сального Языка и исторически обусловленных языковых традиций. Однако лишь при таком смещении объекта внимания, на мой взгляд, может стать более осмысленным, например, то же сопоставление научных позиций Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра. Смена точек зрения требует некоторого внимания, поскольку предполагает оперирование одним и тем же объектом размышлений, именуемым «языком», как предметом изучения разных наук. Вначале ниже следует наиболее известный ряд терминов (*икона, индекс, символ*), затем приводится группа слов, связанных с обобщенной дефиницией *репрезентамен*, и далее *знак* — самое общее понятие, если довериться рассмотренным контекстам. В заключение даны отдельные дефиниции понятий *слово, предикат, тема, рема*.

**3.1. Икона** (*icon*) при определении трех родов репрезентации в статье «О новом списке категорий» (1867) еще именуется *подобием*<sup>66</sup>. Употребления слова в качестве термина, связующего знак и обозначаемую вещь (которые «могут находиться только в отношении разума», — Пирс 2001. 2: 76, № 372), позволяют считать *иконами*, помимо «подобий» (1867 г., там же: 196, № 558)<sup>67</sup>, «диаграмматические знаки» (1885 г., там же: 2: 74, № 369) и «аналитические изображения» (1902 г., там же: 1: 212, № 275); в свою очередь, «диаграммы» (то есть схемы) дают основание соотносить с этим понятием также любого рода аналогии, изображения и «моделирующие устройства» (1890 г., там же: 2: 71, № 67)<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Но ср. в “Syllabus” (1902): «Можно задаться вопросом, истинно ли, что все иконы суть подобия <...> Сама постановка вопроса кажется во многом ограниченной» (Пирс 2000. 2: 80, № 64).

<sup>67</sup> Здесь и далее дата 1867 г. отсылает к статье «О новом списке категорий», которую позже Пирс включил в качестве гл. 1 в «Большую логику» (1893) и в эссе «Разыскания метода» (около 1883), текст см. в: *CP* 1: № 545–559; Пирс 2001. 2: 187–201.

<sup>68</sup> Здесь оговаривается: «Отношения разума, которые образуют подобное тройное отношение, не обязательно все будут подобиями <...> Кентавр — помесь человека и лошади. Филадельфия находится между Нью-Йорком и Вашингтоном. Подобные третьи могут быть названы опосредующими, или третьими сравнениями» (там же).

Около 1902 г. икона определяется в качестве исконного и как один из двух видов вырожденного знака: «Знак, вырожденный в большей степени, есть Исконный Знак (Originalian Sign) или *Икона*, которая является знаком, чья значимость (significant virtue) обязана просто его качеству» (СР. 2: № 92). В другом фрагменте того же времени иконы подразделяются Пирсом на *образы* (images), *схемы* и *метафоры* (СР. 2: № 299), одновременно рассматриваемые и в качестве *гипоикон* (см. ниже).

В схеме 1903 г. икона классифицирована как знак в его отношении к объекту, соотнесенный в качестве возможности с *квалисигнумом* и *ремой* (см.: *Fumagalli* 1995: 247). В “Grammatica Speculativa” (1903) уточняется, что качество «...может только денотировать объект посредством некоторого общего с ним элемента или подобия. Поэтому квалисигнум с необходимостью является иконой. Далее, поскольку качество представляет собой простую логическую возможность, оно может быть интерпретировано только как знак сущности» (Пирс 2000. 2: 63, № 36). В классификации знаков определение *иконический* придано реме-квалисигнуму, реме-легисигнуму и реме-синсигнуму. В целом *икона* определяется в 1902 г. как *репрезентамен*, «Репрезентативное Качество которого есть его Первичность (Firstness) как Первого» (там же: 76, № 58).

П. Тибо отмечает словосочетания типа *икона-индекс* (СР. 2: № 92 — рассуждения о портрете, № 281 — о фотографии), *индекс-икона* (там же: № 248), *икона-символ* (там же: № 279 — о схеме; 4: № 418). По его словам, «...для Пирса иконы в качестве икон не являются знаками, но чистыми первичностями (priméités) или возможностями (ср. 2: № 276), а значит, следует говорить о “типоиконах” или “иконических знаках” применительно ко всему, что может функционировать в качестве знака в силу воплощения в нем неких чистых икон» (*Thibaud* 1994: 125, прим. 8). По определению Пирса (“Syllabus”, 1902), поскольку любой знак «может быть не чем иным, как только *идеей*»<sup>69</sup>, а идея в строгом смысле не может быть Иконой («кроме тех случаев, когда она понимается как возможность (или Первичность)», — Пирс 2000. 2: 77, № 58), то знак может быть иконичным, то есть он «...может репрезентировать свой объект главным образом через подобие. Если для иконичного репрезентамена требуется особый субстантивированный тер-

---

<sup>69</sup> То есть, знак «должен произвести идею Интерпретанта, а внешний объект — вызвать идею, воздействуя на мозг» (Пирс 2000. 2: 76-77, № 58).



мин, пусть им будет *гипоикона* (hypoicon)»<sup>70</sup> (там же). Гипоиконы, «причастные к простым качествам» подразделяются далее на *образы*, *схемы* и *метафоры* (там же, № 59).

**3.2. Индекс** (index) в 1867 г. уподоблен «знаку» («Репрезентации <...> по факту <...> можно назвать индексами или знаками», — Пирс 2001: 196, № 558). В статье «О том, что категорические и гипотетические пропозиции суть одно...» (1895) *индексом* или *семой*<sup>71</sup> «...называется Репрезентативный характер которого состоит в его бытии индивидуальным вторым» (Пирс 2000: 80, № 65). Если Двоичность представлена ссылкой (reference), индекс является вырожденным (там же). Причем «подлинный Индекс может содержать в себе Первичность, а следовательно, и Икону как свою составную часть» (там же: 81).

В особый подкласс индексов выделяются в той же статье *подиндексы* или *гипосемы* — знаки, «являющиеся таковыми благодаря действительной связи со своими объектами» (там же, № 66). К ним не относятся, например, имя собственное, личное или относительное местоимение и буквы, применяемые в схемах, которые индивидуальными объектами не являются (там же).

В 1902 г. индекс отнесен к одному из двух видов вырожденного знака: «Знак Вырожденный (Sign Degenerate) в меньшей степени», имеющий подлинную связь со своим объектом, независимо от интерпретанта (CP. 2: № 92). В 1903 г. это — один из родов знаков, понимаемых как «конкретный репрезентирующий объект» (там же: Пирс 2001. 2: 183, № 540).

В схеме трихотомических отношений, датируемой тем же годом, индекс классифицирован как знак в его отношении к объекту, соотносенный по признаку существования с *синсигнумом* и

<sup>70</sup> Осмысление иконы через подобие имеет свои культурно-исторические корни, ср.: «Иконы (Симулякры, или же *ὀμιόματα* <подобие> Аристотеля), взятые им у Платона, а последним, думаю, заимствованные у математической школы логики (Mathematical school of logic), так как самое раннее упоминание о них мы находим в диалоге *Федр*, который отмечает начало влияния, оказанного на него этой школой» (Пирс 2000. 2: 312 — письмо к В. Уэлби от 23 декабря 1908 г.).

<sup>71</sup> Обычно этот термин применяется Пирсом к подклассу индексального дицисигнума (см. далее «Классификация знаков»)

дицисигнумом (см.: *Fumagalli* 1995: 247). В другой классификации этого времени определение *индексальный* относится к *реме-легисигнуму*, *реме-синсигнуму*, *дици-легисигнуму* и *дици-синсигнуму* (см. далее раздел 4).

**3.3. Символ** (symbol) соотносится и чередуется в 1867 г. прежде всего с *именем*, но и с «общим знаком» (*Пирс* 2001. 2: 196, № 558). Примечательна оговорка: «Все символы <...> в некотором смысле относительно к пониманию — но лишь в том, в котором все вещи относительно к пониманию» (там же: 197, № 559). За этой формулировкой недвусмысленно проглядывает гносеологическая относительность, скрывающаяся за семантической относительностью слова. Через понятие, которое он фактически представляет, символ коррелирует с *репрезентативом*<sup>72</sup>, характеризующимся множеством логических отношений или «отношений разума»<sup>73</sup> по определению схоластов.

Напомню, что в 1885 г. (в рецензии на книгу Дж. Ройса) самое известное трехчленное деление знаков Пирса — икона, индекс, символ — включало вместо последнего элемента *token* ‘метку’, в свою очередь соотносимую с «репликой»<sup>74</sup> (*Fumagalli* 1995: 137, прим. 8). Ряд контекстов позволяет усматривать в этом последнем понятии проявление того качества, в котором актуализируется (то есть, материализуется) индивидуальный знак и отдельные их виды (см. далее в этой главе).

Единственно символ представляет знаки, обладающие лексическим значением — слова («Искусство рассуждения», 1895): «Любое заурядное слово, как “give”, “bird”, “marriage” является примером символа» (*CP* 2: № 298; ср.: *Пирс* 2000. 2: 91, № 80).

---

<sup>72</sup> Ср. в «Элементах логики» (1902): «В 1867 г. я определял символ как любой общий репрезентатив, и это было верно» (*Пирс* 1983: 169, № 340).

<sup>73</sup> Это словоупотребление Пирса восходит к терминологии схоластов.

<sup>74</sup> В комментарии Т. В. Бульгиной: «Термин “реплика” примерно синонимичен термину “синсигнум” (а также “конкретный знак” (token)), но, по-видимому, отличается от синсигнума своим относительным характером (это всегда экземплификация символа)» (*Семиотика* 1983: 597–598).

В «Элементах логики» (1902) отождествленный с «Подлинным Знаком» (Genuine Sign) *символ* «...есть Знак, обязанный своей значимостью свойству (which owes its significant virtue to a character), которое может быть реализовано только с помощью Интерпретанта. Любое выражение языка (utterance of speech) тому пример. Хотя слова были по происхождению (were originally) обычно частью иконическими, частью индексальными, эти свойства за долгое время утратили свое значение (those characters have long since lost their importance). Слова лишь стоят вместо субъектов, ими заменяемых, и обозначают качества, ими обозначаемые, поскольку они должны вызывать (will determine) в мысли слушающего (auditor) соответствующие знаки» (CP 2: № 92).

Там же *символ* соотнесен с *репликой* как своим единичным определяющим: «Символ, правда, не является индивидуальным объектом, но любая информация относительно символа есть информация относительно каждой его реплики, а реплика является определенно индивидуальным объектом» (Пирс 1983: 156, № 315).

И там же вновь подхвачено отождествление символа в функции предиката с общим знаком: «Поскольку каждый символ включает утверждение или зачаточное утверждение, он является общим (general) в том смысле, в каком мы говорим об общем знаке. Это значит, что предикат представляет собой общий знак» (там же: 170, № 341). Но этому предшествует отказ от признания символов «конвенциональными знаками»: «В 1867 г. <...> я пошел по традиционному пути, разделив символы на *термины (terms)*, *предложения и умозаключения*<sup>75</sup>, имея в виду, что термины не содержат никакого ассерторического<sup>76</sup> элемента, и это было ошибкой, хотя это деление само по себе не столько неправильно, сколько несущественно. Впоследствии обратив внимание на то, что я отнес естественные симптомы как к классу индексов, так и к классу символов, я ограничил символы конвенциональными знаками, что было еще одной ошибкой <...> и долго потом ббльшая часть модификаций, которые я пытался внести, только уводили меня еще дальше по неправильному пути» (там же: 169–170, № 340).

В “Syllabus” (1902) символом «называется Репрезентамен, чей Репрезентативный характер состоит в том, что он является правилом, которое обусловит его Интерпретант» (Пирс 2000. 2: 87, № 74), и при этом все слова, предложения, тексты книг и другие конвенциональные знаки рассматриваются как символы.

<sup>75</sup> Переведено как *пропозиции и аргументы* в: Пирс 2001. 2: 198.

<sup>76</sup> Букв. признанного, ср. *лат.* *assero* ‘признавать; присваивать’.

Различаются подклассы *Подлинных символов*, обладающих общим значением, и двух видов вырожденных: «*Сингулярный символ*, Объектом которого является существующий индивидуальный объект и который означает только такие характеры, которые этот индивидуальный объект может реализовать; и *Абстрактный Символ*, чьим единственным объектом является характер» (там же: 89, № 75).

В схеме 1903 г. символ классифицирован как знак в его отношении к объекту, соотносимый на основании «закона» с *леги-сигнумом* и *аргументом* (см.: *Fumagalli* 1995: 247). С символом соотносятся также *рема-легисигнум* и *дици-символ* или *леги-сигнум* (см. далее «Классификация знаков»).

**3.4. Репрезентамен** (*representamen*) обычно синонимичен знаку, отличаясь от последнего более выраженной терминологичностью. Соответственно, это понятие может относиться к знакам разного вида (к иконам, индексам, символам). В 1867 г. термин определяется как «то, что отсылает к основе, корреляту и интерпретанту» (*Пирс* 2001. 2: 195, № 557). В последующем эта мысль конкретизируется применительно к триадическим отношениям (см. далее «Знак»).

Около 1899 г. репрезентамену дано следующее определение: «Репрезентация — это такой характер вещи, в силу которого, для произведения некоторого умственного эффекта, она может встать на место другой вещи. Вещь, обладающую таким характером, я называю *репрезентаменом*, умственный эффект, или мысль, — его *интерпретантом*, а вещь, которую он замещает, — *объектом*» (*Пирс* 2001. 2: 206, № 564).

В статье “*Syllabus*” (1902) подчеркивается: «Репрезентамен действует как таковой, пока им действительным образом не определяется некоторый Интерпретант, но при этом он является Репрезентаменом постольку, поскольку вполне к этому способен. Так что его Репрезентативное качество не зависит необходимым образом ни от того, определяет ли он в действительности какой-либо Интерпретант, ни от того, имеет ли он объект» (*Пирс* 2000. 2: 76, № 57).

**3.5. Основа репрезентамена** (*ground of the representamen*) около 1897 г. приравнена к некоторого рода *идее объекта*, вместо которого стоит знак (*CP* 2: № 228; см. далее определения *знака*). Она коррелирует здесь с понятием *исходного* или *первого знака* в том отношении, в каком таковой порождает второй

знак — *интерпретант* (ср. «Коррелят»). Более частотное словоупотребление *объект*, которое, похоже, и конституирует основу общего знака.

В 1910 г. Пирс подчеркивает: «Знак может иметь более одного объекта <...> Но множество объектов может рассматриваться как составляющее один сложный объект» (там же: № 230)<sup>77</sup>.

**3.6. Коррелят** (*correlate*) использован в 1867 г. как ‘основание (данной вещи)’: «По контрасту или согласию вещь соотносится (*referred*) с неким коррелятом, если этот термин можно употребить в более широком, чем обычно, смысле. Случай введения понятия об отсылании к основе есть отсылание к корреляту, и это, следовательно, будет следующим понятием в порядке» (*Пирс* 2001. 2: 192–193, № 552). В рукописи «Терминология и типы триадических отношений, насколько они определены» (1903) термин *correlate* употреблен в смысле ‘соотносящее’ (*Пирс* 2000. 2: 53, № 17).

В 1905 г. коррелят определяется как ‘соотносительное понятие (к данному)’: «Логический анализ — это выявление отношений между понятиями на том основании, что наряду с каждым данным или приобретенным понятием дается и его отрицание, и всякое иное отношение, являющееся результатом транспозиции его коррелятов» (там же: 14, № 294).

**3.7. Интерпретант** (*interpretant*) в записи 1897 г. относится к знаку второго порядка, порожденному исходным знаком (*CP* 2: № 228). В 1902 г. то же определение сдвигается к знаку «Третьей вещи» (там же: № 92)<sup>78</sup>. А. Фумагалли подчеркивает: «Интерпретант в свою очередь есть знак (это не “интерпретатор” (*non è l'interprete*))» (*Fumagalli* 1995: 244).

Проблема явно упирается в то, как мыслить сам предмет мысли: в ипостаси знака или же его интерпретации. В энциклопедической статье начала века «Знак» (“*Dictionary of Philoso-*

<sup>77</sup> Приводится высказывание «Авель убил Каина», которое может относиться и к Авелю, и к убийству, и к Каину (там же).

<sup>78</sup> Такая зависимость интерпретанта от знаков разного ранга обнаруживает его понятийную основу. Если интерпретацию все-таки увязать с личностным смыслом, в мышлении логико-дискурсивного типа последний, действительно, опирается на обобщенное значение слова, коррелирующее с понятием. В глоттогенезе аффективный личностный смысл первичен, а значение формируется на его основе.

phy...”. Vol. 2), где таковому соответствует что угодно, «что определяет нечто другое (свой *интерпретант*)», поясняется: «Интерпретант также в свою очередь становится знаком и так далее ad infinitum» (Пирс 2000. 2: 93, № 85)<sup>79</sup>.

Рассматривая введенную В. Уэлби триаду Смысл-Значение-Значимость, в письме к ней от 14 марта 1909 г. Пирс говорит о троякого рода интерпретантах: «Самое значительное разногласие обнаруживает себя при сравнении моего понятия Динамического Интерпретанта (Здесь и далее разрядка моя — Н.С.) с Вашим Значением. Если я правильно понимаю последнее, оно состоит в воздействии на сознание Интерпретатора, которое тот, кто сообщает знак (устно или же письменно), намеревается произвести. Мой Динамический Интерпретант состоит в прямом воздействии, реально производимом Знаком<sup>80</sup> на Интерпретатора. Наши понятия совпадают в том, что и то и другое представляет собой результат воздействия Знака на индивидуальное сознание или на множество индивидуальных сознаний, каждое из которых подвергается независимому воздействию. Мой Конечный Интерпретант, полагаю, в точности соответствует Вашему понятию Значимости, а именно результату такого рода воздействия, которое Знак *оказал бы* на всякое сознание, на каковое <сознание> некоторые обстоятельства позволили бы ему оказать наиболее полное воздействие, на которое Знак в указанных обстоятельствах вообще способен. Мой Непосредственный Интерпретант если и не полностью, то в очень большой степени соответствует Вашему “Смыслу”, ибо я рассматриваю первый как не поддающееся анализу целое некоторого воздействия, на которое Знак вообще рассчитан или естественным образом способен произвести» (Пирс 2000. 2: 318–319).

Следовательно, в целом *интерпретант* некоего знака («естественного»<sup>81</sup> или речевого) предстает в качестве совокупности

---

<sup>79</sup> Т. В. Булыгина, отмечая неоднозначность и неясность этого понятия у Пирса, толкует *интерпретанту* (так! — вслед за Ю. К. Мельвилем) как «тот эффект, который знак производит на интерпретирующий его субъект» (*Семиотика* 1983: 597).

<sup>80</sup> По-видимому, в данном контексте «Знак» следует понимать в смысле «образа вещи» как в сенсомоторной, так и в речемыслительной его ипостасях.

<sup>81</sup> Естественного в том отношении, что он предстает сознанию как вещь, то есть, проявляется «в действии», если следовать терминологии Пирса, поскольку «естественные Знаки и симптомы не нуждаются в том, кто мог бы их передать, а следовательно, не обладают Значением,

аффективных, узуальных и индивидуальных его значений в широком понимании этого последнего термина.

**3.8. Знак** (sign) чаще всего синонимичен *репрезентаме*ну. Около 1897 г. оба слова соотносятся как «нечто, стоящее вместо чего-то в каком-либо отношении или качестве (respect or capacity)» (CP 2: № 228). Ниже следует: «Он <знак или репрезентаме> адресован кому-нибудь, то есть порождает в уме этого человека эквивалентный знак или, возможно, более продвинутый (more developed) знак. Этот знак, который им порожден, я называю *интерпретантом* первого знака. Знак стоит вместо чего-либо, своего *объекта* (object). Он стоит вместо этого объекта не во всех отношениях, но относительно своего рода идеи, которую я иногда называю *основанием* репрезентаме (the *ground of the representamen*)» (там же).

В 1902 г. рассматриваемое понятие трактуется как динамическое: «Знак есть все, что относится к Второй вещи, своему Объекту, в отношении Качества таким образом, что влечет за собой Третью вещь, свой Интерпретант, в отношении к тому же Объекту и <делает> это таким образом, что вводит Четвертое в отношение к этому Объекту в той же форме, *ad infinitum*<sup>82</sup>» (там же: № 92).

В другом тексте примерно того же года читаем: «Знак, или *Репрезентаме*, есть Первое, которое стоит в таком подлинно триадическом отношении к Второму, именуемому его *Объектом*, чтобы быть способным определять (as to be capable of determining) Третье, именуемое его *Интерпретантом*, и принять на себя (to assume) триадическое отношение к его Объекту, в каковом оно само стоит <относительно> того же самого Объекта» (там же: № 274). В сравнении с определением 1897 г. можно усмотреть в этих текстах большую ориентацию на мыслимый знак. В том же фрагменте А. Фумагалли подметил возможность разграничения знака и репрезентаме именно под таким углом зрения: «Знак есть репрезентаме с ментальным Интерпретантом» (там же. — Цит.: *Fumagalli* 1995: 244, прим. 14).

Во фрагменте 1905 г. однако «объект» может быть понят как определяющий для интерпретации знака, который есть «...всё, что будучи детерминированным неким объектом, благодаря этому,

---

если под Значением понимать интенцию передающего» (Пирс 2000. 2: 319).

<sup>82</sup> Лат. «до бесконечности».

детерминирует некую интерпретацию детерминирования посредством того же объекта»<sup>83</sup>.

Другая запись того же 1905 г. позволяет полагать, что Пирс пользуется словом «знак» в его общеупотребительном смысле, не закрепляя за ним какой-либо терминологической значимости: «Некоторые цвета называют веселыми, другие грустными. Эмоции, приписываемые тонам, еще более обыденны: тона *суть знаки* (Здесь и далее выделено мной. — Н.С.) физиологических *качеств* наших чувств. Но лучшим примером остаются запахи, так как они являются *знаками в более чем одном смысле* <...> запахи обладают замечательной склонностью к тому, чтобы *презентировать* (*presentmentate*: выделено в тексте — Н.С.) сами себя» (Пирс 2001. 2: 26, № 313).

Напомню, что менее «вырожденный знак» именуется *индексом*, более вырожденный — *иконой*, а «общий знак» соотносится с *символом* (см. выше).

**3.9. Слово**, выступая в качестве символа, предстает как общий тип («Искусство рассуждения», 1895): «Слово живет в умах тех, кто его использует <...> мы можем, если только проблема вообще стоит внимания, заметить, что общности *суть* просто слова, не утверждая при этом, что, как полагал Оккам, слова *суть* реальные индивидуальные объекты» (Пирс 2000. 2: 92, № 83).

В статье “Syllabus” (1902) это — качественный аспект знака и возможная Идея (воплощающая Знак в понимании Пирса): «Мы пишем или используем слово “человек”, но это всего лишь *реплика*, т.е. актуализация слова (в смысле его материализации — Н.С.) <...> Слово само по себе не имеет наличного существования, хотя имеет реальное бытие, *закрывающееся* в том факте, что наличное существование *будет* с ним сообразовано. Данный общий вид последовательности из семи звуков или репрезентативных звуков станет знаком только ввиду того факта, что привычка или известный закон приведет к тому, что его реплика будет интерпретирована как означающая конкретного человека или человека вообще. Как слово, так и его значение *суть* общие правила, но только слово предписывает определенные качества своим репликам самим по себе. Иначе “слово” и его “значение” не отличаются друг от друга, если только понятию *значение* не придается какой-то совершенно особый смысл» (Пирс 2000. 2: 88, № 74).

---

<sup>83</sup> CP 4: № 531 — цит.: Fumagalli 1995: 244, note 13 (“...anything which, being determined by an object, determines an interpretation to determination, through it, by the same object”).



В лингвистическом смысле *слово* можно интерпретировать как образование динамическое — в движении от категориального значения словарного слова к актуальному значению или личностному смыслу (или от образа вещи к его осмыслению в слове). Фактическому отождествлению значения с «определенным качеством» знака (слова-логоса) эксплицитно противопоставлено его понимание «в особом смысле», не различающем таковое от Идеи. Ибо в конечном счете означающее и означаемое могут быть разведены только как внешний *сигнал-стимул* и внутренний *условный сигнал*, если воспользоваться иной терминологией. При этом оба сигнала безразличны к качеству носителя их обуславливающему и внешне воплощающих.

**3.10. Тема** в энциклопедической статье (“Dictionary of Philosophy...”. Vol. 2) соотнесена с термином, впервые использованным Бургерсдайком (Burgersdyk) в его «Логике» (1635) «...для того, “quod intellectui cognoscendum proponi potest”<sup>84</sup>. Кажется, он имел в виду как раз то, что Аристотель иногда без особых разъяснений объясняет как *λόγος*, непосредственный объект мысли, значение <...> *Тема* Бургерсдайка на первый взгляд представляется знаком, который связан со своим объектом либо, как и всякое слово, благодаря конвенции, предписывающей ему быть понятым так, а не иначе, либо вследствие естественного инстинкта или акта сознания, делающего из него репрезентант своего объекта <...> Если этим значение термина Бургерсдайка исчерпывается, его *тема* представляет собой то же самое, что и описываемый автором в настоящей работе “символ”» (Пирс 2000. 2: 96-97, № 90).

**3.11. Рема**<sup>85</sup> соотносится в логике отношений Пирса с понятием *термин* (term) и подменяется им, хотя отличается от него тем, что включает связку «есть»; с 1892 г. *рема* (наряду с сочетанием *реляционная рема*) синонимична словоупотреблению *реляционный термин* (см.: Chauviré 1994: 166–168).

<sup>84</sup> Лат. «что интеллекту может быть предоставлено в познание».

<sup>85</sup> Греч. *rhéma* ‘сказанное’ — то, что сообщается о *теме*. В лингвистике использование этого понятия, восходит к идеям филолога-классика А. Вейля, выделявшего *тему* и *рему* высказывания (с 1855 г.). Впоследствии они были подхвачены В. Матезиусом.

**3.12. Предикат** определяется в 1902 г. как «...идея, которую означает некоторый набор содержащихся в утверждении икон (или его эквивалент)» (Пирс 2000. 2: 77, № 60).

В энциклопедической статье того же времени (“Dictionary of Philosophy...”. Vol. 2) предикат определяется с точки зрения прагматической логики, «...которая представляет собой следствие высказываемого этой логикой предположения, что конечная цель всякой дедукции состоит в определении необходимых условий истинности знаков, не принимая при этом во внимание особенности индоевропейской грамматики» (там же: 144, № 140). Соответственно, предикат понимается как «остаток», полученный в результате изменений, которые могут оказаться необходимыми для сохранения смысла любой пропозиции, то есть любого утверждения, которое должно быть либо истинным, либо ложным.

#### 4. КЛАССИФИКАЦИЯ ЗНАКОВ

Выше упоминалось намеченное в связи с пересмотром списка кантовских категорий (1867 г.) деление символов на *термины*, *пропозиции* (предложения) и *аргументы* (умозаключения), позже (в 1902 г.) признанное Пирсом непродуманным. Около 1898 г. он отмечает другую неточность, восходящую к ранней статье о категориях: «Я должен признать, что в моей прежней экспозиции моего же деления знаков на *иконы*, *индексы* и *символы* были допущены некоторые ошибки <...> помимо безотносительных характеров (то есть, качеств или свойств объектов — *Н.С.*) и помимо отношений внутри пар объектов есть и третья категория характеров (свойств — *Н.С.*), но — ничего более. Этот третий класс реально состоит из множественных отношений, которые все могут быть рассмотрены как состоящие из триадических отношений внутри триад объектов. Очень широкий и важный класс триадических характеров состоит из репрезентаций» (Пирс 2001. 2: 205–206, № 564).

В целом репрезентация предстает как способ бытия *триадических отношений*, опосредуемых мыслью (или, лучше сказать, сознанием). И если пытаться сохранять верность духу продуманных Ч. С. Пирсом осмыслений *общего знака* или *репрезентатива*, то вряд ли правильно оценивать их преимущественно в плоскости отношений между иконой, индексом и символом или

же между объектом, репрезентативом и интерпретантом. По его собственной оценке: «Мое обобщение было просто недостаточным...» (там же: 206, № 565; см. выше раздел 2.4).

Размышляя о категориях сходства и несходства и определяя вторую из них в качестве «категории динамических отношений», Пирс завершает пересмотр своих прежних представлений выводом о существовании логических и полулогических «отношений разума» и алогичных отношений *in se* («в вещах»). Однако, продолжает Пирс, «...есть несколько довольно важных отношений разума, которые точно так же алогичны. В моей статье 1867 г. я ошибся, отождествив конститулируемые безотносительными характеристиками отношения с отношениями паритета, то есть с необходимо взаимными отношениями, а динамические отношения — с отношениями диспаритета, или возможно невзаимными отношениями. Вслед за этим, впадая из одной крайности в другую, я отождествил эти два класса соответственно с отношениями разума и отношениями *in se*» (там же: 208, № 567).

Сказанное позволяет взвесить негативные последствия представлений о знаке, допускающих более или менее опосредованную связь между означающим (знаком) и означаемым, понимаемым в качестве «вещи»<sup>86</sup> на основании прямых аналогий между «отношениями разума» и «отношениями *in se*». Диспаратные отношения в мире вещей ничуть не мешают сознанию оперировать «вещами», реально совершенно несходными по своим качествам, как вполне сопоставимыми, с легкостью вступающими в паритетные «отношения разума»<sup>87</sup>. С другой стороны, многие категориальные понятия, составляющие предмет мысли, не обнаруживают непосредственного «означаемого» в чувственном мире вещей, но от этого они не становятся менее объективными, не говоря о понятиях (и знаках), за которыми стоят артефакты, символы культуры, парафеномены (сопутствующие явления) и многие иллюзорные сущности.

---

<sup>86</sup> Отчасти, повторюсь, это связано с неразличением вещей (качеств, явлений, отношений между вещами) и предметов (предмета мысли) как реальности сознания — познанной вещи, ее эталона или меры.

<sup>87</sup> Пример Пирса: «...если взять апельсин и справедливость только в отношении их существования, их качества не будут конституировать отношения несходства» (там же: 207, № 206).

В статье “Syllabus” (1902) разделение знаков на Иконы Индексы и Символы, еще названо «наиболее фундаментальным» (Пирс 2000. 2: 76, № 57).

Около 1903 г. качественные категории знаков сгруппированы Пирсом в трихотомические классы, отображающие «возможность», «существование» и «закон», которым соответствуют: (1) знак как таковой (*квалисигнум*, *синсигнум*, *легисигнум*), (2) знак в его отношении к объекту (*икона*, *индекс*, *символ*) и (3) знак в отношении к интерпретанту (*рема*, *дицисигнум*, *аргумент*) (см.: *Fumagalli* 1995: 247)<sup>88</sup>.

В “Grammatica Speculativa” (1903) на основании трех трихотомий знаки подразделяются на десять категорий, «из которых могут быть сгруппированы различные подразделы».

(1) Квалисигнум (например, переживание «красного цвета»), который является *иконой*, будучи качеством, детерминирующим объект, и *ремой* как логическая возможность, представляющая знак сущности.

(2) Иконический Синсигнум (например, некоторая индивидуальная схема) — объект опытного знания, определяющий идею объекта, который является *иконой* в силу подобия с ним и *ремой* как знак сущности, ведущий к актуализации квалисигнума.

(3) Индексальный Рема-Синсигнум (например, произвольный вскрик) — объект прямого опытного знания, направляющий внимание на объект, который содержит особого рода *иконический синсигнум*.

(4) Дицисинсигнум<sup>89</sup> (*Dicent Sinsign*, например, флюгер) — объект прямого опытного знания как знак, доставляющий информацию о своем объекте, воздействию которого подвержен и *индексом* которого является; для актуализации информации он должен содержать в себе *иконический синсигнум* и *индексальный рема-синсигнум*, а способ их сочетания (*синтаксис*) также должен иметь значимый характер.

---

<sup>88</sup> Ср.: *Chauviré* 1994: 139. — Некоторые английские термины автором эксплицированы и дублированы: 1) *Signe-qualité*, *Signe-singulier* (*token*), *Signe-loi* (*type*); 3) *Signe-qui-dit* (*proposition*) = дицисигнум.

<sup>89</sup> В написании также *Дици-Сигнум*. Смысл термина примерно может быть передан как «речевой знак».

(5) Иконический Легисигнум (например, схема вообще), который, являясь *иконой*, обладает свойствами *ремы*, представляя также собой *легисигнум*, управляющий единичными *репликами*, каждая из которых проявляет себя в виде особого рода *иконического синсигнума*.

(6) Индексальный Рема-Легисигнум (например, указательное местоимение) — любой общий тип или закон, каждый конкретный пример которого имеет свой объект, и каждая его *реплика* будет особого рода *индексальным рема-синсигнумом*, а интерпретант последнего репрезентирует его в качестве *иконического легисигнума* и сам таковым является.

(7) Индексальный Дици-Легисигнум (Dicent Indexical Legi-sign, например, выклики уличных торговцев) — любой общий тип или закон, каждый пример которого должен иметь свой объект, влияющий на него так, чтобы передать конкретную информацию о нем; чтобы означить ее, он должен включать в себя *иконический легисигнум* и *индексальный рема-легисигнум*, а каждая его реплика будет особого рода *дицисигнумом*.

(8) Рема-Символ или Символическая Рема (например, имя собственное), то есть знак, связанный со своим объектом через ассоциацию общих идей, чья реплика интерпретируется как знак объекта, являющегося примером данного понятия<sup>90</sup>; сообщаемый им *образ*, действующий «от имени уже имеющегося в сознании Символа», способствует образованию общего понятия, что отличает рему-символ от других *индексальных рем-легисигнумов*, включая их реплики.

(9) Дицисимвол или обычная Пропозиция — знак, связанный со своим объектом, через ассоциацию общих идей и действующий подобно *реме-символу*; его интерпретант интерпретирует его как *индексальный дици-легисигнум* и *иконический легисигнум*, а в качестве *ремы-символа* он представляет собой *легисигнум*; реплика дицисимвола представляет собой особого рода *дици-синсигнум*, сообщая некий действительный факт.

(10) Аргумент — знак, чей интерпретант репрезентирует его объект в качестве последующего (*ulterior*) знака; он должен яв-

---

<sup>90</sup> Пирс уточняет: «Таким образом, Рема-Символ представляет собой то, что логики называют Общим Термином» (Пирс 2000. 2: 65, № 43).

ляться *символом* и, следовательно, *легисигнумом*, а его реплика — *дицисигнумом* (Пирс 2000. 2: 63–67, № 36–45).

Резюмированный выше список структурирован в виде «треугольной таблицы» (там же: 68, № 47), схематически отображающей двояким образом пересекающиеся между собой классы (большинство из них). Только в каком-либо одном отношении подобны друг другу классы 2, 6 и 9 (иконический рема-символ, индексальный рема-символ, дицисимвол или легисигнум, «действующий подобно реме-символу»), а также 3 и 7 (индексальный рема-синсигнум и индексальный дици-легисигнум).

Особое место в таблице отведено классам, располагающимся на схеме в угловых квадратах:

(1) *иконический рема-квалисигнум* противостоит классам 4, 7, 9 и 10 (индексальному дици-синсигнуму, индексальному дици-легисигнуму, дицисимволу или легисигнуму, аргументу или символическому легисигнуму);

(4) *индексальный дицисигнум* противостоит 1, 5, 8 и 10 (иконическому рема-квалисигнуму, иконическому рема-легисигнуму, реме-символу или легисигнуму, аргументу или символическому легисигнуму);

(10) *аргумент* или *символический легисигнум* противостоит 1, 2, 3, и 4 (иконическому рема-квалисигнуму, иконическому рема-синсигнуму, индексальному рема-синсигнуму, индексальному дицисинсигнуму).

В письме к леди Уэлби от 23 декабря 1908 г. классификацию знаков Пирс обсуждает на ином основании: «Модусом Бытия Знака может быть Действительность (здесь примером служит барометр), или Детерминант. В качестве иллюстрации к последнему мы можем взять любое слово из словаря, скажем, определенный артикль *the* <...> Действительный знак я называю *Признаком*, а Детерминант — *Типом*» (там же: 310).

Далее вводится различие между двумя объектами всякого знака: «...Опосредованный Объект извне и Непосредственный Объект внутри Знака. Интерпретант Знака есть все, что Знак передает, при этом предварительное знакомство с его Объектом должно организовываться посредством некоторого косвенного опыта. Опосредованный Объект, т.е. такой, который находится вне пределов Знака, я называю *Динамоидным Объектом*. Знак должен указывать или некоторым образом намекать на него, каковой намек, или собственно его содержа-

ние, представляет собой *Непосредственный Объект Знака*» (там же: 310).

Каждый из этих двух объектов способен иметь любую из трех следующих модальностей, но непосредственный — лишь до определенной степени: речь идет об *абстрактном*<sup>91</sup>, *конкретном* и *собирательном* модусе знаков. Как временные вводятся также обозначения трех классов знаков: «...если указание (более или менее неопределенное) на Динамоидный Объект осуществляется посредством его Качеств и т.п., я называю Знак *Дескриптивным*; если Непосредственный Объект есть некоторое Событие, я называю знак *Десигнативным*; и если таковой есть Детерминант, я называю знак *Связывающим*, ведь в последнем случае Объект должен быть идентифицирован Интерпретатором таким образом, чтобы Знак мог репрезентировать Необходимость» (там же: 311).

Поскольку отношения между признаками и типами знаков взаимосвязаны, соответствуя отношениям между их детерминантами и интерпретантами, то «...шесть трихотомий, вместо того, чтобы определять 729 категорий знаков, как это было бы, если бы категории были независимы, охватывают только 28 (категорий знаков— *Н. С.*)» (там же)<sup>92</sup>.

Сконцентрировавшись на анализе категориальных отношений между «модусами бытия» предметов мысли (объектов и интерпретантов знака), Пирс вводит в универсум репрезентаций более экономные (в смысле их структурированности) принципы классификации высказываний.

## 5. ЗНАК В СЕМИОТИКЕ И В ЛИНГВИСТИКЕ

Сама по себе такая формулировка может показаться парадоксальной. Однако слово — не только *один* из видов разнообразного рода «знаков»<sup>93</sup>, в том числе на фоне знаков языка, выде-

<sup>91</sup> «Абстрактным делает знак именно предельная (ultimate) референция, а не грамматическая форма» (там же: 310).

<sup>92</sup> Пирс допускает существование четырех дополнительных трихотомий: «...полученные десять, вместо того, чтобы включать в себя 59049 категорий, ограничиваются только 66» (там же).

<sup>93</sup> В моем употреблении общим термином, определяющим природу отражения или связи между любыми объектами и, в частности, со-

ляемых в плане выражения (где можно вычлениить, например, фонемы, морфемы, монемы<sup>94</sup>, фразеологизмы, высказывания типа пословиц, поговорок, крылатых слов и др.). Даже в узком понимании (в качестве лингвистического знака) рассматриваемая дефиниция может соответствовать внешним сигналам фонической, иконической (зрительной) и тактильной фактуры (качества). Более того, те же иконические сигналы в свою очередь неоднородны, если иметь в виду, например, «язык жестов» и системы письменности (а логограммы, силлабарии и алфавиты также различаются и между собой, и внутри этих типов письма). Далеко не одинаков и психический статус тактильных сигналов, допустим, у слепых и у слепоглухонемых. Все это, разумеется, имеет свои последствия для общей теории знаков.

Мне кажется, что Ф. де Соссюр, наметив контуры семиотики («семиологии»), в своих рассуждениях о знаке менее всего углублялся в ее пределы далее тех границ, которые отводил лингвистике как «части этой общей науки» (ср.: *Соссюр* 1977: 54–55). Потому-то, по определению, его языковой знак «...связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ <...> акустический образ имеет чувственную природу, и если нам случается называть его “материальным”, то только по этой причине, а также для того, чтобы противопоставить его второму члену ассоциативной пары — понятию, в общем более абстрактному» (там же: 99).

---

стояния организма, является *сигнал*. Применительно к низшей нервной деятельности он проявляется как *рефлекс*; в пределах высшей или нервно-психической деятельности формируются *первые сигналы (образы)*, *условные сигналы* (аффективные, провоцирующие установочную реакцию на ожидаемый образ) и *вторые сигналы* (речевые) — *знаки*. Имея в виду антропосоциогенез и последующую эволюцию языка, по-видимому, целесообразно различать ситуативно обусловленные *синкретичные знаки* (во многом еще аффективные), прагматически ориентированные *членораздельные знаки* (словесные) и *символы*, характеризующие логико-дискурсивный тип мышления. В контексте этого логического мышления различен удельный вес *первичных символов* (знаков языка) и *вторичных* (культурных), надстраивающихся над первыми по мере последовательного нарастания рефлексии над языком, а также натурфилософской, метафизической и научной рефлексий.

<sup>94</sup> В смысле А. Мартине, как цельнооформленный знак.



Косвенно о лингвистических границах сосюрсовской концепции знака позволяет судить определение новой науки (*sémiologie*<sup>95</sup>), данное его племянником, деканом женевского факультета филологии и социальных наук, философом А. Навилем<sup>96</sup>: «Г-н Сосюр настаивает на необходимости весьма общей науки, называемой им *семиотикой*, объектом которой должны стать законы создания и изменения знаков и их смысла. *Семиотика* — важная часть социологии. Поскольку наиважнейшей системой знаков является конвенционный язык людей, наиболее развитой семиотической наукой является *лингвистика*, или наука о законах жизни языка. *Фонология* и *морфология* изучают в основном слова, *семантика* — смысл слов. Но, несомненно, существует взаимодействие слов и их смысла, и наоборот, смысла и слов; попытки разделить эти исследования будут означать непонимание их объекта» (цит. Т. де Мауро, см.: *Сосюр* 1999: 263, прим. 9).

Нельзя не считаться и с авторской интенцией, эксплицитно выраженной в заметках 1897–1900 г.: «Мы хотели как можно меньше касаться понятийной стороны знака; отметим все же совершенную очевидность того обстоятельства, что, если бы любое понятие (*idée*) характеризовалось устойчивостью, [его можно было бы принять за основу знака]» (*Сосюр* 1990: 149). В качестве таковой (как «основа знака») *понятие* недвусмысленно предстает именно в семиотике Пирса.

Единственная точка пересечения концепции знака у Пирса с сосюрсовской его трактовкой, которую я могу уверенно отметить (также см.: *Сухачев* 2004), расположена на участке, обозначенном первым как *икона* (знак, представляющий некий качественный момент, в его отношении к другому знаку). Этот тип рассматриваемых им репрезентаций ближе всего к лингвистическим представлениям о знаковой природе языка<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Около 1908 г. Ф. де Сосюр заменяет это определение на *сигнологию* (*signologie*), см.: *Сосюр* 1990: 199–200.

<sup>96</sup> В главе о филологических науках в параграфе, посвященном социологии, см.: *Naville A. Nouvelle classification des sciences: Etude philosophique*. P., 1901. P. 103–106.

<sup>97</sup> Но ср.: «...единственно индексальные символы (будучи словами или группами слов, эти индексальные выражения на деле — символы) могут фигурировать в позиции субъекта, только иконические символы могут занимать место предиката» (*Chauviré* 1994. 16: 155–156).

Менее отчетлив характер сопряжения *символа* Пирса и *слова*, по сути отождествляемого им с *репрезентативом* (общим знаком для понятия). Дефиниция «символ» как синонимичная знаку в его соотношении с понятием использована и де Соссюром: «Под <условным><sup>98</sup> независимым символом мы понимаем <просто-напросто> такие категории символов, важнейшим свойством которых является отсутствие *всякого рода* видимой *связи* с обозначаемым объектом и, следовательно, отсутствие даже косвенной зависимости от объекта в своем дальнейшем развитии <...> Со своей стороны историки и лингвисты объяснили нам, что язык как особая система *независимых* символов подвержен изменениям [во времени]. Но от внимания философов и логиков ускользнуло то обстоятельство, что как только система символов становится *независимой* от обозначаемых ею объектов, она со своей стороны подвергается *в результате действия фактора времени* сдвигам, которые *логик не в состоянии исчислить*; впрочем, она сохраняет по необходимости свою [непрерывность] <...> от внимания лингвистов ускользнуло то обстоятельство, что в данном случае предмет, *являющийся объектом воздействия истории*, никоим образом не подвергается обычной исторической оценке...» (Соссюр 1990: 91–92).

Прежде чем обратиться к связанным с приведенным наблюдением методологическим требованиям Ф. де Соссюра к лингвистическому анализу, попытаюсь прояснить его «историческую» подоплеку.

Если иметь в виду сенсомоторные процессы, формирующие словесный знак и поддерживающие его, то сразу же следует обратить внимание на сугубо внешний аспект звуковой оболочки слова. В своей «психической» форме звучащее слово оказывается преобразованным в нервные сигналы биохимической (и электрофизиологической) природы. Причем, в рассуждениях о характере осмысления слова речь менее всего может идти о каких-либо точечных рефlekсах — о локализации ответной реакции организма на воспринимаемый словесный знак в пределах определенных мозговых центров (например, в пресловутом центре Брока). Слово возбуждает целую «констеляцию» ответных сигналов разной специализации и различной глубины (они активизируют сложный комплекс сенсомоторных «впечатлений»), обеспечивающих адекватность реакций на данную вещь (узна-

---

<sup>98</sup> Здесь и далее в цитате в угловые скобки в русском издании заключены зачеркнутые Ф. де Соссюром слова.

вание ее реального или «мысленного» образа) и на соответствующий ей знак. Мысль — это динамический процесс, а не статичный результат соотнесения такого-то знака с таким-то значением. Обозначенный психофизиологический субстрат (существенный для понимания природы Слова в контексте антропосоциогенеза) как таковой нерелевантен ни для семиологии Ф. де Соссюра, ни для семиотики Ч. С. Пирса. Оба рассматривают «готовое» слово в его традиционной языковой форме (де Соссюр) или в качестве коррелята мысли (Пирс). И если женевского лингвиста интересует прежде всего словесный знак как носитель значения и элемент языка, то для американского философа первоочередным является вопрос о том, каков объект мысли в качестве орудия познания.

Указав на стоящее за символом «заурядное слово», Пирс отнюдь не отождествляет первый со вторым, что естественно для того уровня рефлексии, на котором он пытается осмыслить универсум репрезентаций. Осмысление символа в качестве триады окончательно выводит его за пределы обиходного языка, и он предстает в результате своего рода чистым «отношением разума» — в виде диалектического единства Первичности и Вторичности, порождающих Троичность, которая не является ни «качеством», ни «фактом», — данное единство поименовано Пирсом *репрезентаменом*. Символ и связанное с ним слово коррелируют с этим последним, но ему не тождественны.

Ф. де Соссюр тоже мыслит диалектически, но он привязан к фактурной (качественной) стороне лингвистического знака. Слово для него — не отвлеченный предмет мысли (не *понятие*), но реальность языка, которую он стремится осмыслить как таковую. И свою трихотомию он выстраивает от звучащего слова, различая применительно к этому объекту *langage* ‘язык вообще («речевая деятельность»)', *langue* ‘язык (исторический)’ и *parole* ‘речь’. Применительно же к возможностям осмысления специфики языка — операционально, а не в самом объекте — он разводит *синхронию* («состояние языка»), *перспективную диахронию* (естественную историю языка) и *ретроспективную диахронию* (гипотетическую реконструкцию отдельных языковых яв-

лений)<sup>99</sup>. Причем, его определение лингвистического знака ограничивается только одним из обозначенных им аспектов языка — языком в синхронии, данным его состоянием. Понятно, что в таком аспекте вопрос о характере связи между означающим и означаемым не имеет практического значения — она задана «арбитрарно»<sup>100</sup> (см.: Сухачев 2007: 272–274).

Таким образом, уже самое предварительное сравнение знаковых концепций Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра обнаруживает, что речь идет и о разных объектах размышления («слово» — точнее *категория плана выражения* и понятие как *логическая категория*), и о различных подходах к словесному знаку, мыслимому с гносеологических позиций или как лингвистическое образование (с позиций языкознания). По словам Л. Ельмслева, подметившего то же различие в самом общем виде<sup>101</sup>, язык «...оказывается не целью, а средством: средством познания, основной объект которого лежит вне самого языка, хотя, возможно, этот объект полностью достижим только через язык <...> Язык становится средством трансцендентного познания (в собственном и этимологическом смысле слова *трансцендентный*), а не целью имманентного знания. Так, физическое и физиологическое описание звуков речи легко вырождается в чистую физику или чистую физиологию, а психологическое и логическое описание знаков (слов и предложений) — в чистую психоло-

---

<sup>99</sup> Вторая из этих трихотомий обычно в соссюрведении предстает как дихотомия, что искажает требования «Курса...» к *диахронической лингвистике*, поскольку Ф. де Соссюр отнюдь не отождествляет методы исторического языкознания и сравнительно-исторической реконструкции: «Синхрония знает только одну перспективу, перспективу говорящих, и весь ее метод сводится к собиранию от них языковых фактов <...> Напротив, диахроническая лингвистика должна различать две перспективы: одну *проспективную*, следующую за течением времени, и другую *ретроспективную*, направленную вспять; отсюда раздвоение метода...» (Соссюр 1977: 123). «Раздвоение» касается не столько синхронии и диахронии, сколько этой последней.

<sup>100</sup> О спорах вокруг этого соссюрского определения, которому в русских переводах устойчиво соответствует «произвольность (лингвистического знака)», см.: Engler 1962; Гамкрелидзе 1972; Иванова 2000.

<sup>101</sup> В цитируемых здесь «Пролегоменах...» (датское изд.: 1943; пер. на рус. яз. Ю. К. Лекомцева по авторизованному и уточненному англ. изд.: 1953) Ч. С. Пирс не упоминается.

гию, логику и онтологию, в результате чего исходный лингвистический пункт выпадает из поля зрения» (Ельмслев 1960: 265).

Показательно, что в крайне формализованной теории языка Л. Ельмслева определение знака в качестве «носителя значения» используется как «нечеткое понятие, установленное традицией» (там же: 302)<sup>102</sup>, и оно не включено в список терминов, где *функции* («зависимость, удовлетворяющая условиям анализа»<sup>103</sup> — там же: 382) соответствует *функтив* («объект, имеющий функцию к другим объектам» — там же). Правда, *слова*, в этом списке определены как «минимальные знаки, выражения которых и содержания которых доступны пермутации» (там же: 386), а последняя, трактуется как «мутация между частями цепи» (там же) и через мутацию увязана с той же функцией, «существующей между дериватами первой степени одного и того же класса» (там же: 384).

Семиотическая концепция Л. Ельмслева, в свою очередь, плохо стыкуется и с теорией знаков Пирса, и с семиологией де Соссюра. По его определению, *семиотика* — это «иерархия, каждый сегмент которой допускает дальнейшее деление на классы, определяемые на основе их взаимной реляции таким образом, что любой из этих классов допускает деление на дериваты, определяемые на основе взаимной мутации» (там же: 385); изучать же эту иерархию *призвана* метасемиотика — «научная семиотика, один или оба плана которой являются семиотикой» (там же)<sup>104</sup>.

В «Объяснительном словаре»<sup>105</sup> семиотических терминов А. Ж. Греймас и Ж. Курте дают следующую обобщенную дефиницию *знаку*, эксплицитно подчеркивающую его лингвистическое понимание: «единица плана манифестации, конституируемая

<sup>102</sup> «Согласно этому понятию, “знак” (или, как мы скажем, забега вперед **знаковое выражение**) характеризуется прежде всего тем, что он является знаком для чего-то. Эта особенность также должна вызвать у нас интерес, так как она указывает, по-видимому, на то, что “знак” определяется по функции» (Ельмслев 1960: 265).

<sup>103</sup> Тем самым знак релятивируется относительно условий анализа.

<sup>104</sup> При этом семиология выделена особо как «метасемиотика, семиотический объект которой является ненаучной семиотикой» (там же: 389).

<sup>105</sup> Франц. изд.: Greimas A. J., Courtés J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, 1979 (частичный перевод. В. П. Мурат).

семиотической функцией, то есть отношением взаимной пресуппозиции (или солидарности), которое устанавливается между величинами плана выражения (или означающим) и плана содержания (или означаемым) в акте речи» (Греймас, Курте 1983: 493). Далее авторы уточняют, что в послесоссуровском языкознании этот термин «...в течение долгого времени обычно отождествлялся — да и сейчас отождествляется — с минимальным знаком, то есть со “словом” или, более строго с морфемой (или, в теории А. Мартине, с монемой<sup>106</sup>). Именно в этом смысле знак используется в расхожем определении языка как “системы знаков”» (там же: 494)<sup>107</sup>.

Что касается Пирса, в цитируемой статье он представлен косвенными реминисценциями: «Англо-американская лингвистика <...> пыталась ввести в определение знака понятие референта, построив треугольную модель его интерпретации (Огден и Ричардс, вслед за Ч. С. Пирсом): три угла в нем образуют: а) символ (= означающее, или, согласно Пирсу, репрезентатив); б) референция (= означаемое, или, по Пирсу, интерпретант); в) референт (= означаемая реальность, или, согласно Пирсу, объект). Как известно, лингвисты, следующие за Соссюром, считают исключение референта необходимым условием развития лингвистики» (там же: 495; ср.: Сухачев 2007: 263).

---

<sup>106</sup> Как семантическая единица *монема* la moneme соотносится с выполняющей только различительную функцию фонемой, чем предопределяется сформулированный А. Мартине принцип *двойного членения языка* (“la double articulation du langage”): «Как и любой другой знак, монема представляет собой двустороннюю единицу, значение или значимость которой выступает в качестве одной из ее сторон, идентичной означаемому, тогда как означающее находит свое проявление в звуковом облике, представляющем другую сторону знака и состоящем из единиц второго членения. Эти последние носят название **фонем**» (Мартине 1963: 379). В контексте семантического анализа Т. Де Мауро трактует монему в качестве *означаемого* гипосемы, сопоставляя ее с *ноэмой* (греч. νόημα ‘мыслимое содержание, мысль’) как *означающему* гипосемы (Де Мауро 2000: 191, § 3.2.1).

<sup>107</sup> Вклад Л. Ельмслева оценивается прежде всего в связи с его вниманием к *семиозису* (процессу порождения знаков) и обращением, наряду со словом, к знакам-высказываниям и знакам-дискурсам. Отмечено также, что различение Ельмслевым планов выражения и содержания позволяет заключить что, «в плане выражения в построении знака участвует фонологическая, а не фонетическая структура» (Греймас, Курте 1983: 494).

Прямое противопоставление семиотики Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра опирается на подобного рода косвенные отражения их теоретических поисков, которые ни один, ни другой не довели до логического совершенства. Они равновелики по целеустремленности мысли, а ее метания более плодотворны для постижения все далее отступающей в глубины познания истины, чем самые непротиворечивые умозрительные схемы.

### МЫСЛИ О РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

В заключение попытаюсь отчасти обобщить представленный фрагмент логико-философской системы Ч. С. Пирса и сделать это в свободной форме, не чураясь метафоричности. Она неизбежна, коль скоро приходится одновременно удерживать в поле зрения и *универсум репрезентаций* (он включает «мир языка», но к нему не сводим), и отображаемый *универсум реалий*, охватывающих не только объективные вещи (сущности), но и субъективного происхождения «реальности сознания» — те же репрезентации. Причем последние, в свою очередь, могут быть явно иллюзорными сущностями типа «кентавров», абстрактными категориями вроде «монады» («диады», «триады»), или же такими конкретными метафорами, отвечающими четким представлениям научной или культурно-исторической значимости, как «инфузория-туфелька», «очарованные частицы», «черный ящик» (не говоря о «теплороде», «эфире» и т.п.). И любого рода репрезентации, в равной мере выступают в качестве полноценного *предмета мысли*, применительно к которому определения конкретный или абстрактный, реальный или иллюзорный, мнимый или действительный не работают.

Можно, конечно, приписать те или иные определения модусу репрезентации (тому же знаку или «репрезентамену») и выстроить целую иерархию категорий знака в зависимости от того что они репрезентируют. Впрочем, такого рода иерархия спонтанно сложилась в естественных языках, где соответствующие типы слов распределены по тем или иным лингвистическим категориям, пересекающимся и взаимодействующим между собой в за-

висимости от грамматики языка<sup>108</sup>. Попытки же классификации стоящих за словом идей так или иначе превращаются в иерархию реальных (вещей, артефактов, конкретных и отвлеченных понятий, логических категорий и философских концептов), предстоящих сознанию, а значит, — реальных прежде всего в мире репрезентаций.

Замкнутый круг, образуемый словами и вещами, наглядно проступает за так называемым спором реалистов и номиналистов об *универсалиях* (понятиях) и *реалиях* (вещах). В первый период средневековой схоластики (период крайнего «реализма»<sup>109</sup>) преобладает формула “*Universalis sunt realia*”<sup>110</sup>, то есть общее понятие мыслится как сущность, определяющая бытие вещи (что следует из учения Платона об идеях и лежит в основании онтологии, выведившей из понятия «бог» бытие Бога). Для «реализма» более органична формула “*Universalis sunt ante rem*”<sup>111</sup>, так как понятия оказываются условием существования вещей. Во второй период (умеренного «реализма») в согласии с утвердившимся к этому времени учением Аристотеля доминирует формула “*Universalis sunt in re*”<sup>112</sup> — понятие мыслится как неотъемлемое качество материального бытия вещей. Вместе с тем сохраняет свое значение и первая формула, по сути совпадающая с этой третьей, а по отношению к мыслям Творца перед Творением действительна вторая. Для понятий же «человеческого духа», вызванных восприятием чувственных вещей, значима формулировка “*Universalis sunt post rem*”<sup>113</sup>. Она становится единственно определяющей для третьего периода (номинализма), когда понятия начинают восприниматься как существ-

---

<sup>108</sup> При этом грамматические показатели выступают в качестве своего рода классификаторов слов и отношений, складывающихся между ними в высказывании на глубинном и на поверхностном уровнях. Соответственно целесообразно различать релятивные отношения первого плана (глубинного) и реляционные — второго (между членами предложения).

<sup>109</sup> Внутренняя форма этого слова, равнозначного «вещизму», влечет для русскоязычного читателя ложную коннотацию с реальностью.

<sup>110</sup> Лат. «Понятия суть вещи».

<sup>111</sup> Лат. «Понятия суть до вещей».

<sup>112</sup> Лат. «Понятия суть в вещах».

<sup>113</sup> Лат. «Понятия суть после вещей».



вующие только в «человеческом духе», возникшие в результате сравнения вещей, которым придаются имена. Предыдущее выражение оказывается равнозначным формуле “*Universalia sunt nomina*”<sup>114</sup> (см.: Вундт 2001: 134). Таким образом, номинализм как бы реабилитировал, но и абсолютизировал универсум восприятия.

Ощущения надолго обретают статус преимущественного предмета внимания в философии, вплоть до рационализма XVII—XVIII веков, когда вновь появляется мысль о «врожденных идеях» (Декарт) или же о «первичных понятиях» и бессмертной «мыслящей душе» (Лейбниц)<sup>115</sup>. По мере освоения естественнонаучных данных и методов аристотелевская формальная логика все более оказывается в неявной оппозиции к философии. В ходе ее «реконструкции» и зарождаются «прагматизм» или семиотика Ч. С. Пирса. Почти параллельно, идя от тех же истоков (от Канта и средневековой схоластики), Э. Гуссерль приходит к феноменологии как науке, «предмет которой — многообразные виды смыслоформирования, придания смысла, понимания смысла, сочетания актов сознания, в которых формируется смысл, и понятого, обнаруженного или сформированного смысла» (Молчанов 1994: VIII)<sup>116</sup>.

Говоря о периоде номинализма — о «веке Роберта Гроссестета (Robert of Lincoln), Роджера Бэкона, Фомы Аквинского и Дунса Скота», Ч. С. Пирс констатирует: «...дилемма реализма и номинализма совершенно определенно и бесповоротно разрешалась в пользу реализма. Суть проблемы всем хорошо известна. Вопрос состоял в том, являются ли законы и общие типы порождениями ума (*figments of mind*) или же они суть нечто реальное. Если вопрос понимать так, что в нем спрашивается, имеют ли место в реальности какие-либо законы или типы, то это в точном смысле будет вопрос метафизики, а не логики. Но в качестве первого шага к его разрешению правильным было бы спросить еще, показывает ли — принимая как должное, что убеждения здравого смысла являются истинными — анализ, что, в

<sup>114</sup> Лат. «Понятия суть имена».

<sup>115</sup> Например, см.: Лейбниц 1982. 1: 83-84. Примечательно высказывание Лейбница: «Нельзя отрицать, что Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия...» (там же: 245).

<sup>116</sup> О параллелях между феноменологией Э. Гуссерля и семиотикой Ч. С. Пирса см.: Напаранта 1994.

соответствии с указанными убеждениями, законы и типы объективны, или же что они субъективны. Это вопрос логики скорее, нежели метафизики. И так скоро, как только на него будет получен ответ, за таким незамедлительно последует решение и первой проблемы» (*Пирс* 2001. 1: 44, № 16).

Для Пирса «законы» (и определяемые ими вещи), несомненно, объективны. Здесь уместно повторить сказанное им в автобиографической заметке о Дунсе Скоте: «Если его логика и метафизика не рабски почитаемые, но вырванные из контекста средневековья, были бы приспособлены к современной культуре <...> я убежден, что это многим бы содействовало философии, которая лучше бы гармонировала с физической наукой» (ср.: *Пирс* 2001. 1: 37, № 6)<sup>117</sup>.

По существу речь идет о возвращении восприятия в логику или, другими словами, о переопределении метафизических категорий «чистого разума» в физических понятиях мира репрезентаций<sup>118</sup>. В лекциях о прагматизме в 1903 г. Пирс специально вводит, казалось бы, внутренне противоречивое понятие *перцептуального суждения*: «Весь вопрос в том, что такое факты восприятия (perceptual facts) как данные в непосредственном перцептуальном суждении (perceptual judgments). Под перцептуальным суждением я понимаю суждение, утверждающее в форме высказывания (asserting in propositional form), какого свойства перцепция (what a character of percept) представлена разуму. Перцепция, конечно, сама не является суждением, ни суждение ни в коем роде не сходно с перцепцией.

---

<sup>117</sup> Ср. также критику «метафизической фикции», отождествляющей стоящий за словом предмет мысли с «реальными» вещами в ранней антикартезианской статье: «Современные номиналисты в своем большинстве люди поверхностные, не знающие того, что знали более добросовестные Росцеллин и Оккам, — что реальность, никак не репрезентированная, есть реальность без отношений и качеств» (*Пирс* 2000. 1: 47 и сл., № 49).

<sup>118</sup> Ср. письмо к леди Уэлби от 23 декабря 1908 г.: «Вы спрашиваете: является ли пропозиция верной, если она “всецело обоснована опытным путем” и выдерживает проверку опытом, или же она такова, поскольку “логически доказана”? Данный вопрос указывает на то, что Вы находитесь в опасной близости от той армии “чудаков”, которые, выходя тем самым за рамки всякой разумности, упорно называют “логическим” рассуждение, приводящее к ложному заключению из истинных посылок» (там же: 2: 309).

Это так же не похоже, как буквы в набранной книге, в которой описывается Мадонна Мурильо, не похожа на саму картину» (CP 5: № 54)<sup>119</sup>.

В итоге превращения восприятия в факт сознания («представления разума», если следовать словоупотреблению Пирса) логика неизбежно трансформируется в общую теорию знаков, охватывающих весь спектр явлений, *подлежащих восприятию*... (Вовсе не вдруг этот привычный оборот овладел моим вниманием, когда мысль уже скользила в тупик.) Правильнее сказать: спектр явлений, *ставших восприятием*. Важность различения одного и другого подметил Лейбниц в трактате «Начала природы и благодати, основанные на разуме» (1714): «...следует делать различие между *восприятием-перцепцией*, которое есть внутреннее состояние монады, и *апперцепцией-сознанием*, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния» (Лейбниц 1982. 1: 406). А понятие «перцептуального суждения» как внутреннего качества разума по сути равносильно подчеркнутому отстранению Пирса от монадологии (впрочем, в 1910 г. он дистанцировался и от «триадомании»<sup>120</sup>).

В духе «века естествознания» Пирс уделяет пристальное внимание анализу восприятия и классификации формирующихся при этом понятий о вещах (их качеств и отношений). Уже в 1867 г. он определяет в качестве категорий пять понятий: Бытие, Качество (отсылание к основе), Отношение (отсылание к корреляту), Репрезентация (отсылание к интерпретанту), Субстанция. Три средних понятия (выделенные разрядкой) названы им также акциденциями.

В 1903 г. Пирс особо подчеркивает: «Понятие о том, что мы суть то, чем вещи заставляют нас быть, занимает столь важное положение в нашей жизни, что мы полагаем другие вещи существующими

<sup>119</sup> А. Фумагалли отмечает, что *перцепт*, похоже, соответствует тому, что философы назвали *sense datum* 'данность мысли', но у Пирса он не тождественен данным ощущения, уже представляя собой результат неосознанной мысленной обработки, синтезирующей данные в структурированном виде (Fumagalli 1995: 169, прим. 85). Это соответствует представлениям о генезисе мышления, инициированного символической деятельностью, при том что прагматически ориентированное и логическое мышление рассматриваются как разные его типы.

<sup>120</sup> При этом еще раз объяснив приверженность к трихотомическим формам «особым родом» предмета своих занятий и продемонстрировав их естественность (См.: Пирс 2001: 2: 209–212, № 568–572).

за счет их воздействия друг на друга. Понятие о другом, о *не-*, становится рычагом мысли. Этому элементу я даю имя Двоичности» (Пирс 2001: 2: 34, № 324). Далее он дистанцирует восприятие от переживания: «...минимальная степень данного переживания представляет собой то чувство внешнего, присутствия *non-ego*, которое сопровождает акты восприятия вообще <...> В моем словоупотреблении, когда впервые звучит душераздирающе громкий гудок локомотива, есть ощущение, которое, однако, перестает длиться, если звук продолжается хотя бы в течение минуты, или времени, близком к тому. В момент его прекращения налицо второе ощущение. Между ними расположилось состояние переживания» (там же: 40, № 332, 1905 г.). Одновременно отграничивается восприятие от опыта: «понятие *опыта* шире понятия *восприятия* и заключает в себе многое из того, что не является в точном смысле этого слова объектом восприятия» (там же: 43, № 336).

В результате подобных осмыслений некоей динамической модели восприятия, согласующейся с опытным знанием, в «Лоуэлловских лекциях 1903 г.» (когда экспериментальная психология еще дозревала) выстраивается следующая схема. Возможность существования чего-либо есть Первичность — она «экземплифицирована во всяком качестве некоего целостного переживания» (там же: 179, № 531), причем: «То, в чем все такие качества согласны, есть *универсальная Первичность* (Выделено мной. — Н.С.), само бытие Первичности» (там же)<sup>121</sup>.

Универсальная Первичность не зависит от восприятия и никак не представлена в мире репрезентаций (см. ниже). Двоичность уже определяется через восприятие и действие: «...единственное наше прямое знание о ней заключено в волеии и опыте восприятия. Наиболее мощно Двоичность выступает именно в волеии. Однако это не чистая Двоичность — в первую очередь волящий имеет цель, а идея цели заставляет деяние являть себя *средством* достижения цели» (там же: № 532).

---

<sup>121</sup> Пирс тут же оговаривает: «Слово *возможность* подходит для его обозначения — за тем исключением, что возможность подразумевает отношение к существующему, а универсальная Первичность есть модус бытия себя самой» (там же). *Универсальная Первичность* — это почти кантовская «вещь сама по себе» (согласно исправленному переводу нем. “Ding an sich”, — см.: Кант 1994: 546 — уточнение Ц. Г. Арзаканяна).

Средство же преобразует восприятие в репрезентацию и «...оно (средство) несомненно содержит Троичность (Выделено мной. — Н.С.). Более того, волящий сознает свое воление в смысле *репрезентации* его себе, а репрезентация есть как раз подлинная Троичность» (там же).

Приведенная схема усложнена отношениями между выделенными категориями (типа «Первичность Троичности»), а также их вырождениями и подразделением каждой из них на три рода — например, «Первичность качественной возможности (также существования, ментальности)».

Рассматривая формирование концепции знака, я приводил определение, примыкающее к этим рассуждениям Пирса (там же: 182-183, № 538). Ему предшествует фрагмент, дающий основания (очень слабые) развести в подлинной Троичности «психологический или акцидентальный человеческий элемент» и остающуюся, если его убрать, «работу знака» (там же: 181–182, № 537)<sup>122</sup>. Не думаю, чтобы на этом этапе разработки концепции Триады, речь могла бы идти о чем-то вроде «чистой знаковости». Я склонен считать упомянутый контекст показателем того, что Пирс пытался учесть все аспекты рассматриваемой проблемы<sup>123</sup>. Но менее всего он отходил от логико-философской проблематики в сторону психологического или лингвистического «элементов». Тем более, если иметь в виду, что знаковость нельзя оторвать от сознания ни с генетической, ни с гносеологической точек зрения.

В «Гарвардских лекциях» того же 1903 г. все три рассматриваемые категории напрямую соотнесены Пирсом с идеями.

«Категория Первая (the First) — это Мысль (the Idea) о том что́ есть, каково оно есть, невзирая ни на что иное. Это, так сказать, *Качество Ощущения* (*Quality of Feeling*).

<sup>122</sup> Что связано с различием трех родов Троичности: *первое*, мыслимое как возможность — всего лишь «ум способный к мышлению», «некая смутная идея»; *второе* мыслится играющим роль Двоичности или «события», и оно причастно «общей природе *опыта* или *информации*; *третье* «есть «информирующая мысль или *познание*» (там же).

<sup>123</sup> К тому же «работу знака» трудно помыслить вне психологического «элемента» и сам Пирс акцентирует на этом внимание: «Пытаться реализовать в уме, чем было бы сознание без элемента репрезентации, безнадежно...» (Пирс 2001. 2: 179, № 532).

Категория Вторая (the Second) — это Мысль о том что есть, каково оно есть, будучи Вторым к чему-то Первому, невзирая ни на что иное, и в частности, невзирая ни на какой *Закон (Law)*, хотя оно может подчиняться закону (conform to a law), Это, так сказать, *Реакция (Reaction)* как элемент Явления.

Категория Третья (the Third) — это Мысль о том что есть, каково оно есть, будучи Третьим, или Посредником (Medium) между Вторым и своим Первым. Это, так сказать, *Репрезентация (Representation)* как элемент Феномена» (РС. 5: № 66).

Как можно заметить, поиски Пирса направлены не столько на словесный знак как единство некоторого содержания с определенным звучанием, сколько на само это содержание в качестве реальности сознания, где оно обретает разный смысл в зависимости от степени отрефлексированности одной и той же Мысли в качестве простого «ощущения», «целостного переживания» и связующей их «репрезентации». Вместе они представляют «репрезентамен» как динамическое единство знака («работы знака»), заставляющего Мысль двигаться от ощущения к понятиям все более высокого ранга.

Что касается словесного знака, то он, похоже, рассматривается наравне с другими репрезентациями, начиная с иконических знаков, в качестве каковых может оказаться и вещь «как знак самой себя» (в конечном счете как *образ*, но непременно осмысленный, опосредованный «интенцией») и кончая символами (от «заурядных слов» до логически отточенных высказываний). Между ними, естественно, располагаются индексы, охватывающие не только так называемые проективные средства языка, но любого рода указующие знаки и структуры («схемы»), направляющие интенцию на объект восприятия. Тем самым Ч. С. Пирс, как бы минуя «внешний язык» (речевую деятельность), фактически обращается непосредственно к *речевому мышлению* (понимаемому здесь в том смысле, которое придал ему С. Д. Кацнельсон)<sup>124</sup>.

---

<sup>124</sup> По определению, это понятие призвано «...подчеркнуть то обстоятельство, что речь идет о специфических *мыслительных категориях* (выделено мной. — Н. С.), которые лингвист вынужден добывать самолично <...> Термин “семантика”, шире употребляемый в науке, пожалуй, слишком расплывчат для того, чтобы заменить термин “речевое мышление”» (Кацнельсон 1972: 4).

По существу Пирс рассматривает мысль как неотъемлемое свойство сознания, пытаясь определить ее «качества» и отношения, с самого начала приравненные им к «категориям разума». Если при этом уделяется внимание также исчислению внешней формы «возможных» репрезентаций, то анализ их форм менее всего соотнесен с обиходным языком. Он ориентирован на логику научного анализа явлений, именуемых им «фанеронами»<sup>125</sup>. Последний термин подразумевает любые реалии языка (следует читать: сознания) — сущностные, феноменологические и иллюзорные; этим он отличается от понятия «феномен», направляющего мысль в узкое русло между словами и вещами, воспринимаемыми исключительно по их «видимым признакам» — благодаря ощущению разнообразных *явлений*. Мир репрезентаций, действительно, намного шире мира явлений. Ловушки, стоящие на пути его осмысления связаны с тем, что в сознании одинаково реальны и природные, и иллюзорные сущности, которые множатся не только в силу незнания и суеверия, но и постольку, поскольку относительные истины науки принимаются за абсолютные, а умозрительные построения разума — за действительные, так как им соответствуют некие знаки, на первый взгляд, мало отличимые от подлинных научных дефиниций.

Не думаю, что и самый строгий логический анализ способен развязать этот порочный круг. Во многом это — объект психологии личности, далеко неоднородной по своим методам и теоретическим установкам. В конечном итоге гносеологическая проблематика требует и определенной «терминологической этики» или строгости рассуждений, от которых отправлялся Ч. С. Пирс, но еще более она зависит от этических императивов, которыми руководствуется человечество в целом и от которых зависит само его существование.

Не самый надежный «черный ящик», именуемый мозгом, куда запрятана Мысль, прочно удерживавшая внимание Ч. С. Пир-

---

<sup>125</sup> В статье «Логика рассмотренная как семиотика» (около 1904) термин определяется как понятие, довольно близкое тому, «что английские философы обычно имеют в виду под словом идея» (Пирс 2001. 2: 7, № 285. В 1905 г. уточняется: «Под фанероном я имею в виду общую совокупность всего, что так или иначе, в том или ином смысле является наличным (is present) совершенно независимо от того, соответствует ли наличное какой-либо реальной вещи» (там же: № 284).

са, — устройство природное. И устроен он, как можно думать, в согласии с принципами, заложенными в ненарушимом «черном ящике», называемом Природой или Мирозданием. Оба они доступны восприятию только в своих проявлениях «на выходе». При такой потаенности репрезентаций вещного мира, доступных наблюдению лишь после того, как они стали предметом мысли (и Словом), казалось бы, и впрямь «вещи сами по себе» трансцендентны, не достижимы постижению. Однако психофизиологические механизмы восприятия таковы, что структура сигнала<sup>126</sup> при любых трансформациях несущего «кода» остается изоморфной структуре стоящего за этим сигналом объекта (см. далее в очерке о М. Хайдеггере раздел 7.1). Потому-то одна и та же информация может быть «закодирована» при помощи самых разнообразных по своей физической природе и качественным характеристикам несущих сигналов. Отсюда и многочисленность тех естественных «кодов», какими являются исторические языки, сложившиеся в условиях различных локальных традиций.

Встречающееся в отечественном языкознании с конца XIX в. представление о произвольности связи между означаемым и означающим<sup>127</sup> отображает именно эту внешнюю или граничную особенность фактуры любых природных «кодов», которые по мере своей «дешифровки» (осмысления или экспериментальной оценки их структурных свойств) позволяют современной науке успешно судить о «природе вещей». Специфика же человеческого языка (а прежде всего язык выступает как орудие познания — в своей *экзистенциальной*, а не сугубо когнитивной и тем более коммуникативной функции) в том, что в этом случае проявляются не единичные разрозненные связи, обеспечивающие устойчивость данного объекта в физическом мире (или выживаемость организма в биогеоценозе<sup>128</sup>), но некая константа, дей-

---

<sup>126</sup> Сигнал определяет состояние организма (и сознания). Как наиболее общий термин психофизиологии и теории информации он может быть почти приравнен к *сигнификанту* знаковой теории Пирса.

<sup>127</sup> Возможно, оно восходит к Гегелю, ср. его определение символа: «связь между значением и его выражением есть совершенно произвольное соединение...» (*Гегель* 1969. Т. 2: 14).

<sup>128</sup> Понятие биогеоценоз было введено академиком В. Н. Сукачевым в 1940 г. как альтернативное англоязычному термину «экосистема».



ствующая все более интенсивно и целенаправленно накапливающая позитивный опыт познания «природы вещей». Она присутствует как своего рода надындивидуальный и надъязыковой фактор самоорганизации разума.

В своей эволюции «готовый» человеческий язык прошел долгий путь от осознания аффективных смыслов («качеств ощущений», если воспользоваться словоупотреблением Пирса) к их непосредственному выражению в общении, от такого «прямого выражения» в ситуативно-однозначных высказываниях нерасчлененного смысла и значения к их последующему различению и, наконец, к доминированию общезначимого обобщенного значения (коррелирующего с понятием) над личностным смыслом. (Сложная динамика отношений между смыслом и значением Слова, на мой взгляд, и составляет интригу «Репрезентации».) Если первый этап (этап прагматически ориентированного мышления) предположительно начинается 35—40 тыс. лет тому назад<sup>129</sup> — на грани нижнего и верхнего палеолита, то последние два охватывают не более 5—6 тыс. лет, когда осуществляется «скачок» от изустных традиций к истории письменных языков. Рефлексия над языком, нараставшая по мере перехода от логографического письма (письма «понятиями») к силлабическому, а затем к фонематическому (алфавитному) его типам (подробнее см.: *Сухачев* 1997), привела за этот относительно короткий срок к последовательной смене инициированной ею натурфилософской рефлексии рефлексией метафизической, а затем научной рефлексией, отличительной особенностью которой является анализ языка науки — ее методологической составляющей. Сформулированная Лейбницем, эта задача была подхвачена и по своему переосмыслена Кантом, и по большому счету «универсум репрезентаций» Пирса располагается, как мне представляется, между кантовскими мирами «чистого разума» и «практического разума».

Универсум репрезентаций можно понимать и в узком смысле как опосредующий мир человека и физический мир «вещей»,

---

<sup>129</sup> Если учитывать только археологические свидетельства. С учетом антропосоциогенеза, то есть становления человека современного вида, появившегося с «готовым» языком, этот период должен быть растянут как минимум на 150—200 тыс. лет.

предстоящий человеческому восприятию. В конечном счете, его можно ограничить одним языком (в очень узком понимании репрезентации). А можно мыслить этот универсум широко — в качестве поистине универсального закона всеобщей связи, обеспечивающего цельность Мироздания как такового. При таком подходе само человеческое сознание оказывается лишь частным воплощением природного начала, согласно которому материя в своих проявлениях, пусть и по самым случайным причинам, видоизменяется и усложняется вплоть до разумных форм, способных к отражению бытия самой материи. Независимо от ответа на вопрос «А есть ли разум во Вселенной?», Человек по большому счету есть воплощение этого принципа — явление космического масштаба.

В последнем качестве, то есть в ипостаси универсального принципа познания (и самопознания), чьи категории императивны в логико-философском понимании обоих терминов, и предстает универсум репрезентаций в размышлениях Ч. С. Пирса о природе знаков.

Разумеется, можно примеривать его теорию знака к исторически сложившимся знаковым системам (хотя бы потому, что все языки устроены в соответствии с тем же правилом изоморфности структуры «кода» структуре отображаемого объекта<sup>130</sup>). Однако нельзя переносить понятия и операции осуществленного Пирсом анализа, направленного на выяснение логики познания, на «акты коммуникации» как таковые — на анализ любого рода высказываний. Если же сопоставлять знаковую теорию Ч. С. Пирса, например, с теориями Ф. де Соссюра или Л. Ельмслева в

---

<sup>130</sup> Это не влечет за собой автоматического тождества способов членения мира и объектов, отображаемых разными языками «субъективно» в силу самобытности отдельных традиций, различия между которыми обобщаются в меру их взаимодействия и интеграции совокупного человеческого опыта. Здесь приходится считаться с гносеологической относительностью обусловленной культурно-историческими факторами, в том числе доступом к накопленным человечеством позитивным знаниям. Следует иметь в виду, что ограниченные обиходно-бытовыми функциями языки народов, оказавшихся на периферии цивилизации, стремительно исчезают и потому, что их носители все активнее обращаются к «готовому» тезаурусу знаний, представленному современными «языками культуры».

контексте собственно семиотических построений, то нельзя игнорировать авторские намерения и установки на анализ того или иного аспекта Языка. Не следует пренебрегать также тем, что язык как предмет внимания психологии, логики, лингвистики — далеко не один и тот же объект исследования. (Точнее, при этом исследуются различные свойства языка, который к тому же оказывается в различных отношениях с процессами сенсомоторно-го восприятия и логико-дискурсивного мышления.)

Мысли Пирса будят отзвучную мысль в «столкновениях» с философией языка Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, М. Хайдеггера. У каждого из них свой «язык», и различно его виденье, например, у раннего и позднего Витгенштейна, в венский и американский периоды деятельности Карнапа. Семиотика Ч. С. Пирса нельзя рассматривать как монолитный конструкт. Она и не могла бы стать им, коль скоро движение мысли является единственным способом ее существования.

Пафос размышлений Пирса в том, что теория познания является, прежде всего, познанием «отношений» человеческой мысли, увязанных с разнообразными отношениями между ее объектами и качествами этих последних. В конечном итоге соответствующие отношения осознаются в виде репрезентаций — «представлений», которые, будучи иницированными *внешними знаками* (иконами, индексами, символами — см. выше раздел 3.), являются собственно мыслимыми знаками: «Мысль-знак замещает свой объект в том аспекте, в каком он <объект> мыслится. Иначе говоря, этот объект есть в мысли непосредственный объект осознания, или, другими словами, этот аспект есть сама мысль или по меньшей мере то, какой мысль мыслится в последующей мысли, для которой эта первая есть знак» (Пирс 2000. 1: 17, № 23, — «Некоторые последствия четырех неспособностей», 1868).

Если окинуть взглядом наблюдаемое состояние лингвистических построений в универсуме репрезентаций, нетрудно заметить их крен в сторону терминологических нововведений, не всегда продуманных, нарушающих сущностные отношения между словом и мыслью, словами и вещами, понятием и словарным значением, значением и смыслом, прагматикой в семиотическом ее понимании и практикой целенаправленной речевой

деятельности<sup>131</sup>. Терминологическая этика, на которой настаивал Пирс, требует не только ответственности исследователя за каждый использованный и вновь предлагаемый термин («Обязанность подачи такого слова, естественно, ложится на того, кто вводит новое понятие», — *CP 2*, № 222; ср. *Пирс* 2000. 2: 43), но, что намного ответственней, и неперенного переживания собственных отношений с искомой научной истиной.

Может быть, потому разнонаправленные размышления Ч. С. Пирса и Ф. де Соссюра о мысли и слове остались незавершенными, но остаются одинаково актуальными, дополняя друг друга в пределах своих объяснительных возможностей.

---

<sup>131</sup> Показательны, например, «исследования по семанализу» Ю. Кристевой, ср.: «...идиологема знака означает инфинитизацию дискурса, который, получив относительную независимость от “универсального” (от понятия, от идеи, рассматриваемых в самих себе) становится <...> постоянной трансформацией, которая, хотя и подчинена означаемому, тем не менее способна к множественным порождениям, то есть к проецированию на то, чего пока нет, но что БУДЕТ, вернее, СМОЖЕТ БЫТЬ. Это БУДУЩЕЕ знак присваивает себе не как нечто, обусловленное внешней причиной, а как возможную трансформацию комбинаторики своей собственной структуры» (*Кристева* 2004: 423, — со ссылкой на Пирса).

**ОНТИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА  
В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА  
(НАД СТРАНИЦАМИ СБОРНИКА «НА ПУТИ К ЯЗЫКУ»)**

*Памяти Б. П. Нарумова*

**ПРЕДМЕТ РАССМОТРЕНИЯ**

Мои наблюдения над тем, как понимал язык М. Хайдеггер, или — вернее, что стоит за дефинициями, соотносимыми им с этим понятием, не могут исчерпать его содержания в контексте «фундаментальной онтологии». Не являются они и сколь-либо последовательной критикой таковой, в смысле анализа ее концептов и характера их сопряжений. Тем более что я рассматриваю единичные авторские словоупотребления, опираясь на немногие страницы из почти стотомного наследия философа: основное внимание уделено сборнику «На пути к языку» (1959)<sup>1</sup>, охватывающему доклады, озвученные Хайдеггером в 1950—1952 и 1957—1959 гг. Один из включенных в этот сборник текстов<sup>2</sup> отсылает к авторскому видению рассматриваемого концепта в «Бытии и времени» (1927) где язык вплетен в сущностные («экзистенциальные») категории<sup>3</sup>, которые продумываются

---

<sup>1</sup> Я признателен Ю. К. Кузьменко за возможность сверить цитируемые далее переводы составляющих этот сборник работ с текстом *GA* (см.: *Heidegger* 1985). В других случаях я доверяю трактовке переводчиков.

<sup>2</sup> Впервые опубликованный в названном сборнике текст «Из диалога о языке», о котором Хайдеггер сообщал, что он «восходит к 1953/54, обязан визиту проф. Тедзука (Tezuka) из Императорского университета в Токио».

<sup>3</sup> Проблематика книги продумывается Хайдеггером, начиная с реферата «Феноменологические интерпретации Аристотеля...» (1922), доставившего ему профессорскую должность в Марбурге, и в «последнем» (перед марбургским периодом) фрайбургском лекционном

Хайдеггером «без оглядки на метафизику»<sup>4</sup>, что предполагало бы предварительное распутывание этого узла. Однако предмет моего внимания не нуждается в тщательном осмотре всего философского здания, чья тяжеловесная конструкция, просматриваемая за неразобранными «строительными лесами» (ср.: Сафрански 2002: 208), и не оставляет впечатления уравновешенности, воплотив скорее интуицию «германского мастера», чем строгий расчет архитектора. Достаточно уяснить, как рассматриваемый предмет, согласуется с прилегающими к нему деталями этого «дома бытия», предопределяющего, по авторскому замыслу, сущность *слова-логоса*<sup>5</sup> в его «молчании» и «говорении».

В целом постановка вопроса об *онтическом статусе языка* — языка вообще (в лингвистическом смысле данного понятия, определявшегося Ф де Соссюром как *langage*) — осуществляется мной скорее на фоне осмысления этой проблемы Хайдеггером, чем с оглядкой на его онтические (сущностные) дефиниции. Всесторонний их анализ не кажется мне поэтому обязательным этапом на подходах к решению названной задачи, хотя некоторые модусы представления языка в «Бытии и времени» ниже обрисованы. По той же причине я не считаю необходимым ограничивать изложение исключительно концептуальным содержанием авторских терминов (тем более в русском переводе, калькирующем и обыгрывающем внутреннюю форму немецких

---

курсе 1923 г. «Онтология (герменевтика фактичности)» (Сафрански 2002: 174); при жизни автора «Бытие и время» выдержало 9 изд. (к 1953 г.), см.: GA 1977. 2 — под ред. Ф.-В. фон Херрманна; Хайдеггер 1997; 2002 — исправленный перевод.

<sup>4</sup> Я не провожу различий между философией и метафизикой (и соответствующими определениями), когда специфические их осмысления не поясняются особо. Хайдеггер относил к «метафизике» пустое философствование (см. ниже сноску 10).

<sup>5</sup> Таков, как мне представляется, «лингвистический» смысл дефиниции «язык» у Хайдеггера, эксплицитно соотносившего речь с логосом (см. ниже раздел 3). Что касается *философских* (онтологического и гносеологического) аспектов понятия «язык», то вначале за ними стояло «понимающее присутствие» человека в мире, а впоследствии — само «исконное существо истины» (ср.: Хайдеггер 2002: 87 и 441, маргиналия 87\*\*\*; см. далее раздел 8).

словообразований<sup>6</sup>) и свободно «перевожу» их в иную систему понятий, разумеется, в меру своего понимания обсуждаемой проблемы (см.: *Сухачев 2003a; 2007*).

Далее пересматриваются некоторые моменты, следующие из самого широкого определения Языка в его абсолютной значимости (в качестве связующего принципа Бытия), которые могут увести мысль и в сферу «чистой знаковости», «чистого разума», или «чистого переживания», изъятых из Бытия<sup>7</sup>. Подобного рода осмыслениям «фундаментальной онтологии»<sup>8</sup> вряд ли соответствует интенция Хайдеггера, для которого постановка онтологического вопроса о смысле бытия была равнозначна вопросу об онтической укорененности разрабатываемой им экзистенциальной аналитики (ср.: *Хайдеггер 2002: 12–14*).

В резюмирующем довоенный трактат докладе «Время и бытие», прочитанном в Фрайбургском университете (31 января 1962; публ.: 1968), Хайдеггер обращал внимание на свою «попытку мыслить бытие без сущего» (*Хайдеггер 1993: 391*)<sup>9</sup>. При

<sup>6</sup> Русские издания трудов Хайдеггера, позволяют почти всегда судить и о его работе над языком. Все же работа переводчика не сводится к анализу выразительных приемов языка автора, а перевод есть прежде всего попытка адекватной передачи его мысли. Обсуждение же тех или иных решений переводчика, когда речь идет о философской проблематике, может вестись только в ее контексте. (Впрочем, в любой сфере деятельности вопрос о языке перевода — это частный случай проблемы понимания в различных ее преломлениях).

<sup>7</sup> Что обнаруживают некоторые интерпретации хайдеггеровской концепции языка.

<sup>8</sup> Речь идет о том, что сама философская рефлексия и связанная с ее «переживаниями» проблема отражения трактуется механистически или подменяется откровением, к чему по сути сводится концепция языка, буквально растворяющая его в «молчании» бытия. Корректнее, на мой взгляд, осознавая естественную взаимосвязь всего сущего, попытаться уяснить место и статус языка в этой мыслимой цельности именно в качестве сущностного же явления. Такой подход отнюдь не противоречит интенции Хайдеггера, чья свободная мысль «всегда верила только захватывающей глубине вещей» (*Бибихин 2002: 7*).

<sup>9</sup> М. Хайдеггер разводит *бытие* и *сущее*, примерно, как сокровенную причину и явленное во времени следствие, соответственно, предстоящее сознанию, ср.: «Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее», — ср.: *Хайдеггер 1993: 192* («Письмо о гуманизме»,

этом ни бытие «нельзя рассматривать как временное», ни время — «как сущее», хотя они «взаимно определяют друг друга» (там же: 392). Далее время обращается в *пространство-время*, означающее «открытость, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего» (там же: 399) и заменяется метафорическим понятием «*просвета*» (там же: 401); бытие же становится *бытийной историей* (там же: 396), и трактуется через «присутствие» и «событие» (там же: 403). В итоге: «Бытие исчезает в событии» (там же: 404). А поскольку «бытие и время имеют место только в событии», то оно и «выносит» человека, внимающего бытию в своем времени, в его «собственное существо»: «Так сбывающийся человек принадлежит событию» (там же: 405). Признавая, что продумать бытие без сущего — значит «продумать бытие без оглядки на метафизику», Хайдеггер предоставляет метафизику<sup>10</sup> ей самой, добавляя: «Если какое-то преодоление еще остается нужным, то оно касается той мысли, которая решительно отпускает себя в событие, чтобы Его из него и ради него — сказать» (там же: 406).

Подхватывая хайдеггеровское различие Бытия и Сущего («потаенного» и «непотаенного»)<sup>11</sup>, когда оно сказывается на

---

1947). Вместе с тем это — разграничение не столько содержательное, подразумевающее разные предметы мысли, сколько аспектуальное, варьирующее лишь модус осмысления того же самого предмета, — ср. в «Бытии и времени»: «Идея бытия, к которой восходит онтологическая характеристика *res extensa*, есть субстанциальность <...> Под субстанцией мы не можем понимать ничего другого как сущее, которое *есть* так, что оно, чтобы *быть*, не нуждается ни в каком другом сущем» (Хайдеггер 2002: 92 — со ссылкой на “Principia I” Декарта).

<sup>10</sup> Позиция Хайдеггера отражает резкое неприятие им «метафизику» в качестве формально-оценочных суждений и конъюнктурных мировоззрений, «пророчеств с кафедры» (по выражению М. Вебера). На таком «метафизическом» фоне, особенно ярко проявившемся после первой мировой войны, он начинал свои лекции по философии в смысле «пранауки» — науки о науке. Чтобы сохранить свободу убеждений и преподавания, в начале 1919 г. он отходит от католицизма (Сафрански 2002: 133–156). Р. Сафрански даже называет позицию Хайдеггера этого времени «проявлением дадаизма в философии» (там же: 146).

<sup>11</sup> Но ср. «...всякий раз сущее как сущее является в свете бытия» (Хайдеггер 1993: 27. — «Введение к “Что такое метафизика?”»),



осмыслении приводимых цитат, я считаю более важным разграничение понятий *вещь* (сущее, сущность) и *предмет* (вещь как предмет мысли, понятие в его обиходной значимости), которые потенциально соизмеримы, но реально не вполне тождественны в силу гносеологической относительности явленных в предмете сущностных характеристик вещи. Их отождествление осуществляется в *категориях* (строгих понятиях), требующих преодоления этой относительности в предмете мысли, что и является объектом научного анализа и философских сомнений, направленных на уточнение *концептуального содержания* тех или иных категорий<sup>12</sup>. В конечном итоге Бытие и Сущее — синонимы нерасчлененного Мироздания (Универсума и т. п.), тогда как сущность (или сущее) есть лишь иное наименование отдельных вещей, их качеств и отношений, вовлеченных в сферу человеческого сознания, опредмеченных, или еще не вычлененных им из беспредметного небытия (в этом смысл парадоксального хайдеггеровского превращения *ничто* в *нечто*<sup>13</sup>).

Мысль, имеющая что-то «сказать» о Бытии, находится в центре рассуждений Хайдеггера о Языке, занимающем его преимущественно в качестве слова-логоса — носителя «понятия» (условно, поскольку его объектом является стоящее за смыслом понятого сущее). Похоже, он отталкивался от кантовского «трансцендентального учения о способности суждения», в частности, полагавшего: «Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формаль-

---

1949). Следует иметь в виду осложненность концепции *сущего* в «Бытии и Времени» хайдеггеровским пониманием экзистенции: «Этим словом именуется вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия <...> Сущее, существующее способом экзистенции, это человек» (там же: 32).

<sup>12</sup> Таким образом, обиходное понятие (значение), строгое понятие (категория) и концепт (философское «чистое» понятие) представляют лишь менее или более четкое осознание одного и того же языкового содержания — степень отрефлексированности или определенности «значения слова».

<sup>13</sup> «Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе» (там же: 23. — Лекция «Что такое метафизика?», 1929). Такое утверждение имплицитно равнозначно отрицанию философской правомерности вопроса о начале Мира (но не отдельных миров, а тем более сущностей).

ное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений, *a priori* содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с *категорией* <...> С другой же стороны, временное определение однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном» (Кант 1994: 123–124)<sup>14</sup>.

Вслед за Кантом отрывая «чистое созерцание» — языковое по существу (т. е. логико-дискурсивное по типу мышления) — от созерцания чувственного<sup>15</sup>, Хайдеггер как бы возрождает изначальную философскую традицию *рефлексии над языком*, что имеет свои методологические последствия, проглядывающие также за формой изложения авторской мысли.

По словам М.-Х. Гадамера, исходившего из предпосылки, что «языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего» (Гадамер 1988: 520)<sup>16</sup>, Хайдеггер «нашел в “Бытии и времени” такую точку зрения, которая позволяет мыслить как различие между греческой и современной наукой, так и то, что их связывает» (там же: 526). В философской герменевтике Гадамера подразумеваемая им точка зрения (лишь отчасти совпадающая с позицией одного из его учителей — Хайдеггера), определяется следующим образом: «Мы исходим из того, что в языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учет наличествующего, но *обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку* (выделено мной. — Н. С.). Именно в этом — а не в методологическом идеале рациональной конструкции, господствующем в

---

<sup>14</sup> Нельзя пренебрегать и феноменологическим субстратом размышлений Хайдеггера о «логическом содержании» времени. О его увлеченности идеями Ф. Brentano и Э. Гуссерля см.: Сафрански 2002: 50–53. Но уже в 1919 г. он акцентировал изначальные «переживания», противопоставив их «данностям» Гуссерля, открытым только сознанию, имеющему теоретическую установку, что является исключительным случаем (там же: 139).

<sup>15</sup> Но при этом уравнивая чувственное и «языковое» в мыслимой вещи.

<sup>16</sup> По сути она уже хайдеггеровской предпосылки, подразумевающей цельность «экзистенциального бытия», что прослеживается и в его концепции языка.

современной математической науке, — узнает себя осуществляемое в науках о духе понимание» (там же: 527)<sup>17</sup>.

Эту косвенную и очень схематическую экспозицию философского замысла Хайдеггера следует иметь в виду. Она задает минимальный и одновременно контрастивный фон, на котором далее рассматривается его концепция языка и предпринята попытка доопределить понятия *речевого мышления* и *речевой деятельности* как отражающие, соответственно, внутренний и внешние аспекты языка. Их последовательное различение, как мне кажется, позволило бы местами подчистить мистическую патину «таинства слова», которая исстари оттеняет его понимание в «науках о духе».

В литературе с разной полнотой и с различных позиций представлены как оценки авторского языка Хайдеггера, особенно терминологических неологизмов, так и реинтерпретации (см.: *Альбрехт* 1977: 100–106) или негативные суждения о его философии языка. Мне не кажется, что хайдеггеровское «говoreние» имеет прямое отношение к так называемой лингвистической философии, осмысливающей познавательные возможности *обыденного* языка. (Даже сборник «На пути к языку» с ней не пересекается.) Слово берется Хайдеггером как некое исконное единство означаемого и означающего. Пристальнее оно рассматривается, разве что, с целью анализа подлинного смысла переживаний — самой философской рефлексии, а не в его отношениях к вещи и мысли как ее представлению (что характернее для лингвистической философии).

---

<sup>17</sup> Сущее «в том виде, в каком оно <...> являет себя» здесь сливается с тем, каково оно «в качестве сущего». Действительно, таков модус проявления «голоса самого сущего», обретающего себя в том числе «в языковом оформлении». Но является ли «оформление человеческого опыта мира» единственно возможным? Если да, человеческий язык есть само сущее, и вопрос об его специфической природе не корректен — остается прислушиваться к тому, о чем он «говорит», оттачивая философскую герменевтику. Если нет, то вопрос о том, какое сущее проявляет себя «в языковом оформлении человеческого опыта», остается открытым. Следующее из него противоречие между онтологическим и гносеологическим аспектами познания не устраивало ни Хайдеггера, ни Гадамера, прежде всего стремившихся обосновать целостность философского осмысления мира.

Более методическим приемам осмысления концепции языка у Хайдеггера я предпочел свободное изложение своих впечатлений от прочитанных текстов. Такой эссеистический подход целесообразнее, хотя бы потому, что при этом интерпретация хайдеггеровской мысли — вчитываемое в его дефиниции понимание, обусловленное моим видением рассматриваемого предмета, не навязывается в качестве конечного вывода о том, что мог бы подразумевать за тем или иным высказыванием<sup>18</sup> сам автор. Кроме того, мои размышления об онтическом статусе Языка в какой-то мере спровоцированы мыслью Хайдеггера, но они, как было сказано, не следуют из его понимания Сущего.

Менее всего рассматриваемой концепции языка следует приписывать какое-либо прикладное значение, имея в виду практику описания разных языковых состояний или сравнительно-историческое и типологическое их обследование. Однако слово-логос, продумываемое вне социальной и психофизиологической составляющих речевой деятельности (для лингвиста это немислимо), действительно, обретает онтический статус в сущностных «событиях» пространства-времени, хотя, как мне представляется, в иных качествах и отношениях, чем прописанные Хайдеггером. Насколько мне известно, философия обыденного языка, фактически также оперирующая последним как бы в «готовом» виде, но в форме абстрагированной в конечном итоге от множества исторических языков, в проблему онтического статуса языка не углублялась. Она подменяется либо обсуждением условий истинности/ложности суждений, отождествляемых с отношениями между объектом, предикатом и его аргументами в логическом и лингвистическом их проявлениях, либо же самой общей постановкой вопроса о соотношении между обыденным языком (речевой деятельностью) и мышлением (логикодискурсивным его типом). Лингвистические, т. е. психолингвистические представления о *речемыслительной деятельности*, механистически объединяющие или же разводящие слово и мысль, как и семиотические модели языка, также не проясняют

---

<sup>18</sup> Напомню, что под высказыванием я имею в виду любые способы актуализации предмета мысли — дейксис, словесное обозначение, однозначный термин, устойчивое словосочетание, метафору, менее или более развернутую дефиницию.

проблемы, заземляя ее, если не на психофизиологическом и культурно-историческом субстратах речевого мышления, то на вторичных отношениях между знаками, плохо коррелирующими с первичными сущностными отношениями, предопределяющими онтический статус и гносеологическую специфику слова-логоса.

Вряд ли всерьез приемлемы такие толкования *языка философов*, которые категорически дистанцируют его от *языка лингвистов*, при всей своеобразности предмета внимания одних и других<sup>19</sup>. «Эстетика мышления» филологам-языковедам необходима в такой же мере, как и философам, если не более, к чему обязывает хотя бы статус филологии «на службе слова» (по выражению Г. В. Степанова). Сущностное понимание Языка невозможно вне философской рефлексии о природе мысли-речи. При этом осознание онтического статуса Слова не должно осуществляться с оглядкой на научную специализацию исследователей и традиции, которой они следуют. Настаивая на различении языка как предмета исследования философов, логиков, психологов, лингвистов (напр.: *Сухачев 2003a*), я имею в виду лишь специфическую проблематику этих наук, их сосредоточенность на разных аспектах человеческой мысли и способах ее воплощения. Если только не противопоставлять человека Природе (или явленное трансцендентному, сокрытому), то нелепо отрицать, что всё человеческое имеет свои естественные основания, в том числе Язык, чье сущностное начало лишь проявляется в исторических языках. Оно ничуть не зависит ни от инструментария, ни от направленности научного анализа этих последних, а тем более от каких-либо языковедческих установок и

<sup>19</sup> См. статью Б. П. Нарумова, обращающего внимание на мистификацию языка, вызванную, в частности, предпринятой В. В. Бибихиным («Язык философии», М., 1998) популяризацией хайдеггеровской концепции и его «философской этимологии» (см. ниже раздел 2): «Анализируя текст Бибихина, убеждаешься, что перед нами своеобразная *иррационально-естественная концепция языка*» (*Нарумов 1999: 217*). Эта констатация косвенно затрагивает и концепцию языка у Хайдеггера, не чуждого антикартезианской направленности философии, поставившей под сомнение замкнутость сознания, следовавшую из рациональной позиции “*Cogito ergo sum*” Декарта, — см.: *Трельч 1994: 517–518*.

методик<sup>20</sup>. Познание искомого сущностного качества Слова еще весьма относительно, и любая концепция языка вообще, пока она не отодвинута в область заблуждений как не соответствующая установленным особенностям рассматриваемого предмета мысли (хайдеггеровская концепция языка<sup>21</sup> к таковым не относится), должна быть вовлечена в процесс его познания.

Суггестивная по форме экзистенциально-онтологическая философия «германского мастера» порождает не только продуктивную рефлексию, но и псевдо-теоретические спекуляции и мистификации. К ним особенно восприимчивы историко-филологические дисциплины. Так как речь идет о специфическом понимании Хайдеггером «историзма» и способов сопряжения языка и мышления в процессе осмысления сущего, то интерпретации и подхваты его словоупотреблений и дефиниций часто приводят к тому, что не до конца осознанная истина «Язык определяет сознание» легко подменяется ложным высказыванием «Язык определяет мышление». Оно оказывается фатальным и для осмысления ранних этапов антропосоциогенеза (становле-

---

<sup>20</sup> Я признателен В. М. Павлову за возможность ознакомиться с рукописью его монографии «Онтология языка и формирование лексической системы» (1984), где проблема *объективного* существования языка в отечественной лингвистической литературе (от И. А. Бодуэна де Куртене и Л. В. Щербы вплоть до психолингвистической теории А. А. Леонтьева, «системологии» Г. П. Мельникова и др.) рассматривается как бы изнутри языкознания. В частности, В. М. Павлов отмечает: «...“онтологические” рассуждения, подчиняющиеся традиционным ограничениям лингвистики ее процедурами моделирования языка исключительно “от текста”, либо нацелены на оправдание этих процедур положением о том, что язык “и существует” в речи, либо, указывая на то, что конструируемая посредством соответствующих процедур система абстрактных “сущностей” не есть сам язык, не выходят за пределы туманных утверждений его объективности, оставляя вопрос о способе его существования без ответа» (с. 89, раздел «Вопросы онтологии языка в некоторых курсах общего языкознания. Подмена онтологической проблематики вопросом о том, что изучает лингвистика...»).

<sup>21</sup> Возможно, правильнее было бы определение «концепция речевого мышления», упреждающее последующее осмысление «языка» Хайдеггера. По крайней мере, я исхожу из этой посылки, осознавая что она не соответствует букве «фундаментальной онтологии».

ние речевого мышления в синкретизме орудийной и символической деятельности палеоантропа неотделимо от этого процесса), и для понимания сущности языка, то есть *речевого мышления* в его отличии от сугубо *логического мышления*<sup>22</sup>, инициированного языком, но имеющего свой генезис и представляющего особую рода деятельность, относительно самостоятельную, хотя и опосредуемую речевой деятельностью. Динамику их взаимодействия отчетливо обозначил Б. Либрукс, формулируя задачу своего фундаментального исследования языка и сознания в томе, посвященном понятию: «Оно должно вскрыть логические истоки языка (*die logische Genesis der Sprache*) и языковые истоки логики (*die sprachliche Genesis der Logik*), насколько это может быть мне доступно с помощью гегелевской логики» (*Liebrucks 1974: 11*).

Виденье Хайдеггера — лишь один из моментов на пути<sup>23</sup> к Языку. В своих поздних работах он охватывал как бы боковым зрением и какой-то участок пройденного. А такой мысленный возврат неизбежно подвергает прежние впечатления новым переживаниями, пока философия остается образом жизни, а не становится способом ухода от нее. Ибо «...неизменен путь. И пути мысли хранят в себе то таинственное свойство, что мы можем проходить их вперед и назад, так что даже путь назад впервые ведет нас вперед» (*Хайдеггер 1993: 279*).

---

<sup>22</sup> Помимо философского неприятия декартовской концепции сознания, подмена обусловлена и тем, что конституирующие сознание *язык* и *мышление* (в целом — собственно *речевое мышление*) обычно однозначно отождествляются, соответственно, с *речевой деятельностью* (общим аспектом языковых явлений) и *логическим мышлением* (дискурсивно-логическим). — Подробнее см.: *Сухачев 2003б*.

<sup>23</sup> Осмысление этого образа у Хайдеггера, возможно, отражает его знакомство с китайской и буддистской философией (см. в Интернете статью: *Торчинов Е. А.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного // *Религия и традиционная культура*. М., 2004), что для обсуждаемой темы имеет второстепенное значение.

## 1. ИЗ ФИЛОСОФСКОЙ БИОГРАФИИ ХАЙДЕГГЕРА

М. Хайдеггер принадлежит к плеяде мыслителей, очень непохожих по своим убеждениям и пристрастиям, но в истории философии представленных реестром имен под общей рубрикой «экзистенциалистов», что подразумевает их озабоченность прежде всего условиями человеческого существования. Его имя подключали также к спискам феноменологов, герменевтиков, интуитивистов, по поводу чего сам Хайдеггер иронизировал: «Сколько раз я уже читал, будто я — давно запланированный другими — по-настоящему удачный “синтез” Дильтея и Гуссерля, приправленный Кьеркегором и Бергсоном» (письмо к К. Ясперсу от 24. IX. 28, см.: *Хайдеггер — Ясперс* 2001: 163)<sup>24</sup>.

О его собственной ориентации в истории идей можно судить как по увлеченности Платоном, Аристотелем, схоластами, так и по следующему признанию в письме к Ясперсу от 16 дек. 25 г.: «Я благодарен судьбе: она уберегла меня, и я не испортил для себя Канта и Гегеля какими-либо из ныне продающихся очков. По-моему, вблизи этих двоих я чувствую мировой дух» (там же: 110–111).

Появившиеся на русском языке переводы трудов Хайдеггера (1993; 1994; 1997а–в; 1998; 2002), посвященные ему исследования и жизнеописания (*Философия...* 1991; *Бимель* 1998; *Ставцев* 2000; *Сафрански* 2003) дают право лишь наметить здесь некоторые эпизоды его биографии, по-своему подводящие, например, к пониманию такой акцентированной им характеристики языка, как «молчание». Факты биографии, конечно же, менее всего призваны прояснить какую-либо философскую

---

<sup>24</sup> Нем. изд.: *Martin Heidegger / Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963* / Herausg. von W. Biemel und H. Saner. München; Frankfurt a. M., 1990.



концепцию. Но, проливая порой свет на жизненную позицию мыслителя, они дают возможность увидеть его личность, понять мотивы, цели и способ его постижения истины в определенном событийном контексте, без чего всякая мысль остается недешифруемым «иероглифом».

М. Хайдеггер (26 сентября 1889 — 26 мая 1976) родился в городке Месскирхе на юге современной федеральной земли Баден-Вюртембург, в семье бочара Фридриха Хайдеггера (1851—1924), бывшего причетником местного католического храма. В 1903 г. Мартин получает стипендию для обучения в католической семинарии и гимназии в Констанце, а в 1909 г. ненадолго становится послушником иезуитского монастыря, откуда его отсылают домой из-за болей в сердце. Затем, на благотворительные же средства прослушав в 1909—1911 гг. четыре университетских курса теологии в Фрайбурге-им-Брейсгау, он обращается к математике и естественным наукам. При чем стипендию для этого ему предоставляют с условием специализации в области католической философии. В 1913 г. Хайдеггер получает докторскую степень, за диссертацию «Учение о суждении в психологизме» (опубл. в 1914). Как философ он был учеником неокантианца Г. Риккерта — ему Хайдеггер посвятил публикацию своей габилитационной работы «Учение Дунса Скота о категориях и значении» (1915, опубл. в 1916)<sup>25</sup>. Роль этого диссертационного исследования, как полагает Р. Сафрански, в том, что Хайдеггер сделал вывод: «...базовой структуре реальной действительности, этой структуре, в которой “странным образом переплетаются гомогенность и гетерогенность” (FS, 199), не может в достаточной степени соответствовать наука, которая ориентируется на идеал понятия, всегда употребляемого в одном и том же (недвусмысленном) значении. Скорее ей будет соответствовать “живая речь” с ее “странной подвижностью... смысла” (FS, 278) <...> Даже когда — позже — он перестанет пользоваться заимствованным у схоластиков понятием аналогии, у него сохранится твердое убеждение, что наиболее подходящим для философии языком является не исключающая все двусмысленности логика, а разговорный язык, коему свойственны исто-

<sup>25</sup> Хайдеггер исследовал приписывавшееся Дунсу Скоту сочинение «О способах обозначения, или Спекулятивная грамматика», принадлежащее, как было установлено позже, Томасу Эрфуртскому (см.: Сафрански 2002: 97–106).

ричность и многозначность, — в том числе и в той разновидности, которую принято называть поэтической речью» (Сафрански 2002: 101—102)<sup>26</sup>. До появления «Бытия и времени» (с посвящением: «Эдмунду Гуссерлю в почитании и дружбе...») Хайдеггер ничего более не публиковал, обрета широкую известность своими лекциями.

Являвшийся с 1916 г. ординарным профессором Фрайбургского университета Э. Гуссерль взял его в ассистенты<sup>27</sup>; впоследствии он предложит кандидатуру Хайдеггера в качестве своего преемника. В 1915—1918 гг. как «условно годный» к военной службе Хайдеггер служит по призыву в ведомстве почтовой цензуры и на метеостанции. После войны он приступает к обязанностям приват-доцента во Фрайбурге (с 1919 г.) и участвует в подготовке издававшегося Гуссерлем «Ежегодника по философии и феноменологии», в т. VIII которого весной 1927 г. вышел трактат Хайдеггера «Бытие и время». В 1923 г. он получает приглашение в Марбургский университет в качестве экстраординарного профессора на правах ординарного, где читает лекции до 1928 г., когда возвращается во Фрайбург на должность ординарного профессора.

В 1920 г. на праздновании дня рождения Гуссерля в его фрайбургском доме Хайдеггер знакомится с К. Ясперсом. При всей разнице исследовательских позиций их сдружило стремление к созданию «подлинной философии современности», которая покоилась бы на «аристократическом принципе» — в смысле аристократизма духа. Совместные беседы и переписка не могли не сказаться на некотором сближении (но не совпадении) их «экзистенциалистских» позиций. Ясперс даже предлагал объ-

---

<sup>26</sup> Сафрански ссылается на текст диссертации в кн.: *Heidegger M. Frühe Schriften*. Frankfurt a. M., 1972.

<sup>27</sup> «Со дня приезда Гуссерля во Фрайбург Хайдеггер пытался поближе познакомиться с мэтром <...> Гуссерль, видимо, считал Хайдеггера философом, связанным определенными конфессиональными обязательствами, и это уменьшало его интерес к молодому коллеге. Почти год Хайдеггер предпринимал свои безуспешные попытки, и наконец ему удалось договориться с Гуссерлем о личной беседе. 24 сентября 1917 года Гуссерль написал Хайдеггеру: “Я с удовольствием окажу Вам поддержку в Ваших исследованиях, насколько это в моих силах”» (Сафрански 2002: 127).

единить усилия в этом направлении: «Для публичности подходящей формой было бы не обладающее истиной произведение, а движение размежевания, которое вместо полемики впервые ввело бы в философский мир *коммуникативную критику* (выделено мной. — *Н. С.*). Мне бы следовало “расшатать” Ваше “Бытие и время”, а Вам мою книгу так, чтобы из разрушенного по-настоящему ярко вспыхнули их суть и возможность — иначе говоря, то, в чем мы “заранее едины”» (*Хайдеггер — Ясперс* 2001: 214 — письмо от 24/12. 31).

В апреле 1933 г. Хайдеггер становится первым ректором-фюрером Фрайбургского университета<sup>28</sup>, а в феврале следующего года он складывает с себя эти полномочия. 30 июня 1933 г. Хайдеггер «как национал-социалист» был приглашен выступить в Гейдельберге и «как всегда» остановился у Ясперса: «Я был осторожен. Я, правда, заговорил с ним на следующий день о “еврейском вопросе”. Он говорил стандартными штампами — об “Интернационале” и т. п., однако без внутреннего участия. “Антисемитом” он не был. Но из осторожности я не стал рисковать <...> Это была последняя наша встреча» (там же: 393)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> В. В. Бибихин уточняет: «В начале мая 1933 сосед Хайдеггера ординарный профессор медицины фон Мёллендорф после всего лишь двух недель ректорства в университете Фрейбурга был снят властями за такие поступки, как запрещение вывесить в помещениях университета так называемый “еврейский плакат”. Фон Мёллендорф пришел к Хайдеггеру и попросил его выставить свою кандидатуру на новых выборах ректора. Хайдеггер не имел опыта административной работы, сомневался и колебался, но самоотвода не сделал <...> Почти сразу в кабинет нового ректора пришел “штудентенфюрер”, а потом звонили из отдела высшей школы Штаба штурмовых отрядов с той же рекомендацией разрешить вывешивание “еврейских плакатов”. Хайдеггер не разрешил. Дисциплина была строгой, в обход ректора действовать не осмелились», — *Бибихин* 1993: 5. О роли В. Мёллендорфа в избрании Хайдеггера ректором, его «опьянении властью» и прозрении см. в письме к Ясперсу от 8 апреля 1950 г. (*Хайдеггер — Ясперс* 2001: 275–277). Иную интерпретацию этой истории см. в: *Сафрански* 2002: 326–330. Автор подробно рассматривает этические мотивы «включения» Хайдеггера в исторические «заблуждения бытия» (там же: 317–336).

<sup>29</sup> Разъяснения, приложенные Ясперсом к своей переписке с Хайдеггером 30 окт. 1966. В 1936 г. прекращается и переписка между ними, которая возобновляется только в 1950 г.

Двусмысленность функций, принятых на себя Хайдеггером, подозрения в антисемитизме, вступление в национал-социалистскую партию — «совершенно театральное» (по выражению Гуссерля), как и явно пронацистский характер выступлений за девять месяцев его ректорства (см. тексты в: *Бурдые* 2003: 246–269), приведут в начале 1946 г. к увольнению Хайдеггера на пенсию с запретом на преподавание<sup>30</sup>. Тому содействовал и отзыв Ясперса, которого в 1937 г. отправили в отставку потому, что он был женат на еврейке. К нему так называемая комиссия по чистке в лице Ф. Элькерса (и по просьбе самого Хайдеггера) обратилась для выяснения того, что Хайдеггер «никогда не был антисемитом» (см. коммент. Х. Занера в кн.: *Хайдеггер — Ясперс* 2001: 362–363).

В ответном письме к Элькерсу от 22.XII.1945 Ясперс характеризовал Хайдеггера как «силу значимую, и не содержанием философского мировоззрения, но владением спекулятивными инструментами» (там же: 365). Вместе с тем он оценил его значимость по гамбургскому счету: «У него есть философское чутье, восприятия которого интересны, хотя, мне кажется, Хайдеггер чрезвычайно не критичен и далек от подлинной науки. Иногда создается впечатление, будто серьезность нигилизма в нем объединилась с мистагогией волшебника. В потоке речи ему порой удается сокровенным и великолепным образом затронуть нерв философствования. Здесь, насколько я вижу, ему нет равных среди современных философов в Германии. Поэтому весьма и весьма желательно потребовать, чтобы он оставался в состоянии работать и писать то, что сможет» (там же).

Далее Ясперс отмечает «суровость, с которой отстраняют от работы несчетных людей, внутренне не бывших национал-социалистами», подчеркивает, что «в нашей ситуации к воспитанию молодежи следует подходить с величайшей ответственностью», и высказывает решительное мнение: «Стиль мышления Хайдеггера, который кажется мне по сути несвободным, диктаторским, некоммуникативным, будет ныне роковым в его преподавательском воздействии» (там же: 366). В заключение Ясперс предлагает: «...а) назначить Хайдеггеру персональную пенсию, чтобы он мог продолжить свою философскую работу <...> б) от преподавания отстранить на несколько лет; затем

---

<sup>30</sup> Французская военная администрация ужесточила решение ученого совета Фрайбургского университета, отказав Хайдеггеру в пенсии университетского профессора и предоставив только пенсию государственного служащего.

еще раз проверить на основе появившихся за это время публикаций и с учетом новой университетской обстановки» (там же: 367).

В 1949 г. Ясперс безуспешно попытается добиться восстановления Хайдеггера в правах пенсионированного профессора. Только в 1951 он снова начинает читать лекции, а в 1975 г. выходит первый том его полного собрания сочинений (см.: *GA*).

Последовавшие после периода вынужденного молчания доклады Хайдеггера о языке и «диалог» с японцем погружены скорее в этическую и эстетическую атмосферу, чем в экзистенциально-онтологическую проблематику трактата «Бытие и время»<sup>31</sup>. В контексте последнего понятие «фундаментальная онтология» акцентировала значимость феномена человека — активного начала в осмыслении сущностных «событий» пространства-времени. Этим как бы снималось противоречие между человеческой экзистенцией и природным началом (Сущим)<sup>32</sup>. Тем самым подмывалась также привычная метафизическая грань между онтологией как познанием природы вещей и гносеологией как определением возможностей и границ этого познания.

## 2. ОБ АВТОРСКОМ ЯЗЫКЕ

Новые прочтения «фундаментальной онтологии» Хайдеггера<sup>33</sup> порождают философские конструкты, возможно, ужесточающие ее системную цельность, но при этом его «спекулятивные инструменты», нацеленные на «самопоказывание вещи»,

---

<sup>31</sup> В 1937 г. в письме к французскому философу Ж. Валю Хайдеггер соглашался с ним, что экзистенциальная философия находится в опасности подпасть под влияние либо теологии, либо абстракции, а тематику «Бытия и времени» характеризовал не как вопрос об экзистенции, но как вопрос о бытии в целом и как таковом (см.: *Хайдеггер — Ясперс* 2001: 372).

<sup>32</sup> Ср. резкое неприятие хайдеггеровского понимания «экзистенции» в: *Хайзе* 1968: 612–616.

<sup>33</sup> Порой они оставляют послевкусие либо дилетантской экзальтации, либо профессионального препарирования мысли Хайдеггера, встраиваемой в жесткий каркас скелета, предъявляемого в качестве очередного пособия по метафизике.

работают далеко не безотказно<sup>34</sup>. Не способствует тому и язык автора, преднамеренно вводящий читателя в раздумья о смысле сказанного. (В современной метафизической литературе обычно эта «работа» мысли умалчивается, а чаще просто используются привычные для профессионального стиля штампы и этикетки). В таком исповедальном (по своей внутренней мотивации) и одновременно пропедевтическом — почти гипнотизирующем — качествах (по ориентации на доходчивость и навязывание своей мысли) язык Хайдеггера внешне сродни стилистике текстологических и даже «этимологических» этюдов<sup>35</sup>, обычно сопровождающих его обращения к трактовкам обсуждаемых понятий у античных и средневековых авторов. Не говоря о натурфилософских истоках авторского языка Хайдеггера, нельзя упускать из виду и то, что он привычно обращался к аудитории и укреплял в «философской вере» свидетелей не самых оптимистических моментов бытия. Возможно, его эвфемистическое слово в какой-то мере было еще и формой служения «аристократической» свободе «абсолютного духа» — подцензурным выражением протеста против «диктатуры массы» (*Бурдые* 2003: 127–154). Но нет оснований сводить философию Хайдеггера к одному лишь «про-

---

<sup>34</sup> Ср.: «Посредством длительного сосредоточения на тексте, подчас лишь на одном единственном предложении, усилия направляются на то, чтобы в развернутом феноменологическом истолковании раскрыть все, что Хайдеггер, феноменологически усматривая, выявил и вместил в текст § 34. Подобного способен достичь лишь тот, кто обнаруживает готовность к подлинному терпению как по отношению к тексту, так и при всматривании в самопоказывание вещи» (*Херрманн* 2001: 8–9). Указанный параграф «Бытия и времени» посвящен «экзистенциально-онтологической сущности языка в структуре аналитики вот-бытия» (она интерпретируется и достраивается Ф.-В. фон Херрманном). К интерпретации «вот-бытия» см. ниже сноску 49.

<sup>35</sup> Этимологию здесь следует понимать как мотивацию понятия, а не раскрытие происхождения слов. Этот прием Хайдеггера подверг резкой критике Ф. Кайнц (*Kainz F. Philosophische Etymologie und historische Semantik // Österreichische Akad. der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 1969. Jg. 262. Bd 4. Abhandlung*), см.: *Альбрехт* 1977: 104–105 (нем. изд.: *Albrecht E. Bestimmt die Sprache unser Weltbild? Zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Sprachphilosophie. Frankfurt a. M., 1972*).

тесту» — это стоический поиск смысла бытия как жизненного принципа, почти граничащий с исканиями веры.

Действительно, прослеживается явная установка на подвижность контекстуальных осмыслений слова по мере отграничения Хайдеггером мыслимого им значения, как и мистификация понятия Язык, следующая, как ни парадоксально, из примата логического начала речи, но речи, «логичной» в обычном, а не формальном понимании использованного определения<sup>36</sup>. Свойственные его авторскому стилю иносказания, метафоры, неологизмы<sup>37</sup>, «этимологии», подхваты и переосмысления слов, будучи вырванными из своего контекста, с легкостью адаптируются очередной «модой» на перелицовку рационалистических традиций гуманитарных наук под мистические одеяния, что усугубляет «таинство», проповедуемой им философии «по настроению». Строго говоря, без такой предрасположенности к рефлексии над объектом размышлений серьезная работа мысли вряд ли может состояться. Хайдеггер же владел умением не только настроиться самому, но и сообщить требуемый умственный настрой своим слушателям и читателям, нацелить их на философское «вглядывание». Его уподобление языка философа поэтическому языку — не просто метафора. Это и указание на технику приобщения к «чистому говору»<sup>38</sup> мысли.

Авторская интенция все же направлена на прояснение рассматриваемых метафизических категорий, а не на анализ текста,

<sup>36</sup> Ср.: «Позднейшая история значения слова λόγος и прежде всего многосложные и произвольные интерпретации последующей философии постоянно скрывают собственное значение речи, достаточно явно лежащее на свету» (Хайдеггер 2002: 32).

<sup>37</sup> В лекциях 1921—1922 гг. «Замелькали такие термины, как “обрушивание”, “преструкция”, “деструкция”, “личинность”, “вторичная просветленность”. Хайдеггер, который как раз в эти годы начал появляться на публике в своеобразной одежде — крестьянской куртке из грубого сукна, — пользовался языком, который отличался отнюдь не “близостью к истокам” и почвенностью, а вещной, чуть ли не технической конкретностью и полным отсутствием какой бы то ни было патетики, нарочитой “охлажденностью» (Сафрански 2002: 163).

<sup>38</sup> «Чистый говор — это поэзия. Это положение мы должны поставить как точное утверждение. Мы это сможем сделать, если удастся услышать чистый говор в поэзии» (Хайдеггер 1991: 7).

предопределяемый филологическими мотивами и целями, хотя стиль Хайдеггера и тяготеет к поэтике натурфилософской<sup>39</sup>, даже к собственно поэтической образности, что порой провоцирует у последователей и исследователей его виденья языка — вопреки намерениям автора — избыточные ассоциации, порождаемые причинами формально-логического характера<sup>40</sup>. Такова, например, на первый взгляд вроде бы оправданная дефиниция «фундаментальная онтология языка». Если же вдуматься в смысл этого словосочетания, оно однозначно вырывает человеческую речь из сферы сознания и относит ее к изначальным (сущностным) категориям, безразличным к тому, как они представлены какому бы то ни было восприятию. Ибо неявленная вещь (не опредмеченная) располагается *в молчании* — в прямом смысле слова, исключая и так называемую внутреннюю речь, что бы под ней ни понималось (см. ниже раздел 7). А тем самым исключается один из важных для осмысления сущности языка аспектов — его роль в качестве *органа*, т. е. способа и орудия познания вещей: их вычленения из пространственно-временного континуума, опредмечивания (на чем Хайдеггер на-

---

<sup>39</sup> Что касается «филологического» субстрата языка Хайдеггера и его «этимологического» метода, перекликающегося с приемами натурфилософской рефлексии о словах и вещах, приведу авторскую самооценку из его письма к Ясперсу от 25.VI.21, когда он работал над рецензией (опубл. в 1973) на рукопись своего корреспондента «Психология мировоззрений»: «Текст очень сжатый и сложный. Однако кое-что, вероятно, прояснит, что я имею в виду. Стиль скорее греческий, чем немецкий, поскольку во время работы над рукописью, да и сейчас тоже, я читаю почти исключительно греческие тексты». — *Хайдеггер — Ясперс*. 2001: 66.

<sup>40</sup> Задумавшись над страницами книги Ясперса о Стриндберге и Ван Гоге (1922) о том, «как “встроить” эту область, напр. шизофренического, в сущностно единую понятийно-категориальную пронизанность жизни по ее бытийному и предметному смыслу» (там же: 72), в письме к автору от 27 июня 1922 г. Хайдеггер замечает в скобках: «даже у негров нет таких представлений о человеческом существовании, какие в ходу у нынешней научной философии» (там же: 75). И далее под видом самоиронии проясняет: «Имеешь, конечно, прекрасный учебный процесс и каждый семестр дурачишь несколько десятков человек одним только безразличием, с каким сам относишься к принципам и взаимосвязям собственных научных выводов» (там же).



стаивал, пусть и в иной терминологии). Таково чуть ли не единственное «фундаментальное» (сущностное) проявление человеческого языка, которое онтически обусловлено «кодовой» природой языка и преломляется в *членораздельности*<sup>41</sup> его содержательных единиц.

В самом широком смысле понятия «язык» оно перекрывается онтологической по своему статусу категорией *отражения*, воплощающей принцип всеобщей связи между отдельными вещами в нерасчленности Бытия.

П. Бурдье несколько прямолинейно, на мой взгляд, рассматривает философский язык Хайдеггера как род научного дискурса<sup>42</sup>, в котором слова обретают «свой смысл и ценность лишь в прагматическом отношении с полем, функционирующим как рынок» (Бурдье 2003: 132). Он полагает, что «своей полисемичностью или, лучше, *полифоничностью* дискурс Хайдеггера обязан особой способностью ее автора говорить для нескольких полей и нескольких рынков одновременно» (там же). Не думаю, что рефлексия над языком, не только породившая метафизику, но постоянно в ней представленная в качестве одной из методологических ее составляющих (на уровне анализа языка науки), может быть сведена к «обычной работе по эвфемизации» (там же: 136), или к «одному из ас-

<sup>41</sup> За членораздельностью речи изначально стоит не фонематическое членение звуковой ее формы, но актуализация мыслимого содержания сказанного (начертанного и пр.). Нерасшифрованная запись или незнакомый язык в этом отношении остаются нечленораздельными, хотя латентно они содержательны. Ложное высказывание по форме «членораздельно», но следующее из него осмысление ошибочно, что и порождает логическую проблему.

<sup>42</sup> Понятие *дискурс* тоже относится к научным мистификациям, подменяющим и *суждение*, и *высказывание* неким социализованным актом *со-общения*, если прибегнуть к способу актуализации мысли, обыгрывающему обобщенное словарное значение и его внутреннюю или формальную мотивацию (морфологическую). Все же философский «дискурс» — не просто *сообщение*, но прежде всего *осмысление* — рефлексия над помысленным и сказанным, в процессе которой модус высказывания подчинен предмету мысли, а не наоборот. П. Бурдье не без изящества анатомирует текст Хайдеггера, тщательно им обследованный. Все-таки он привычно работает как социолог, остро подмечая детали, значимые для «политической онтологии» (в смысле «дела Хайдеггера»), но практически отсекая их от философии языка.

пектов работы по *Selbstinterpretation* и *Selbstbehauptung* (самоистолкованию и самоутверждению. — Н. С.), которой полностью посвящает себя поздний Хайдеггер» (там же: 137, прим. 5)<sup>43</sup>.

Тем не менее, Бурдые, чей авторский стиль насыщен аллюзиями на хайдеггеровский текст, четко обозначает основную его особенность: «Там, где обычная работа по эвфемизации замещает одно слово другим (часто с противоположным смыслом) или явным образом, через прямое предостережение (например, через кавычки) или различительное определение нейтрализует привычный смысл, Хайдеггер выстраивает целую сеть морфологически взаимосвязанных слов, внутри которой обычное слово, одновременно неизменное и преобразованное, получает новое определение: тем самым оно требует филологического и полифонического прочтения...» (там же: 136–137).

Так, в связи с констатацией Хайдеггера в докладе «Язык» (1950) — «...спросим, как пребывает язык как язык? И ответим: язык говорит (*Die Sprache spricht*)»<sup>44</sup>, его переводчик Б. В. Марков поясняет: «Если *Sprache* переводить как “язык”, то целое выражение будет означать “Язык язычит”, а цепь дальнейших построений Хайдеггера развернется: язык, я-зык, зык, зов <...> строго говоря, *Sprache* следует переводить как “говор” и тогда все предложение как: “говор говорит”. Возможны и другие ходы: сказ, сказывать, казать; глагол, глаголить, гласить, голосить; весть, вещать, ведать, вещее, вещь. Конечно, можно возразить, что все эти переводы будут противоречить общепринятому *Sprache* — язык, но как раз наличие такой “архимедовской точки опоры” и вызывает сомнение не только в физике, но и в лингвистике» (см.: *Хайдеггер* 1991: 21).

Еще раз отмечу, что установка Хайдеггера на обнажение смысловых ассоциаций, использующая словообразовательные возможности немецкого языка, есть способ актуализации и подачи им своей мысли, предпочтительно адресованной *слушателям*, хотя бы в силу своей жанровой принадлежности (лекция, доклад). Одновременно он реализует эксплицитно выраженную мысль о близости языка философов и поэтов: не случайно сбор-

---

<sup>43</sup> Скорее прав Ясперс, когда в письме, адресованном К. Викториусу (ср. сноску 63), в связи с якобы изменившимся к 1949 г. отношением Хайдеггера к «Бытию и времени» замечает: «Это — пробуждение ожиданий, которые не сбываются. Юношеское обещание, которое человек все еще дает, хотя давно уже не юн. — Но главное сохраняется: он касается сущностного» (*Хайдеггер — Ясперс* 2001: 380).

<sup>44</sup> *Хайдеггер* 1991: 4; ср.: *Heidegger* 1985: 10.

ник «На пути к языку» опирается на поэзию Г. Тракля («Язык», 1950; «Язык в стихотворении», 1952) и Стефана Георге («Слово», 1958), на реминисценции из Гельдерлина и Новалиса. В них «магия слова» явно подхватывает поэтику источника. И вновь подчеркну: перевод любых текстов, включая философские, не сводится к уточнению словарных значений отдельных лексем в разных языках, но упирается в проблему понимания, подразумевающую адекватность усвоения *личностных смыслов*, свойственных авторскому стилю. Умеренный переводческий «буквализм», предполагающий отражение некоторых «технических» приемов оригинала, допустим, если он не взламывает язык перевода. Что касается «полифонического прочтения», хотя Хайдеггер, и впрямь, исходит из посылки, что «*усредненная и смутная понятость бытия есть факт*» (Хайдеггер 2002: 5), неоднозначное прочтение противоречит духу философской рефлексии, требующей смысловой определенности. Так, в «Бытии и времени» подчеркивается: «методическая осторожность требует не избирать путеводной нитью интерпретации <...> *мерцающие понятия* (выделено мной — Н. С.)» (там же: 156).

Особенности авторского стиля Хайдеггера (далеко не однородного) обусловлены прежде всего его рефлексией над языком, убежденностью в том, что «*высказывание есть сообщающе определяющее показывание*» (там же) и «язык всякий раз уже таит в себе оформленную концептуальность» (там же: 157). Высказывание как «показывание», что по-своему проясняет и специфику философского языка Хайдеггера, и его концепцию слова-логоса, именуется им *апофантической речью* («сообщающей»).

### 3. «АПОФАНТИЧЕСКАЯ РЕЧЬ»

Эта дефиниция разъясняется в «Бытии и времени» из понятия *логоса* у Платона и Аристотеля: оно «...многозначно именно таким образом, что значения тяготеют к разбеганию, не будучи позитивно ведо́мы каким-то основным. В действительности это лишь видимость, держащаяся до тех пор, пока интерпретация неспособна адекватно схватить основозначение в его первичном содержании. Когда мы говорим, что основозначение *λόγος*'а — речь, то этот буквальный перевод

становится полноценным из определения того, что значит сама речь» (Хайдеггер 2002: 32).

Отстраняясь от традиционных «переводов» *логоса* как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, суждение («Как должна уметь так модифицироваться “речь”, что *λόγος* означает все перечисленное, причем внутри научного словоупотребления?», — там же), Хайдеггер предлагает следующее объяснение: «*λόγος* как речь значит скорее то же, что *δηλοῦν*, делать очевидным то, о чем “речь”. Аристотель эту функцию речи строже эксплицировал как *αποφαίνεσθαι*. *Λόγος* дает чему-то видеться (*φαίνεσθαι*), именно тому, о чем речь, и притом для говорящих (средний залог), соотв. для говорящих друг с другом. Речь “дает видеть” *απο...* от того самого, о чем речь. В речи (*ἀλόφανσις*)<sup>45</sup>, насколько она подлинна, *речение* должно быть почерпнуто из того, о чем речь, так что сообщающая речь в своем сказанном делает то, о чем она речь, очевидным и так доступным другому. Это структура *λόγος*'а как *ἀλόφανσις*'а <...> В конкретном исполнении речь (давание видеть) имеет характер говорения, голосового озвучания в словах. *λόγος* есть *φωνή*, а именно *φωνή μετά φαντασίας* — озвучание голосом, при котором всегда нечто увидено» (там же: 32–33).

Смысл такой ориентации говорения *от* увиденного проясняет комментарий Р. Сафранского к следующему предложению из реферата Хайдеггера об Аристотеле (1922): «...основное направление (*Grundrichtung*) философского вопрошания не “насаживается”, не “навинчивается” на опрашиваемый предмет, то есть на фактичную жизнь, извне, но должно быть понято как эксплицитное схватывание основополагающей подвижности (*Grundbewegtheit*) фактичной жизни, выражающейся в том, что жизнь в конкретном временении своего бытия озабочена своим бытием, причем даже там, где она убегает от самой себя» (Сафрански 2002: 177)<sup>46</sup>.

По Сафранскому, «насаживанию» *извне* Хайдеггер противопоставляет «феноменологический принцип, требующий, чтобы исследуемому феномену была представлена возможность “показать се-

---

<sup>45</sup> Это слово соответствует «высказыванию» в русском переводе трактата «Об истолковании» Аристотеля (Соч. в 4-х томах. 1978. Т.2: 93 и сл.; Хайдеггер ссылается на гл. 1–6).

<sup>46</sup> Со ссылкой на первую публикацию текста: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation) // *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (Göttingen). 1989. Bd 6: 238).

бя”» (там же), и речь идет о «вот-бытии в его целостности»<sup>47</sup>. Поэтому, продолжает автор философской биографии Хайдеггера, если мы хотим постичь смысл какого-нибудь предмета, «мы должны проникнуть в “смысл его самореализации/функционирования” (Vollzugsinn), из которого только и можно вывести “смысл (его) бытия”» (там же).

Прежде всего очевидно акцентированное Сафранским желание Хайдеггера преодолеть метафизическую расчлененность двух «миров» — природного и человеческого<sup>48</sup>. Однако, казалось бы, спасающее положение внимание к «самореализации», к функционированию вещей в процессе их освоения языком, само по себе ничего не дает, кроме смещения акцента с естественнонаучной на *человеческую точку зрения*, чреватого замыканием на обыденном языке (чьи традиционные «озвучания» не мотивированы «смыслами» непосредственно), что и провоцирует известные логико-философские его формализации. Функциональный подход остается, по преимуществу, ценностным, абсолютизирующим проявляющиеся прежде всего в языке субъективные моменты сознания, хотя формально оно выводится за скобки такого анализа, претендующего на «объективность» даже применительно к «наукам о духе».

<sup>47</sup> Под «вот-бытием» (Dasein), синонимичным *присутствию*, Хайдеггер в «Бытии и времени» понимает человеческое существование: «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *присутствие*» (Хайдеггер 2002: 7). Априорные характеристики способа бытия этого рода сущего именуется им *экзистенциалами* — это: In- Sein ‘бытие-в’, Befindlichkeit ‘расположение’, Verstehen ‘понимание’, Verfallen ‘падение’, Sorge ‘забота’. Они противопоставлены *категориям* как априорным характеристикам бытия вещей (см.: Ставцев 2000: 46–47).

<sup>48</sup> За этим стоит гносеологическая проблема различий между естественными и гуманитарными науками: «Естественные законы нацелены на познание общих законов, науки о культуре — на понимание индивидуального учил Виндельбанд. Или, как говорил Риккерт: науки о природе исследуют вещные обстоятельства, а науки о культуре — ценностные обстоятельства. Однако Хайдеггеру идеи неокантианцев о различных “характерах бытия” давно уже не казались достаточно радикальными» (Сафрански 2002: 176).

Опосредованное словом логическое мышление в конечном счете сводится к осознанию восприятия: таков смысл апперцепции, в сфере сознания отличающейся от спонтанной перцепции лишь степенью своей отрефлексированности. Логическое не может быть выведено за пределы ощущаемого — в этом, похоже, пафос обращения Хайдеггера к апофантической речи «для пояснения первичной функции логоса (слова — Н. С.)» (Хайдеггер 2002: 34). Однако само по себе слово (или логос) с каким бы то ни было чувственным опытом напрямую не соотносится, сопрягаясь с ним только в сознании, где слово-логос утрачивает свою фоническую форму, становится представлением — назревающей в слове мыслью, а сенсомоторное восприятие, в свою очередь, теряет свою осязаемость, вербализуется. Только в таком качестве мысли-речи возможно понимание того, как «язык говорит» в постоянном движении от «видимого» содержания к «озвученному» и обратно<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Невозможно мыслить понимание как движение от обозначаемого к обозначающему (и наоборот), а тем более от знака к знаку. В этом отношении различие семиотической и ноэтической (формальной и содержательной) составляющих языка имеет операциональный, а не сущностный смысл. Того же характера различие социализованного значения (интерсубъективного) и личностного смысла (субъективного), которые постоянно «перетекают» друг в друга, что прослеживается в функционировании даже самых строгих научных понятий. Операциональный смысл подобного рода различий в том, что накапливаемый в процессе познания понятийный тезаурус постоянно реструктурируется и «упаковывается» в более экономные «схемы интеллекта», тогда как соответствующий определенному уровню знаний знаковый инвентарь лишь аккумулируется и «подчищается» под мерки общих практических запросов. При этом языковая традиция активизирует потенциальный словарный запас лишь в той мере, насколько это диктуется усредненным культурным состоянием данной языковой общности. В культурно-исторической перспективе, например, та же древнегреческая традиция оценивается «по горным вершинам» письменных памятников, а вполне современное сознание носителей бесписьменной традиции (как правило двуязычных), может соотноситься с ограниченным лексиконом «родного языка», зафиксированным «этнолингвистическими» обследованиями в речи стариков, желательно, с минимальным «книжным» образованием.

Концепт сообщающей нечто «от предмета» апофантической речи, действительно, отображает одну из сущностных особенностей человеческого языка и правомерен, но... при ограничении верхнего предела такого рода речи тем уровнем работы мысли, который имплицитно подразумевает Хайдеггер, ссылаясь на натурфилософскую рефлексию Аристотеля (на «озвучание голосом, при котором всегда нечто увидено (выделено мной. — Н. С.)», — там же: 33). В докладе «Язык» (1950) поясняется, что человек говорит постольку, «...поскольку он *соответствует* языку. *Соответствие* есть *слушание* (выделено мной. — Н. С.). Слышат постольку, поскольку слушают призывы тиши (dem Geheiß der Stille<sup>50</sup>)» (Хайдеггер 1991: 20 = Heidegger 1985: 30).

За подобными констатациями недвусмысленно проглядывает сенсомоторный субстрат языка, который не составляет предмета философской рефлексии Хайдеггера, но который следует иметь в виду и осознавать в контексте его содержательного анализа.

#### 4. «МОЛЧАНИЕ»

*Тишь* или *молчание* (die Stille) в качестве своеобразного первоисточника или «бытийного» фона языка, как это следует из замысла Хайдеггера, представляет собой, на мой взгляд, лишь иной способ указания на ту же апофантическую речь, наблюдаемую в такой проекции, где сфера сознания пересекается с «требовательным призывом» вещей, еще не озвученным в слове-логосе. В конечном счете речь идет о *рефлексирующем сознании*, но Хайдеггер при этом отнюдь не ограничивает последнее метафизическим видением предмета, но придает «молчанию» языка экзистенциальное звучание.

Как будет показано далее (см. ниже раздел 7), такая трактовка имеет свои естественные основания. В каком-то смысле *коммуникативная* и *когнитивная* функции речевой деятельности, обычно не вполне удовлетворительно стыкующиеся между собой как в философии языка, так и в общелингвистической теории, могут быть выведены из сущностной характеристики язы-

---

<sup>50</sup> Букв. «требовательный призыв безмолвия».

ка. При подобном его осмыслении неизбежно оказывается акцентированной *экзистенциальная функция*, объединяющая обе упомянутые уже в силу укорененности речевого мышления в универсальный принцип всеобщей связи и обусловленные им законы отражения стоящие за сигналами любого уровня и типа<sup>51</sup>.

В «Диалоге о языке...» (1953–1954) в связи с рассуждениями о том «что говорит» язык людям в непрерывном диалоге с тем, «что ждет от них ответа» (см. цитату в разделе 5), понятие *молчание (тишина)* эксплицитно обретает коннотацию «весть, говорение» (помета «С» предваряет слова спрашивающего Хайдеггера, «Я» — японца):

«Я. Ход такого диалога должен был бы иметь особенный характер, которому отвечало бы больше молчание, чем говорение.

С. Молчание прежде всего о молчании...

Я. потому что говорение и писание о молчании порождают развратнейшую болтовню...

С. Кто способен просто молчать о молчании?

Я. Это оказалось бы собственно *сказом*...

С. и постоянной прелюдией к настоящему диалогу *о языке* <...>

Я. Должна была бы сбыться тишина, которая дала бы веянию дали покоиться в складе зовущего сказа.

С. Повсюду игра сокровенного отношения вести и несения вести.

Я. В одном нашем старом японском стихотворении неизвестный поэт воспевает взаимное благоухание вишневого и сливового цвета на той же ветви.

С. Так я мыслю себе взаимное осуществление простора и тишины в том же событии вести и открытия тайны двусложности <...> Кто мог бы во всем этом найти пригодное прояснение существа языка?

Я. Его не найдут никогда, пока добиваются информации в форме руководящих принципов и ключевых терминов» (*Хайдеггер* 1993: 301).

---

<sup>51</sup> Напомню, что сигнал (в том числе речевой, т. е. второй сигнал высшей нервной деятельности) определяет не только связь организма со средой обитания и себе подобными, но само состояние организма. Концепция произвольного по своей природе и функционирующего лишь в оппозициях лингвистического знака, которая покоится на иных основаниях — формально семиотических — такому пониманию сигнала противоречит.



Само по себе «несение вести» связует *молчание* с сущим (по аналогии с превращением трансцендентного Ничто бытия в Нечто, см.: *Хайдеггер* 1993: 21–26), делает его синонимом еще не озвученной *апофантической речи*. Естественно, не всякая связь (или коммуникация) есть язык в его гносеологическом аспекте (как орудие познания мира вещей). Если под словоупотреблением *сущность (природа) языка* действительно подразумевать его «онтологию», с позиции третьего наблюдателя (как бы исключая человеческую точку зрения) было бы достаточно самого общего определения, вроде «Язык есть связь» или это — «форма отражения, (способ коммуникации), система сигналов (знаков)» и пр. (Имея в виду хайдеггеровское различие *бытия* и *сущего*, можно даже представить — вопреки здравому смыслу — первое без второго, т. е. вместе с человеческим сознанием и условным «третьим» наблюдателем исключить саму рефлексивность из мира вещей, которые существуют исключительно сами по себе. В таком случае *язык* как имманентное свойство сознания практически обращается в *Ничто*, продолжая все же конституировать *Нечто* бытия в своем природном качестве — как принцип связи.)

У Хайдеггера недвусмысленно «язык говорит» в «доме бытия» и об этом доме, т. е. «тишь» («молчание») мира, на первый взгляд, есть содержание языка, а не его качество. Вместе с тем нельзя пренебрегать и более глубинной авторской мыслью о предопределенности языка именно этим «молчанием» вещей: «Речь, конечно, предполагает звучание. Ее можно понимать и как человеческую деятельность. То и другое — верные представления о языке как речи. То и другое оставляется сейчас без рассмотрения, хотя мы не можем забывать, как долго уже звуковое в языке ожидает соразмерного ему определения; ибо фонетико-акустико-физиологическое истолкование звука не достигает *его происхождения из звона тишины* (выделено мной. — *Н. С.*), тем менее — возникающей отсюда о-пределенности звучания» (*Хайдеггер* 1993: 265 — «Путь к языку», 1959).

Подхватывая далее — по существу, а не эксплицитно — концепцию апофантической речи («Язык говорит, поскольку весь он <...> показ», — там же: 266), Хайдеггер заключает: «Язык требует человеческой речи, и все же он не просто продукт нашей речевой деятельности. На чем покоится то, в чем коренится язык? Возможно, ища корней, мы зададимся вопросами, которые промахиваются мимо существа языка» (там же: 267).

Ответ на поставленный вопрос («...в чем коренится язык?»), если опустить детали, уподобляющие показ или указывание «сказу»<sup>52</sup>, но помнить об этом уподоблении, намечен метафорически: «Путь к языку в смысле речи есть язык как сказ» (там же). Затем на этом «пути» обозначен поворот мысли: «Побуждающее в указывании сказа есть особление (Eignen) <...> Это осуществляющее особление (Ereignen), которым движим сказ как *каз* в его указывании, назовем событием (Ereigniss)»<sup>53</sup> (там же: 268). В итоге: «путь к языку», на котором таится его собственная суть, — это «путь событийный» (там же: 269)<sup>54</sup>.

Имея в виду свой доклад, Хайдеггер обращает внимание на то, что «путь к языку» по ходу дела изменился: «Из нашего действия он переместился в сбывающееся существо языка» (там же), то есть речь идет об «...облике того связного целого, в котором проделывает свой путь (be-wegt) покоящееся в событии существо языка» (там же: 270).

«Событие» мыслится преимущественно в экзистенциальном ключе — как *озабоченность* человека, оказавшегося в том «просвете» бытия, где «язык говорит», предоставляет «информацию», так что даже ответное человеческое молчание «отвечает беззвучному сказу тишины осуществляюще-кажущего сказа» (там же)<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> «Sagen heißt: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen» (В пер. В. Бибихина: «С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать», — там же: 265).

<sup>53</sup> В. Бибихин уточняет, что Ereignen — отглагольное существительное от eignen ‘присваивать (в собственность)’, связанное с Ereigniss ‘событие, озарение’ (там же: 425).

<sup>54</sup> Внешне эта дефиниция совпадает с деятельностной теорией языка, разрабатываемой в отечественной психологии вслед за Л. С. Выготским. Однако онтический характер «события» у Хайдеггера не позволяет соотносить этот концепт с «деятельностью», трактуемой в терминах целенаправленного человеческого поведения — как орудийная деятельность. Подобную трактовку он просто упоминает (ср. ниже сноску 60).

<sup>55</sup> При этом Хайдеггер отмечает, что «язык никогда нельзя свести к формальной системе и исчислить и мы соответственно должны сказать, что “естественный язык” есть *неформализуемый язык*» (там же: 271), и далее подчеркивает: «Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он был языком неисторической, естественным образом

Возникает искушение соотнести «молчание», противопоставленное здесь беззвучию «тишины», с *мыслимым* «говорением языка», а «язык» — с *рекомым*, что вряд ли соответствовало бы мысли самого Хайдеггера, поскольку апофантическая речь, как она понимается в «Бытии и времени» (см. предыдущий раздел), безразлична к форме высказывания, как и «говорение» языка. Вопреки «философскому» неприятию Хайдеггером всего обыденного, прагматически и мировоззренчески заземленного («руководящих принципов и ключевых терминов»), несколько далее я пытаюсь соотнести рассматриваемые метафорические дефиниции с концептом *внутренней речи* в его связи с тем, что показывает и о чем говорит язык (см. раздел 7.2).

## 5. «ГОВОРЕНИЕ ЯЗЫКА»

В докладе «Язык» вначале оговаривается: «Мы не хотим свести сущность языка (*das Wesen der Sprache*) к понятиям или поставить всюду пригодное понятие, обосновывающее все представления о языке» (*Хайдеггер* 1991: 4 = *Heidegger* 1985: 10). Затем варьируя тавтологические утверждения «Сам язык есть язык» (“*Die Sprache selbst ist Sprache*”) и «Язык говорит» (“*Die Sprache spricht*”), Хайдеггер напоминает признание И. Г. Гамана в том, что неоспоримая истина «Разум есть язык, логос» (*Vernunft ist Sprache, λόγος*) в глубине оставалась для него темной: «я (т. е. Гаман. — *H. C.*) как бы в постоянном ожидании, апокалипсического ангела с ключом от этой бездны» (там же)<sup>56</sup>. Представив далее несколько «расхожих мнений» о языке<sup>57</sup>, Хайдеггер настаивает на

---

наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле. Язык как информация тоже не язык в себе» (там же). Однако его рассуждения о сущности языка остаются внеисторическими, затрагивают именно «человеческую природу».

<sup>56</sup> Цитируется письмо Гамана к И. Г. Гердеру от 10 августа 1784 г.

<sup>57</sup> Говорение есть «деятельность по производству звучания и слушания (“*die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs*”), «звуковое сообщение и выражение человеческих переживаний (“*das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen*”);

необходимости освободить от «оков рационально-логического объяснения» как вопрос о происхождении языка (“die Ursprungsfrage”), так и его описания, и противопоставляет исключительной характеристике значений слова в качестве понятий «образно-символический характер языка», выдвигаемый на передний план (“Entgegen der ausschliesslichen Charakteristik der Wortbedeutung als Begriffe rückt man den Bild- und Symbol Charakter der Sprache in der Vordergrund”)<sup>58</sup> (там же: 6 = 12).

Вслед за этим отмечается, что многообразные способы научного рассмотрения языка, восходящие к древним пережиткам (“die alten Überlieferung”), все же пренебрегают «древнейшими отпечатками сущности языка (“die älteste Wesensprägung der Sprache”))» (там же), и декларируется: «Если мы с самого начала станем искать говорение языка в разговоре (“das Sprechen der Sprache im Gesprochenen”), то поступим лучше, обнаруживая чистое говорение (“ein rein Gesprochenes”), чем подхватывая любой разговор. Чистое говорение есть нечто такое, в чем происходит завершение языка, который подобает разговору. Чистое говорение — это поэзия» (там же: 7 = 14).

Таковы предпосылки к анализу стихотворения Георга Тракля «Зимний вечер», трактуемому в цитированном докладе в экзистенциальном ключе.

В тексте «Из диалога о языке» (1952–1953) между японцем (Я) и спрашивающим (С), последний подчеркивает, что доклад «Язык» — вовсе «не говорение о языке в смысле предмета обсуждения...» (Хайдеггер 1993: 299), а «говорение языка» интерпретируется как «намек» («С. Чтобы уметь слышать этот намек, нам следовало бы иметь больший опыт сущности языка», — там же). Название текста отображает и его жанр, и стилистику, подражающую на-

---

соответственно, язык есть выражение «внутреннего», «человеческая деятельность», «представление и изображение действительного и недействительного (“ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen”))» (Хайдеггер 1991: 5 = Heidegger 1985: 11–12).

<sup>58</sup> Из сходной оценки «образно-символического» начала человеческой речи исходил, например, Гегель в «Феноменологии духа», где язык трактуется через движение «художественного духа» от формы, которая «имеется *налицо* как *вещь* вообще», в качестве целого. Но Гегель тут же говорит о последующем «возведении целого в чистое понятие», благодаря чему «эта форма приобретает свою чистую, свойственную духу форму» (см.: Гегель 1973. 4: 126).

турфилософским диалогам Платона, но одновременно речь идет о языке как постоянно идущем «диалоге» между «спрашивающим» человеком и Сущим.

С. Речь о языке в смысле при нем и с ним могла бы быть только диалогом.

Я. Внутри него мы, несомненно, движемся.

С. Но диалог ли это о существовании языка в смысле такой близости к принадлежности?

Я. Мне кажется, мы движемся сейчас по кругу. Разговор о языке должен быть вызван его существом. Как он способен к чему-то подобному, сам не отдавшись сначала слышанию, сразу достигающему до его существа? <...>

Не говорили ли Вы прежде, что этот круг неизбежен. Что вместо попыток избежать его как якобы логическое противоречие надо по нему пойти?

С. Конечно, но это вынужденное признание герменевтического круга еще не означает, что представление о признанном круговращении дает опыт герменевтического отношения в его истоке.

Я. Так что от своей прежней формулировки Вы бы отказались.

С. Безусловно — и именно поскольку речь о круге всегда остается поверхностной <...>

Я. Все дело тогда в том, чтобы достичь отвечающего сказывания, которое было бы о языке в смысле при нем и с ним.

С. Такое говорящее со-ответствие могло бы быть только диалогом <...>

Я. Тогда, наверное, мы не можем называть всякое говорение друг с другом диалогом...

С. если впредь будем слышать это слово так, чтобы оно вмещало собранность речи и существо языка.

Я. В этом смысле, стало быть, диалоги Платона уже не будут диалогами?

С. Мне хотелось бы оставить вопрос открытым и указать только на то, что характер нашего диалога обусловлен тем, что *говорит* что-то людям, этим, казалось бы, единственным говорящим существам, и что ждет от них *ответа* <...>

Я. Причем сразу бы стало делом подчиненной значимости, существует ли диалог как записанный или он отзвучал как некогда произнесенный.

С. Безусловно — ибо все зависит от того, останется ли этот освоенный диалог, будь он записан и произнесен или нет, непрерывно идущим» (там же: 300–301).

«Путь к языку» (1959) позволяет, казалось бы, соотнести «говорение» с речью: «Язык: мы подразумеваем речь, знаем ее как нашу деятельность и доверяем своей способности к ней <...> Речь предполагает произнесение членораздельных звуков, все равно, совершаем ли мы это — в говорении, или временно не совершаем — в молчании, или к этому неспособны — в немоте. Речью предполагается артикулированно-звуковое произнесение» (там же: 260). Однако здесь Хайдеггер лишь отсылает к обиходному представлению о «“языке”», исходящем из уст».

## 6. «ДОМ БЫТИЯ»

В языке Хайдеггера эта метафора увязывает размышления о способе человеческого бытия в *мире*, *конечности* и *отъединенности* с «определением философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса». Так озаглавлен § 2 первой вводной главы к лекционному курсу 1929—1930 гг. «Основные понятия метафизики».

Итак: «Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно <...> Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? Новалис говорит в одном фрагменте: “Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома”<sup>59</sup>. Удивительная дефиниция, романтическая, естественно» (Хайдеггер 1993: 330). Дальнейшие размышления на заданную тему подводят к тому, чтобы «наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?» (там же: 332), позволяя в итоге определить философию как «что-то исконно самостоятельное» и указать на необходимость восстановления «изначального измерения *события* (выделено мной. — Н. С.) в философствующем бытии, чтобы снова “видеть” все вещи проще, зорче и неотступнее» (там же: 345).

Стремясь показать, как само *присутствие* человека в мире обращается в *бытийную* (*экзистенциальную*) проблему, Хайдеггер подхватывает тему в курсе 1931—1932 гг. «Учение Платона

---

<sup>59</sup> Со ссылкой на: *Novalis. Schriften* / Hg. J. Minor. Jena, 1923. Bd 2: 179 (Fragment 21).

об истине» (публ.: 1942)<sup>60</sup>. «Притча о пещере» Платона («Государство», 7, 514a2–517a7) трактуется здесь в том же метафорическом ключе: пещера — образ для «...“области местопребывания, которая (повседневно) показывает себя взору” <...> В этом пещерообразном помещении они чувствуют себя “в мире” и “дома” и находят здесь на что опереться» (там же: 348).

«Идеи» же вещей вне пещеры сначала осмысливаются как «...то, через что сущее показывает себя в своем “виде”. Этот “вид” Платон берет не как простую “внешность”. “Вид” для него еще хранит нечто от того выступания, через которое все каждый раз “презентирует” себя <...> “Вид” по-гречески называется *эйдос* или *идея*» (там же). Затем идеи берутся в качестве «теней» вещей, так как «ближайшим образом и большей частью человек совсем не подозревает, что все, почитаемое им со всей привычностью за “действительность”, он всегда видит только в свете идей» (там же). Однако при этом «сами себя кажущие вещи в “притче” суть “образы” для “идей”» (там же: 349).

Анализируя осмысления платоновской притчи в европейской философии Хайдеггер заключает: «...истолкование бытия как *идеи*, обязанной своим первенством изменению существа *алетейи* (“непотоптенного”. — *Н. С.*), требует особого статуса для созерцания идей. Этому особому статусу соответствует роль *пайдейи*, “образования” человека. Забота о человечности и о позиции человека среди сущего пронизывает всю метафизику» (там же: 360). Завершающие рассуждения развивают проблему бытия как «начального существа истины», и особо подчеркивается: «Платоновски понятая непотоптенность оказывается сопряжена с вглядыванием, восприятием, мышлением и высказыванием <...> Никакая попытка обосновать существо непотоптенности на “разуме”, на “духе”, на “мысли”, на “логосе”, на любом роде “субъективности” никогда не сможет спасти существо непотоптенности» (там же: 361).

Приложенный к переизданию «Учения Платона...» (1947) ответ Ж. Боффре, названный в опубликованном варианте «Письмом о гуманизме», преисполнен пафосом отрицания «диктатуры общественного мнения» и «публичности» во имя возвращения к

<sup>60</sup> К. Ясперс ошибался, когда в упоминавшемся выше письме к К. Викторинус от 26.3.1949 (сноска 45) утверждал: «ранее он “обходил” “Бытие и время”, не читая по нему лекций, теперь же эта работа рассматривается как каноническая книга, интерпретируется, защищается от непонимания» (*Хайдеггер — Ясперс* 2001: 380). Тема рассмотренных лекций непосредственно перекликается с названным трактатом Хайдеггера.

человеку<sup>61</sup>: «...когда истина бытия становится для мысли достойной мысли, то и осмысление существа бытия приобретает другой статус. Оно уже не может больше быть простой философией языка. Только поэтому “Бытие и время” (§ 34) содержит указание на сущностное измерение языка и затрагивает простой вопрос, каким способом бытия язык существует как он есть, в качестве языка <...> язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия <...> Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сначала научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немочь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия» (там же: 195).

В истолковании стихотворения Г. Тракля «Зимний вечер» («Язык», 1950) символика дома располагается скорее в плоскости мистического «кровя», чем метафизического (*Хайдеггер* 1991: 11–12 = *Heidegger*, 19–20).

Текст «Из диалога о языке» (1952—1953) вводит рассматриваемый образ так, что создается впечатление о подчинении сущего языку.

«С. Какое-то время назад я назвал язык, довольно беспомощно, домом бытия. Если человек благодаря своему языку обитает перед лицом бытия с его вызовом, то мы, европейцы, живем, надо думать, в совсем другом доме, чем восточноазиатский человек.

Я. При том, что языки здесь и там не просто различны, но исходят в корне из разного существа.

С. Так что диалог между домами оказывается почти невозможным.

Я. Вы справедливо говорите “почти”. Ведь диалогом это все же было...» (*Хайдеггер* 1993: 275).

Построенный на реминисценциях из разных работ Хайдеггера разговор позволяет японцу заметить о его марбургских лекциях: «Снова и снова можно было услышать, что ваши вопросы кружат вокруг проблемы языка и бытия» (там же: 276). В ответ «спра-

---

<sup>61</sup> После выхода брошюры Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм это гуманизм» (1946) Боффре попросил Хайдеггера высказаться об этом устаревшем понятии.



шивающий» возводит эту тему к диссертации 1915 г., потом он признается: «...поскольку осмыслением языка и бытия с ранней поры определяется путь моей мысли, именно поэтому аналитический разбор остается по возможности на втором плане. Наверное, главный недостаток книги “Бытие и время” в том, что я слишком рано рискнул пойти слишком далеко» (там же: 277).

Об отставленном сравнении напоминает японец («В “Письме о гуманизме” Вы характеризуете язык как “дом бытия”», — там же: 284), и возвращает собеседника к существу языка.

«С. Это определяющее нашего разговора. Но вместе с тем мы не смеем его задевать.

Я. Конечно нет, если Вы понимаете под этим схватывание в смысле ваших европейских понятийных образований.

С. О них я, конечно, не думаю.оборот речи “дом бытия” тоже не предлагает никакого понятия сущности языка, к прискорбию философов, чья досада находит в подобных оборотах речи лишь декаданс мысли.

Я. Меня тоже Ваш оборот “дом бытия” наводит на многие мысли, но по другим основаниям. Потому что я чувствую, что он задевает существо языка, не повреждая его...» (там же: 185).

И на вопрос «Что понимает японский мир под языком?» японец «закрывает глаза, опускает голову и погружается в долгое раздумье».

«Я. Есть японское слово, говорящее скорее о *существо* языка, чем так, чтобы его можно было употребить как имя для речи и языка.

С. Того требует дело, коль скоро *существо* языка не может быть ничем языковым<sup>62</sup>. То же самое и с оборотом “дом бытия”.

Я. Совсем издалека я чувствую родство, мелькнувшего мне сейчас нашего слова с Вашим оборотом.

С. Он дает лишь какой-то намек о существо языка.

Я. Мне кажется, сейчас Вы сказали решающее слово.

С. То есть, стало быть, намек — основная черта слова.

---

<sup>62</sup> Примечательное высказывание для осознания того, что составляет природу языка, определяет его онтический статус. В этом отношении наиболее широкое понимание языка в качестве связи корректнее соотносить не с социализованным понятием коммуникации, но с отражением как универсальным принципом бытия.

Я. Только теперь, когда Вы говорите о намеке, — это слово не приходило мне на ум, — для меня проясняется то, о чем я уже догадывался, когда читал ваше “Письмо о гуманизме”...» (там же: 285–286).

Из рассуждений о намеке японец переключает беседу на понятийное содержание слова: «...я опасуюсь, что характеристика оборота “дом бытия” как намек уведет Вас и меня, пожалуй, к образованию из представления о намеке какого-то руководящего понятия, в которое мы все упакуем».

«С. Такого не должно произойти.

Я. Как Вы хотите от этого уберечься?

С. Уберечься, в смысле совершенно это исключить, не удастся.

Я. Почему не удастся?

С. Потому что прием понятийного представления слишком легко внедряется во всякий способ человеческого постижения.

Я. Даже там, где мышление в известном смысле не понятийно?

С. Даже там...» (там же: с. 286).

Собственно «говорение» на уровне понятия и «показывающей» апофантической речи, обращенной к «молчанию» и «говорению» сущего, Хайдеггер не разграничивает. Такое разграничение и не имеет онтологического смысла, хотя с ним необходимо считаться при переключении на гносеологическую проблематику, для которой определение уровня рефлексии становится решающим при обращении к языку науки.

Смысл рассматриваемой метафоры в ином контексте проясняется в статье «Тезис Канта о бытии» (1962), где, ни с кем явно не полемизируя, Хайдеггер по существу отвечает на упреки в неуловимости своего понимания «бытия». Он обращает внимание на тему «*бытие и мышление*»<sup>63</sup>, которая «не только характе-

---

<sup>63</sup> В конечном счете утверждается, что отношение между мышлением и бытием — это «тождество, идентичность», но с оговоркой: «Оба явно не похожи на вещи и предметы, отношения между которыми можно невозбранно исчислять в какую угодно стороны. Ни в каком случае “тождественны” не значит “равны”» (Хайдеггер 1993: 379). Интерпретировать эту оговорку можно, например, в том смысле, что тождество бытия с мышлением устанавливается только через логическое «и», то есть в сознании, где оно значимо в силу «гуманизации» бытия в его сущностном (экзистенциальном) аспекте. В природе же

ризует кантовское определение бытия, но и намечает основную черту, прочерчивающую собой ход всей истории философии» (там же: 378). Уже из раннего трактата Канта «Основание для доказательства» выясняется, что «...прояснение бытия проходит в ориентации на его существование, поскольку предметом рассуждения выступает “доказательство существования Бога”. Вместо “существования” язык метафизики говорит также *existentia*» (там же).

Чуть ниже следует: «В испанском языке слово для обозначения бытия — *ser*. Оно происходит от *sedere*, сидеть. Мы говорим об “оседлости” и “селении”. Так называется место, где поддерживается жилище <...> Гельдерлин хотел “воспеть селения князей и предков их”. Конечно, думать, будто с вопросом о бытии можно расправиться путем расчленения словесных значений, было бы глупо. Между тем при слушивании к сказу языка при необходимой осмотрительности и при чутье к связи говоримого могло бы намекнуть нам о деле мышления» (там же).

Хайдеггер акцентирует внимание на кантовском тезисе о бытии как *чистом полагании* и напоминает изречение Парменида: «Ибо одно и то же мышление и бытие» (там же: 379). При этом он разъясняет, что бытие в истории идей определяется либо как «*предлежание*» (предстоящее), либо как *абсолютное понятие* (трансцендентное), а мышление «входит в игру двояким образом: сначала как *рефлексия*, потом как *рефлексия рефлексии* (выделено мной. — Н. С.)» (там же). Если в первом случае оно «функционирует как задание горизонта<sup>64</sup> для истолкования бытия с его модальностями как полагания» (там же), то во втором случае — как рефлексия рефлексии — мышление «означает орудие истолкования бытия сущего» (там же: 380). Это дает Хайдеггеру основание поставить под сомнение «логику», понимаемую «как органон и как горизонт истолкования бытия» (там же).

---

вещей (в многообразном сущем) воплощенное в них «бытие» дистанцируется от мышления как объект от субъекта. Если иметь в виду пространственно-временную меру всего сущего, тожество может быть только установлением равенства, тогда как *бытие* такой меры не имеет, что, похоже, характеризует и мышление, если пытаться следовать Хайдеггеру.

<sup>64</sup> Уже в разъяснении замысла «Бытия и времени» как «конкретной разработки вопроса о смысле бытия» значение этого словоупотребления следует из намеченной цели работы: «интерпретация *времени* как возможного горизонта любой понятости» (Хайдеггер 2002: 1).

Вместе с тем подчеркивается: «Мысль, пробивающаяся в этом направлении, не нападает на логику, но тратит себя на достаточное определение *логоса*, т. е. того сказа, в котором дается слово бытию как *единственно* достойному осмысления» (там же). Предварительно Хайдеггер обращает внимание также на возможность определения бытия, «в смысле исходной греческой мысли», как «высветляюще-держашееся *присутствие вещей* (выделено мной. — Н. С.), не только и не в первую очередь как установленность в установлении рассудком» (там же), чтобы отвести возможность «представляющего мышления» служить «горизонтом для этого исходного облика бытия» при условии, что «присутствие» отлично от «установленности», ибо «установленность обязана присутствованию *своим сущностным началом* (выделено мной. — Н. С.)» (там же).

Таким образом «дом бытия» есть намек на вочеловеченное бытие, как бы «узнанное» в качестве своего *присутствующего*. Эта дефиниция призвана устранить антиномию между «объективным» сущим и «субъективным» мыслимым, коль скоро сам *логос* имеет «сущностные истоки». В такой позиции нет ничего мистического: мышление, которое «дает слово бытию», и есть философия в понимании Хайдеггера, противопоставляющего «говорение» *от* сущего формально-логическому исчислению истинностных высказываний. Вместо логики «как органон и как горизонт истолкования бытия» предстает обыденный язык<sup>65</sup>, который тождественен, если не равен мышлению в качестве *рефлексии*. Все же вряд ли он может быть напрямую соотнесен с *рефлексией рефлексии*<sup>66</sup>, что и вызывает своеобразный бунт Хайдеггера против формальной логики.

Хайдеггер эксплицитно не соотносит каким-либо образом уровни рефлексии с языком. Поскольку же он вводит язык в *молчание*, то можно заключить, что он отождествлял его с мышлением, независимо от уровня рефлексии, имея в виду не столько само это «орудие и средство» (органон) истолкования сущего, сколько некий мысленный «горизонт», приоткрывающий

---

<sup>65</sup> Обыденный, в смысле «человеческий», но не «обычный, обиходный». Исторические, т. е. явленные формы человеческого языка Хайдеггер не рассматривает — его предмет: язык вообще.

<sup>66</sup> По существу ее можно было бы назвать и *философской рефлексией*.

человеческому сознанию его «дом бытия». Подобное отождествление языка и мышления не свободно от эпифеноменов, порождаемых в процессе самой рефлексии иллюзией их слияния не только между собой, но и с тем, что суще. Последствия такой иллюзии в истории идей проглядывают за трактовкой слов и вещей в платоновском «Кратиле», за спором номиналистов и реалистов, за гипотезой лингвистической относительности, за проблемой семантической релятивности, за дилеммой монолатеральности или билатеральности лингвистического знака, за вопросом о его произвольности или детерминированности.

«Фундаментальная онтология» Хайдеггера в целом ведет к устраниению границы между собственно онтологическим и гносеологическим аспектами истолкования сущего. Тем самым *логос*, сконцентрированный исключительно на *присутствие вещей*, оказывается одновременно абсолютизированным, будучи «тождественным» бытию (хотя и не «равным» ему), и релятивированным по отношению к сущностному аспекту бытия, так как формулировка «язык говорит» равнозначна «говорению» вещей о себе. Причем сам Хайдеггер все же отпирался не от этих последних, но от философской рефлексии о предмете мысли, как бы отчужденном им от мыслящего субъекта.

Нельзя пренебрегать хайдеггеровским опытом обоснования онтической цельности бытия (или сущего). Это — попытка вернуть Человека мыслящего в Природу (в «дом бытия»), но так, чтобы при этом избежать антропоцентризма, идеализирующего сугубо человеческую точку зрения. Правда, мне кажется, что искомая цельность обеспечивается иным началом — законами отражения, стоящими за принципом всеобщей связи между любыми природными сущностями. Частным проявлением этой связи и является человеческий язык в его экзистенциальном понимании, охватывающем как коммуникативные, так и гносеологические («когнитивные») аспекты слова-логоса.

## 7. ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ

**7.1. Структура сигнала**, мыслимого за любой формой связи между сущим и воспринимаемым, а также в качестве психофизиологических процессов, определяющих состояние организма,

является единственным модусом «говорения», которое способно непосредственно репрезентировать восприятию сущее. Как особого рода высказывание (мысленное или озвученное), опирающееся на «опредмеченные» таким способом представления, *апофантическая речь* обретает операциональную значимость по контрасту с *вербализованным мышлением*, обычно оперирующим готовыми понятиями, т. е. логическими отношениями между предметами мысли. Соответственно, вторая тяготеет к более абстрактным, а первая — к более «приземленным» конкретным представлениям<sup>67</sup>. В целом характер связи конкретного и абстрактного в речевом мышлении каким-либо правилам не подчиняется — всякий раз приходится считаться с теми осмыслениями, которые следуют из данного высказывания. Этот содержательный компонент языка обусловлен общим контекстом человеческой деятельности и уровнем рефлексии, затрагивающим также степень отрефлектированности языка в его субъективных и интерсубъективных формах.

Если иметь в виду исключительно языковое воплощение апофантической речи, то ее можно было бы соотнести с такими распространенным культурно-историческими и научными понятиями, как *первобытное мышление* (оно же *мифологическое*) и, в меньшей мере, *натурфилософия* (так как она перерастает в метафизическую рефлексию). За ними стоит *прагматически ориентированное мышление* (А. Р. Лурия), погруженное в «самоочевидный» ситуативный контекст. При всем разнообразии авторских трактовок этого последнего способа мыслить, он так или иначе противопоставляется *вербализованному мышлению* — *логико-дискурсивному* его типу. В культурно-исторической перспективе прагматически ориентированное мышление предшествует логико-дискурсивному, охватывая всю «доисторическую» эпоху и отчасти период письменной истории человечества, когда одновременно с *рефлексией над языком* зарождается тесно к ней примыкающая *натурфилософская рефлексия* (Н. Ф. Овчинников). Она и порождает как таковое логическое мышление, характеризующее современную *философскую рефлексия* (собственно *научную*) и предопределяющее относительную самостоя-

---

<sup>67</sup> Предельным случаем апофантической речи оказывается дейксис, простое указание на предмет — его вовлеченность в поле восприятия.

тельность сугубо «языковой», т. е. знаковой (*семиотической*), и чисто «логической», т. е. содержательной или мыслимой (*ноэматиической*) составляющих языка. В том же «стадиальном» смысле обсуждаемому концепту соответствуют, например, *предлогическое мышление* (Л. Леви-Брюль), *предпонятия* (Ж. Пиаже), *указательное поле* (К. Бюлер), *первобытный физиологический синкретизм* (А. Н. Веселовский), как и *комплексное мышление* (Л. С. Выготский), *прямое воплощение смыслов* (А. Н. Леонтьев), *симпрактическое слово* (А. Р. Лурия)<sup>68</sup>, *ассоциативно-тропические ряды* (И. М. Дьяконов)<sup>69</sup> и др. Реально невозможно разграничить прагматически-ориентированный и логико-дискурсивный типы мышления в сознании индивида, как и в целом в социуме. Можно говорить лишь о доминировании одного и другого в том или ином состоянии сознания, языка, культуры и даже в пределах одного и того же рода деятельности — прикладной или теоретической.

В мире вещей за «апофантической речью» (т. е. за прагматически ориентированным мышлением) как *сообщающей* нечто *от* предмета внимания, а не *к* нему, стоит определенная устро-

<sup>68</sup> Развивая наблюдения над качественными различиями прагматически ориентированного и логико-дискурсивного типов мышления, А. Р. Лурия противопоставляет *симпрактическое* строение слова *синсемантической* его структуре (Лурия 1998: 33–38 и сл.). Последнее определение представляется мне неудачным, так как «симпрактическое слово» тоже значимо. Имея в виду цельнооформленное слово, функционирующее в сфере сознания только в качестве «монолатерального» знака, целесообразнее пользоваться более контрастивным, хотя и не общепринятым различием между личностным *смыслом* и социально-обусловленным *значением* слова. В тех случаях, когда речь идет об отрефлексированных значениях, определяющим становится сам уровень рефлексии, оперирующей обиходными понятиями (коррелятами словарных значений), категориями, концептами. Значимым для «строения слова», а значит, и для структуры сознания является именно соотношение смысл/значение в их практической или концептуальной определенности.

<sup>69</sup> Об этом несколько подробнее см.: Сухачев 1997: 14–18, 69–70; Сухачев, Казанский 1998. Примечательно, что в «развитии сознания» Э. Кассирер также отмечал проявление символических форм «наполовину понятийной, наполовину чувственно-созерцательной природы» (Кассирер 2002. 1: 25).

енность тех несущих сигналов (или несущих кодов), которые, пронизывая все сущее, обеспечивают принцип всеобщей связи между вещами, проявляющийся в законах отражения<sup>70</sup>. Я имею в виду сформулированный Л. М. Веккером в ходе анализа общей теории сигналов и информационной структуры нервных процессов *психофизиологический парадокс*: главное его содержание в том, «что психический процесс уже на самом элементарном уровне, т. е. именно в форме ощущения, будучи состоянием своего носителя (т. е. организма, или сознания — *Н. С.*), тем не менее в своих итоговых характеристиках поддается формулированию лишь в терминах свойств своего объекта» (*Веккер* 1974. 1: 125).

Подразумеваемое этой констатацией условие изоморфизма устроенности несущего сигнала («носителя информации») и его источника, которое определяет принцип общей кодовой формы сигнала (там же: 82–83), позволяет увязать «внутреннее» состояние воспринимающего сознания с «внешними» по отношению к нему сенсомоторными сигналами, идущими от вещей. Но тут же необходимо отметить, что следующая из условия изоморфизма *укорененность в природу вещей мыслимого содержания* языка (его нозматической составляющей) не может быть перенесена на семиотическую, т. е. сугубо знаковую его составляющую — на форму слова в его привычном звучании. Последнее фактически извлечено языковой традицией из сферы сознания, и будучи отстраненным от своего сенсомоторного субстрата, пребывает в «индивидуально-социальном» языке (по определению Ф. де Соссюра) в виде «пустого» знака — своего рода «этикетки», обретающей подлинную значимость не среди множества других «этикеток», но только в процессе осмысления слова в его соотнесенности с определенным предметом мысли<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Разница между сигналом и кодом в данном случае соответствует различию между простыми аналоговыми и усложненными опосредованными связями между вещами.

<sup>71</sup> Можно заметить, что эта соотнесенность оказывается двойственной: осмысление словесного знака говорящим в меру его знания и опыта (личный *смысл*) и обобщенное *значение*, закрепленное за отдельным словом данным социумом. Однако эта двойственность снимается самим способом бытия языка в традиции, интегрирующей индивидуальный и социальный опыт в процессе воспитания и становления личности, как и в формах обобщения и хранения самой разно-



Отмеченное выше ограничение «показывающего» говорения языка *увиденным*, т. е. чувственным опытом, объясняется тем, что интеграционные механизмы речемыслительной деятельности, позволяющие практически отождествлять речь и мышление на уровне слова, погруженного в ситуацию (в «увиденное»), имеющего *симпрактический* характер, работают иным образом применительно к мышлению логико-дискурсивного типа, оперирующего словом в его понятийной весомости<sup>72</sup>. В этом последнем случае язык и мышление оказываются скорее в отношении дополнительности, чем «тожества».

По мере становления и эволюции сознания усложняется и реструктурируется прежде всего характер связей между мыслимым предметом и речевым сигналом: меняется удельный вес произвольно-ассоциативных и произвольно регулируемых компонентов мыслительных операций, оптимизируются «схемы интеллекта» — их обобщающие возможности позволяют не «проговаривать» все движения мысли (не «всматриваться» в детали), что создает впечатление интуитивного «озарения», за которым все же стоят напряженные раздумья над решаемой задачей. В итоге *слово меняет свою модальность*. Высказывание уже не соотносится напрямую с каким-либо объектом, но как бы порождает его «принципиальную схему» (сенсомоторную), которая косвенно опирается все же на известный опыт. Отсутствие такового оставляет озвученную мысль в неопределенности, и возникает иллюзия, что усложняется модальность самой мысли.

Не случайно в центре внимания логического анализа оказалось именно слово, воспринимаемое в качестве как бы *инвариантного* несущего кода для «полимодальной» мысли<sup>73</sup>. Между

---

родной информации. В этом отношении структура личности напрямую зависит от полноты «демократизации» знаний.

<sup>72</sup> Я употребил это словосочетание, поскольку устоявшийся лингвистический термин «значимость» (сосюрское *valeur*) целесообразнее соотносить не с понятием (значением), а со смыслом слова (личностным смыслом), что в какой-то мере предполагает и хайдеггеровская концепция «показывающей» речи.

<sup>73</sup> Ср.: «Лингвистика, психолингвистика и семиотика пользуются категорией “значение” для выражение того объективного содержания и инвариантно воспроизводящих его психических структур, которые стоят за речевыми знаками. Невозможность определить “плоть” и “ма-

тем Язык, рассматриваемый не на уровне языковых явлений, т. е. в *речевой деятельности*<sup>74</sup> или даже в качестве *слова-логоса*, но мыслимый как одно из неотъемлемых составляющих сознания, является определяющим, но не исключительным способом его (сознания) бытия: «Речевые “вторые сигналы” и “первые сигналы” — образы — по отношению к мыслительным процессам составляют его компоненты *sine qua non*, поскольку как без одной, так и без другой формы общеязыковых кодов нет процесса обратимого межъязыкового перевода информации» (Веккер 1976. 2: 184–185).

К названным Веккером сигналам высшей нервной деятельности следует добавить также те элементарные рефлексы и эмотивные «языки животных», которые связывают организм со средой и другими организмами того же вида, в данной популяции сосуществующими. Однако любого вида внешние для организма сигналы, воспринимаемые и воспроизводимые, остаются просто *явлениями*, которые вне их соотношенности с состоянием организма или «мыслительными процессами», если иметь в виду сознание, лишены какой-либо значимости. Последняя представлена только в рефлекторной и целенаправленной поведенческой деятельности (реакциях) организма на такие внешние явления. Применительно же к «звучаниям» человеческого языка следует иметь в виду стоящее за ними речевое мышление, отчасти скрывающееся за представлениями о так называемой внутренней речи, структура которой в конечном счете зависит от уровня рефлексии, характерного для того или иного состояния сознания, воспитуемого культурной традицией.

**7.2. Внутренняя речь** в своей психологической значимости может быть напрямую соотносена с хайдеггеровской концепцией «*говoreния языка*», укорененного в «молчании» человеческого *присутствия* в Сущем. Это понятие, восходящее к француз-

---

териал” тех явлений, которые фигурируют под именем “значения” в терминах самой лингвистики, является одной из существенных причин возникновения такой смежной научной области как психоллингвистика...» (Веккер 1976. 2: 185).

<sup>74</sup> Доклад «Язык» в переводе Б. В. Маркова содержит примечательную опечатку: «Всеобщее, значимое для любого языка (в оригинале: “das für jede Sache gilt”; выделено мной — Н. С.) называют сущностью» (Хайдеггер 1991: 3; ср.: *Heidegger* 1985: 9).

скому лингвисту и психологу Ф. Полану (*Paulhan* 1886), связано в отечественной науке с именем Л. С. Выготского. Подвергнув критике предложенную Ж. Пиаже интерпретацию эгоцентрической речи у детей<sup>75</sup>, Выготский сравнивает структурные и функциональные особенности последней с внутренней речью взрослого человека (*Выготский* 2001: 46-47) и заключает, что «сам того не осознавая Пиаже наглядно показал, каким образом речь внешняя переходит в речь внутреннюю» (там же: 51).

Выготский констатирует далее существование «доречевой фазы в развитии интеллекта и доинтеллектуальной фазы в развитии речи» (там же: 93). Отметив, что «многие психологи даже отождествляют внутреннюю речь и мышление» (там же: 97), он переводит проблему в план взаимодействия между *внутренними* и *внешними* операциями (там же: 101), обращает внимание на пересечение линий развития мышления и речи, имеющих различные генетические корни (там же: 107), и прослеживает этапы формирования понятия в процессе перехода от «комплексного мышления» конкретными представлениями к понятийному, от бессознательной деятельности к осознанной (там же: 222–228).

В лингвистической литературе прочитывается другое понимание обсуждаемого концепта. Так, Ж. Фридрих обращает внимание на трактовку внутренней речи у Р. О. Якобсона (1963) в качестве «эллиптического субститута и намека на речь эксплицитно выраженную» (*Фридрих* 2000: 275).

Автор ссылается также на определение функций языка в «Тезисах Пражского лингвистического кружка», к которым Якобсон был причастен: «Необходимо различать *внутреннюю речевую деятельность* и *реализованную речевую деятельность*. Последняя для большинства говорящих является только частным случаем, так как лингвистические формы чаще употребляются мысленно, чем в рече-

---

<sup>75</sup> В ранних работах Ж. Пиаже соотносил эгоцентрическую речь с ненаправленной подсознательной или аутистической мыслью, см.: *Пиаже* 1932: 95–96 (франц. изд.: 1923; ср.: *Блейлер Э.* Аутистическое мышление. Одесса, 1927). В целом анализ становления и реструктурирования «схем интеллекта», разработанный Пиаже и его школой, принципиально не противоречит деятельностному пониманию языка, свойственному ученикам и последователям Выготского, см.: *Пиаже* 1981а-б.

вом процессе»<sup>76</sup> (см.: *Пражский лингвистический кружок* 1967: 24). Позже заметна переоценка Jakobsonом рассматриваемого аспекта языка: «Внутренняя речь, то есть диалог с самим собой, представляет собой могучую надстройку над нашим речевым общением» (Jakobson 1985: 316. — «Речевая коммуникация», 1972)<sup>77</sup>.

Как заключает Ж. Фридрих, «в психологии можно констатировать доминирование генетической точки зрения на внутреннюю речь, а в лингвистике внутренняя речь обычно рассматривается как субпродукт внешней речи» (Фридрих 2000: 276). Что касается Выготского, предполагается, что он «...заимствовал у Якубинского идею, которая также была разработана авторами Тезисов. Речь идет об определении внутренней речи как языка со своей функцией, которая специфична и автономна по отношению к внешнему языку» (там же: 282)<sup>78</sup>. Наиболее распространено сближение внутренней речи со свернутой речевой деятельностью<sup>79</sup>, отталки-

---

<sup>76</sup> Это утверждение лишь отчасти справедливо для языков с письменной культурой речи и представляется мне ошибочным для изустных традиций.

<sup>77</sup> Ср. статью «Лингвистика в ее отношении к другим наукам» (1970), где Jakobson говорит о внутренней речи как «интраперсональной коммуникации», «метко названной Пирсом “диалогом с самим собой”» (Jakobson 1985: 377).

<sup>78</sup> Имеются в виду Тезисы Пражского кружка и статья Л. П. Якубинского «О диалогической речи» (1923), где, в частности, развивалась идея апперцепционного восприятия, согласно которой понимание чужой речи «определяется не только (а часто и не столько) внешним речевым раздражением, но и всем прежде бывшим нашим внутренним и внешним опытом и, в конечном счете, содержанием психики воспринимающего в момент восприятия» (см.: *Якубинский* 1986: 38).

<sup>79</sup> Ср.: «В течение длительного времени “внутренняя речь” понималась как речь, лишенная моторного конца, как речь про себя» (Лурия 1998: 141). Сходное понимание прочитывается, например, у С. Л. Рубинштейна: «Внутренняя речь отличается от внешней не только тем внешним признаком, что она не сопровождается громкими звуками, что она “речь минус звук” <...> Не предназначенная для другого, внутренняя речь допускает “короткие замыкания”; она часто эллиптическая, в ней пропускается то, что для пользующегося ею представляется само собой разумеющимся. Иногда она предикативна <...> часто она строится по типу конспекта или даже оглавления, когда намечается как бы тематика мысли, то о чем идет речь, и опускается как из-

вающееся от лингвистических представлений о «готовом языке».

В книге «Мышление и речь» Выготский только затрагивал проблему внутренней речи<sup>80</sup>, заслуживающей «совершенно особого исследования». Он отмечал неясность этого термина, предполагая, что начальным было «понимание внутренней речи как вербальной памяти», а затем ее стали связывать «с сокращением обычного речевого акта» (Выготский 2001: 297). И далее констатировалось: «Мы в наших исследованиях внутренней речи выдвинули в центр, отталкиваясь от Пиаже, именно проблему отношения эгоцентрической речи с внутренней речью» (там же: 300); после чего следовал вывод: «эгоцентрическая речь представляет собой ряд ступеней, предшествующих развитию внутренней речи» (там же). Более того: «эгоцентрическая речь и является в наших глазах основным методом исследования внутренней речи» (там же).

Затем Выготский сопоставлял с гипотезой эгоцентрической речи Пиаже свою гипотезу, согласно которой «...эгоцентрическая речь представляет собой речь внутреннюю по своей психологической функции и внешнюю по своей структуре. Ее судьба — перерастание во внутреннюю речь» (там же: 303). Последняя называется по контексту и «речью для себя» (там же: 305), и «немой, молчаливой речью» («Это — ее основное отличие», — там же: 306). Однако важнее сущностное понимание процесса интериоризации эгоцентрической речи, на внешнее «убывание» которой «...следует смотреть как на проявление развивающейся абстракции от звуковой стороны речи, являющейся одной из основных конституирующих признаков внутренней речи, как на прогрессирующую дифференциацию эгоцентрической речи от коммуникативной, как на признак развиваю-

---

вестное то, о чем должно быть сказано» (Рубинштейн 2000: 393-394).

<sup>80</sup> Само понятие Выготский «заимствовал» у Ф. Полана, на которого и ссылается. Рассматривая речевой акт (“acte de parole”) и размышляя о его смысле (“le sens”) и реакции слушателя, Полан заключал, что ситуативное высказывание имеет не только «символическую функцию», но также социальную и практическую (Paulhan 1886: 28). Впоследствии тема была подхвачена им в связи с анализом языка как орудия для выражения мысли и для действия (“l’instrument d’action”), соответственно, в функции знаковой системы (“le systeme de signes”), средства действия (“le moyen d’action”) и суггестии (“la fonction suggestive”), см.: Paulhan 1927: 22; ср.: Nerlich, Clarke 1998: 115.

щейся способности ребенка мыслить слова, представлять их, вместо того чтобы произносить, оперировать образом слова — вместо самого слова» (там же)<sup>81</sup>.

Как можно заметить, приведенное обобщение Выготского ориентировано скорее проспективно, чем ретроспективно, — на последующий процесс *относительной автономизации мысли* от звучащего слова в онтогенезе, а не на «фазу» естественного развития и пересечения мысли и речи в филогенезе. Генетический путь лишь намечен им, в связи с оценкой «кажущейся отрывочности, фрагментарности, сокращенности внутренней речи по сравнению с внешней» (там же: 313) и с обращением к «задаче различения функционального многообразия речи». Особо отмечается им предикативность и своеобразие семантического строя внутренней речи, которое заключается, в частности, «в преобладании смысла слова над его значением» (там же: 327), «идиоматическом характере всей семантики» (там же).

Одно из определений характеризует внутреннюю речь как «мышление чистыми значениями» (там же: 334). В итоге Выготский подводит к следующим выводам: «течение и движение мысли не совпадает прямо и непосредственно с развертыванием речи. Единицы мысли и единицы речи не совпадают. Они связаны друг с другом сложными переходами, но не перекрывают друг друга, как наложенные друг на друга прямые линии» (там же: 335)<sup>82</sup>. И ниже он уточняет: «В нашем стремлении разграничить внешнюю и смысловую сторону речи, слово и мысль, не заключено ничего, кроме стремления представить в более сложном виде и в более тонкой связи то единство, которое на самом деле представляет собой речевое мышление» (там же: 339).

В концепции Л. С. Выготского обращает на себя внимание различение процессов говорения и мышления (соответственно, речевой и мыслительной деятельности) при сохранении целостного подхода к пониманию слова и мысли, которые нередко друг от друга отрываются не только лингвистами и философами, но и психологами. Разъясняя взгляды Выготского, А. Р. Лу-

---

<sup>81</sup> В предисловии редактора, В. Колбановского, к первому изданию книги (1934: с. V) сообщалось: «последние главы вследствие болезни автора были им продиктованы», — см.: *Выготский* 2001: 362.

<sup>82</sup> Под единицами мысли и единицами речи явно подразумеваются внешняя и внутренняя речь («мысль»), и далее Выготский, похоже, соотносит слово и мысль в понятии «речевое мышление».

рия заострил внимание на его попытке «проследить процесс формирования мысли, понимаемой им как *свернутое* (= сокращенное) *действие*» (Лурия 1975: 7), а также на содержании термина *смысл* («Выготский в отличие от большинства лингвистов применял термин “смысл” для обозначения аффективных отношений к обозначаемому в слове содержанию, которые возникают у субъекта в процессе индивидуального опыта и в которых отражаются особо важные для субъекта стороны обозначаемых явлений» — там же: 7-8)<sup>83</sup>.

Исходя из противопоставления терминов *смысл* и *значение*<sup>84</sup>, отражающего системы объективных связей, стоящих за словом, безотносительно к тому, каким потребностям субъекта эти связи отвечают, Лурия конкретизирует: «Внутренняя речь является, с этой точки зрения, механизмом, превращающим внутренние субъективные *смыслы* в систему внешних развернутых речевых *значений*, и именно эта психологическая характеристика процесса, сформулированная Л. С. Выготским, явилась важным завершающим звеном его понимания интересующего нас процесса»<sup>85</sup>.

В приведенном контексте А. Р. Лурия фактически оценивает сущностную значимость понятия «внутренней речи», представляющего интериоризованную в процессе антропосоциогенеза *мысль* (в качестве «свернутого действия») в ее субъективном и интересубъективном аспектах — аффективные (*личностные*)

<sup>83</sup> Ср. высказывание Выготского об идиоматичности внутренней речи: «Во внутренней речи мы всегда можем выразить все мысли, ощущения и даже целые глубокие рассуждения одним лишь названием. И разумеется, при этом значение этого единого названия для сложных мыслей, ощущений и рассуждений окажется непереводаемым на язык внешней речи, окажется несоизмеримым с обычным значением того же самого слова» (Выготский 2001: 333).

<sup>84</sup> Это различие, утвердившееся в логике и семиотике не без влияния Г. Фреге (см. «Введение» к очерку о Пирсе), ввел в психологию Ф. Полан. По словам Выготского, он «оказал большую услугу психологическому анализу речи тем, что ввел различие между смыслом слова и его значением. Смысл слова, как показал Полан, представляет собой совокупность всех психологических факторов, возникающих в нашем сознании благодаря слову» (Выготский 2001: 327–328).

<sup>85</sup> Лурия 1975: 10. — Несколько иначе проблема внутренней речи подана в более поздних лекциях А. Р. Лурия, где акцентируется ее роль в онтогенезе, в формировании языка ребенка, и трактовка Л. С. Выготского противопоставлена концепция «эгоцентрической речи» раннего Ж. Пиаже. (Лурия 1998: 144).

*смыслы*, обобщенные социумом в категориальных *значениях* словесных знаков. Аффективный смысл Выготского по существу пересекается с апофантической речью Хайдеггера; правда, первый из этих концептов ориентирован исключительно прагматически и увязан с генезисом речи, тогда как второй нацелен на своего рода реконструкцию в абстрагирующем слове-логосе его вещной фактурности. Слово-логос, в свою очередь, перекрывается понятием внутренней речи (интериоризованной мысли).

Психологический концепт *внутренней речи* соотносится также с ориентированной на выяснение лингвистической типологии концепцией *речевого мышления* С. Д. Кацнельсона (сконцентрировавшегося на анализе развертывания его категориальных значимостей в их языковом представлении). В конечном счете под *речевым мышлением* имеется в виду универсальный Язык. Иначе говоря «*речевые явления*», как передает Кацнельсон сосюрсовское понятие *langage* (Кацнельсон 1972: 95)<sup>86</sup>, рассматриваются им в их психической значимости, но за ними сохраняется статус элементов языка — «лингвистических знаков» по преимуществу. А насколько позволяет судить публикация материалов к книге «Мыслительные категории и их естественная формализация в структуре языка», Кацнельсон строго разграничивал в сознании «систему мышления» и дублирующую ее «систему языка», которая «повторя основные структурные особенности первой системы, вместе с тем существенно отличается от нее» (Кацнельсон 2001: 471)<sup>87</sup>.

Отличие, на мой взгляд, состоит в том, что внешний и внутренний аспекты словесных знаков могут быть разведены только при разграничении знаковой и содержательной их составляющих (не случайно в «Типологии...» С. Д. Кацнельсон отмежевывал понятие *речевого мышления* от «слишком расплывчатого» термина *семантика*). Однако провести эту грань между *означающим* и *означаемым* в сфере сознания, практически невозможно. Если применительно к языковым явлениям под *озна-*

---

<sup>86</sup> Примечательное расхождение с сухотинским переводом этого сосюрсовского термина в качестве *речевой деятельности*.

<sup>87</sup> Создается впечатление, что С. Д. Кацнельсон располагал речевое мышление между мыслью и языком, аналогично тому как А. Р. Лурия располагал между ними внутреннюю речь.



*чающим* еще можно представить некую осязаемую «материю» знака, а под *означаемым* «предмет мысли», то в качестве психического образования такой материальный знак расплывается в собственной значимости, провоцирующей те или иные нервно-психические рефлексы, которые здесь и составляют его «смысл», втягивая в формирование представления (предмета мысли) первосигнальные впечатления (образы) и сенсомоторные ощущения.

Иного модуса бытия, кроме как быть предметом мысли, у словесного знака нет, но в таком качестве он уже предстает как *мысль* в ее движении от содержания к содержанию опредмечиваемых сознанием сущностей. Этот «глубинный» аспект Языка и подразумевает дефиниция *речевое мышление*, охватывающая в целом речемыслительные процессы, располагающиеся, между сугубо психическими (психофизиологическими) и чисто знаковыми (семиотическими) проявлениями человеческой речи<sup>88</sup>.

Коль скоро и *язык*, и *речь* (и *речевая деятельность*, объединяющая акты говорения и понимания) имеют в виду «языковые явления» (согласно определению Л. В. Щербы), то есть относятся не столько к миру вещей, сколько к миру репрезентаций (внешнего представления предметов и опредмеченных явлений<sup>89</sup>), то для обозначения «внутренней» стороны языка целесообразнее использовать определение *речевое мышление* (см.: Су-

<sup>88</sup> Из определений С. Д. Кацнельсона следует, что под речевым мышлением он подразумевал процессы, располагающиеся как бы между чистой мыслью и актом говорения. На эту роль однако более подходит *внутренняя речь*, понимаемая как проговаривание про себя, в чем вряд ли можно ожидать принципиальных отличий от внешней речи.

<sup>89</sup> *Явление (феномен)* скорее относится к миру *вещей*, чем к «явленному» миру *предметов* (коррелятов понятия). Однако в данном случае нет необходимости в особых терминах (ср. *фанерон* или *первичность* у Ч. С. Пирса, — см. в предыдущем очерке прим. 125), так как «видимое» *явление* онтически укоренено в отражении. Оно и предстает в отношениях между «объективно» сущим (в онтологии) и «субъективно» познанным (в гносеологии). Другими словами, явленное («сущее» в терминологии Хайдеггера) есть модус Бытия как материального мира, так и «идеального» мира репрезентаций — сознания, где оно релятивируется в качестве предмета мысли.

хачев 2003б). Оно лучше согласуется и с хайдеггеровской концепцией языка, ориентированной на осмысление его природы.

\* \* \*

Поиски абсолюта, устремленные через преодоление непосредственных впечатлений индивида, почитаемых «субъективными»<sup>90</sup>, к открытию универсальных истин или, с поправкой на диалектику, к снятию противоречия между *субъективным* и *объективным* («первенством Духа» и «первенством Материи»), неизбежно приводили мысль в тупик. Ибо «основной вопрос философии» покоится на иной глубинной оппозиции, которая противопоставляет не «Материю» и «Дух», но саму *сущность* вещей (и сущностных явлений) человеческому опыту *познания* таковой — *онтологию* и *гносеологию*. И тот и другой аспект философской рефлексии о «природе вещей» тесно связан с языком науки, в терминах которого осуществляется анализ предмета метафизических размышлений. Строго же формализованные математические и логические описания этого предмета мысли чаще всего могут быть оптимально использованы лишь после того, как продуманы его онтологические и гносеологические основания<sup>91</sup>. Поэтому форма высказывания не безразлична для рефлексирующего сознания, и язык неизменно пребывает в центре внимания как античной натурфилософии, так и современной научной рефлексии.

---

<sup>90</sup> Они «субъективны» лишь относительно, так как любого рода отражение (безусловный рефлекс, ощущение, представление, философская рефлексия) немислимо вне фундаментального закона всеобщей связи пронизывающей Бытие во всех его проявлениях, из чего следует, что и самая элементарная реакция, и весьма опосредованная «закодированная» (например, в математических формулах) рефлексия по своей природе объективны.

<sup>91</sup> Ср.: «Математика — это расчет <...> такой расчет, который повсюду рассчитывает на взаимоприравниваемость системных соотношений с помощью уравнений и потому заранее “считается” с единым основополагающим уравнением для любой мыслимой системы». — Хайдеггер 1993: 239 («Наука и осмысление», 1954).

## 8. ОНТИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА

«Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера задумывалась как интегрирующая чисто «вещные» (объективно физические) и сугубо человеческие («субъективные») аспекты познания сущего. Поскольку, по лаконичному тезису Хайдеггера, «наука есть теория действительного» (*Хайдеггер* 1993: 239 — «Наука и осмысление», 1953), а «теория действительного — обязательно специализированная наука» (там же: 246)<sup>92</sup>, то для отдельных наук «предметная противопоставленность, в которой выступает соответственно природа, человек, исторические события, язык, сама по себе остается в принципе всегда только одним из способов их присутствия, причем то или иное присутствующее, конечно, может, но никогда не обязано проявляться непременно в нем» (там же: 249).

Отграничение предметных областей, закрепленных за разными науками, ведет к методическим ограничениям, «обеспокоенности в науках», которая «выходит далеко за рамки простой необеспеченности их основных понятий» (там же: 251). Преодоление такого состояния в «странствии на пути к тому, что достойно вопроса» — это «не авантюра, а возвращении домой» (там же), и совершается оно в меру проникновения в смысл вещей: «Понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе, — значит увидеть ее смысл. Во внимании в такой смысл — суть осмысления. Осмысление подразумевает больше, чем просто осознание <...> Оно — отданность достойному вопрошания» (там же).

Резюмированный в предыдущих разделах фрагмент «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, затрагивающий его концепцию языка, обнаруживает, что ее начала антропоцентричны (по своему они даже «идеалистичны», подразумевая восприятие индивида). Иначе говоря, его онтология естественным образом сопрягается с гносеологией, а не обособлена от нее. Это — важный момент для осмысления философской позиции автора «на пути к языку»: само понимание как бы объективируется в природе вещей, предстает как прямое их отражение, но не в качестве «кода», требующего предварительной «дешифровки».

---

<sup>92</sup> Этот второй тезис следует из *примата метода* в современной науке, так как «она должна для обеспечения себе своих предметных областей отграничить их друг от друга и отграниченное представить в качестве целого, т. е. в качестве частной отрасли» (там же).

Ссылаясь на «Бытие и Время»<sup>93</sup>, Ф.-В. фон Херрманн несколько формально утверждает: «Сущность озвучивающего языка имеет свое место в экзистенциальной конституции разомкнутости. Будучи экзистенциально конституированной, разомкнутость обретается в экзистенциальных бытийных способах экзистенции, стало быть, в расположенной брошенности, в понимающем набрасывании и понимающем истолковании» (Херрманн 2001: 18). И далее: «Если мы привыкли ориентировать язык по выражению, а выражение толковать как единство чувственного звукового знака и умственного значения»<sup>94</sup>, тогда вопрос об онтологически-экзистенциальной сущности языка касается происхождения звукового знака и значения <...> звуковой знак и значение имеют свой сущностный исток в экзистенциально конституированной разомкнутости, которую мы формально указуя интерпретировали в качестве самостно-экстатично-горизонтно структурированной» (там же: 22).

Соответственно, фон Херрманн полагает: «Экзистенциально-онтологическую сущность языка, имеющую свое место в экзистенциально-отомкнутой разомкнутости, Хайдеггер терминологически обозначает в качестве речи <...> В естественном говорении нет никакого различия между речением и говорением, между речью и языком. Если в фундаментально-онтологическом анализе делается различие между речью и языком, тогда это такое различие, которое нам неведомо в нашем естественном понимании языка — различие, которое неведомо и лингвистическому рассмотрению (выделено мной. — Н. С.) <...> Только отказываясь от хорошо усвоенных нами значений слова “речь”, мы освобождаемся для специфически онтологического значения этого слова...» (там же: 22-23)<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Имеется в виду определение: «Экзистенциально-онтологическим фундаментом языка является речь», см.: Херрманн 2001: 19. — Со ссылкой на: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1953. S. 160 (см.: Хайдеггер 2002: 160). Однако речь определяется Хайдеггером как «артикуляция понятности», а язык через «вовне-выговоренность речи» (там же: 161).

<sup>94</sup> «Звуковой знак» никоим образом не является «чувственным», если не ограничивать это понятие фоническим обликом слова — «пустым знаком». Он лишь провоцирует «чувственные» или мыслимые представления в сфере сознания. В свою очередь, никакое «умственное значение» немислимо без подкрепления «чувственными» (сенсомоторными) впечатлениями.

<sup>95</sup> «Онтологическое значение» слова «речь» трудно представить — разве что, вслед за номиналистами, причислив его к универсалиям, каковые «суть имена».

И далее: «Как фундированный модус набрасывания экзистенциально совершающееся истолкование не является равнозначальным с набрасыванием и брошенностью. Теперь же подчеркивается: с расположенностью и набрасывающим пониманием равнозначальна онтологически-экзистенциальная сущность языкового озвучения, речь <...> речь как сущность языка — изначальнее истолкования и уж тем более изначальнее самовыговаривания и высказывания» (там же: 24-25).

Даже если некоторые прегрешения против здравого смысла в приведенных формулировках приписать переводу (мне он кажется практически приемлемым), вразумительно прояснить изложенное фон Херрманном вряд ли возможно. Я вижу в приведенных цитатах некую попытку абсолютизации хайдеггеровской мысли, доведенной в итоге до абсурда, так как понятия «язык», «речь», «истолкование» и даже подхватывающая хайдеггеровскую метафору «экзистенциально конституированная разомкнутость» лишены какой-либо опоры в самом Бытии, не говоря о Сущем, если одно и другое различать вслед за Хайдеггером как потаенное и явленное («разомкнутое»). Иными словами фон Херрманн добросовестно пытается додумать *термины*, приписываемые явленному Хайдеггеру положению дел, тогда как сам Хайдеггер вглядывался в *смысл* сущего самого по себе. В итоге «речь», осмысливаемая фон Херрманном «как сущность языка» и как нечто, существующее «изначальнее истолкования», оказывается чем-то трансцендентным, чему я не могу примыслить ничего из «существующих истин», на которые все же оглядывался Хайдеггер.

Когда подразумеваются непосредственно «языковые явления» (в щербовском понимании) — сама по себе человеческая речь или конкретные исторические языки, в своей совокупности ее воплощающие, выражение «онтология языка» не кажется мне корректным. В таких случаях правильнее было бы говорить, если не об онтическом статусе, то о «происхождении языка», т. е. о глоттогенезе, а еще точнее — об антропосоциогенезе, имея в виду не только появление словесных знаков в синкретизме орудийной и символической деятельности палеоантропа, но также инициированное этим процессом формирование сознания — его нервно-психического субстрата: человеческого мозга, обеспечи-

вающего возможность «наследования» языка<sup>96</sup>. Неоантроп — человек современного вида — появился с «готовым» языком и унаследованными задатками сознания, которое в онтогенезе каждый раз формируется в процессе усвоения языка как индивидуальное сознание. В контексте антропосоциогенеза «речь как сущность языка» (по определению фон Херрманна) остается очень расплывчатым и тавтологическим высказыванием: это — не самое удачное толкование хайдеггеровской формулы «Язык говорит», эксплицитно отсылающей к «показывающей» речи, «дарующему сказу» («Сказ есть указывание», «...скрепляющая всякую явь собранность многосложного в себе показывания», — Хайдеггер 1993: 266-267 — «Путь к языку»). И утверждая, что «Язык требует человеческой речи...», Хайдеггер подчеркивал: «...во всем, что нам так или иначе говорит, что ждет нас как неслезанное, но также в *нами* производимой речи — правит указывание» (там же: 267).

Если всмотреться в эпитеты Хайдеггера — «показывание», «указывание», «самосказывание», «сказ», «молчание», «говорение», «слышание языка», которые метафорически определяют то, «на чем покоится, т. е. в чем коренится язык» (там же), то становится очевидным, что все они так или иначе сопряжены с перцепцией и обращены к сущему. Иначе говоря, смысловую определенность языку придает само сущее — «явь», «событие», «сказ». Хайдеггер ограничивается «намёками» на эту онтологическую укорененность языка, вероятно, полагая, что она выводит язык за пределы человеческой экзистенции, ср.: «Обусловленная событием собственная суть языка еще в меньшей мере поддается познанию, чем особенное языка. Существо языка обозреть мы не в состоянии, потому что мы, которые имеем возможность говорить только следуя сказу, сами сказу принадлежим» (там же: 272)<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Собственно *наследуется* только эта врожденная особенность человека разумного — морфологические задатки его нервной системы в целом, предопределяющие возможности освоения языка как такового. Навыки говорения и понимания, как и навыки логического мышления, формируются пожизненно, т. е. они являются «социальным» или культурным наследием. В случае отчуждения бессловесного ребенка по каким-либо причинам от социума, человеческая личность (само сознание) не пробуждается.

<sup>97</sup> Можно предположить, что Хайдеггер соотносил онтическое с *типичным*, а онтологическое с *фенотипичными* репрезентациями сущего,

Такое полагание следует из аксиоматики «фундаментальной онтологии», так как в «просвете» бытия «говорение» событийных сущностей допустимо только на том «горизонте», где уже предполагается существование человека говорящего, но не глубже. Начало языка, в «Бытии и времени» почти равнозначно осмыслению сущего в «бытийной истории», соразмерной человеческой «экзистенции». Причем постановка проблемы глоттогенеза, соотносимой с эволюционными и психо-физиологическими предпосылками антропосоциогенеза, не согласуется с пониманием «фундаментальной онтологии» как категории «экзистенциально-бытийной».

Не уверен, что было бы корректно размышлять об онтологии и применительно к *речевому мышлению*, понимаемому в качестве имманентного свойства сознания, рассматриваемому на уровне «глубинных» его (сознания) состояний, или же в качестве своего рода «внутренней» и «универсальной» формы языка. Не правильнее ли ограничиться вопросом об *онтическом статусе* «ставшего» языка? Подлинно философскую значимость он обретает только в контексте тех сущностных качеств, наблюдаемых и постулируемых в мире вещей, которые сохраняют свою объяснительную силу для всех частных проявлений аналогичного рода универсальных качеств, в том числе в универсуме репрезентаций, формирующих мир человека — сферу сознания.

Иными словами, поскольку человеческий язык не есть отдельное сущее (вещь сама по себе), применительно к чему имеет смысл говорить о некоей сущностной определенности, то неправомерен и вопрос об его онтологии вне самого общего закона отражения или взаимосвязи, пронизывающей все природные явления. Будучи же *укорененным в универсальный принцип всеобщей связи*, язык, понимаемый как культурно-историческое явление, обладает определенным онтическим статусом именно в этом качестве — как частный случай «связи», обусловившей появление и существование человеческого сознания.

---

ср.: «Выражение “*онтическое*” используется Хайдеггером для обозначения всего, что существует. Выражение “*онтологическое*” — для обозначения любопытствующего, удивляющегося или ужасающего мышления о том, что существую “я” и что вообще существует что-то» (Сафрански 2002: 212).

Развиваемая Хайдеггером концепция языка не может быть увязана напрямую с опосредованной человеческим сознанием «системой знаков», или с *языком вообще* в его лингвистическом (и семиотическом) понимании. Условно говоря, Хайдеггер усматривал за Языком непосредственно *универсум «вещей»*. Такое рабочее определение представляется мне достаточно рельефным по контрасту, например, с *универсумом репрезентаций* Ч. С. Пирса, рассматривавшего язык в целостности его номатической (логико-дискурсивной), дейктической (идентифицирующей) и символической (знаковой) функций, а также в отличие от сугубо феноменологического *универсума «смыслов»* Э. Гуссерля. Правда, явленный или переживаемый («понимаемый») объект «говoreния языка» как бы имплицитно довлеет над «вещной» его трактовкой и в «Бытии и времени», и в пору подведения итогов, к которой относится сборник «На пути к языку». Так, в середине 50-х годов («Из диалога о языке») универсум «вещей» еще предстает за «молчанием» и «намекami» языка именно в этой его функции — экзистенциальной (см. раздел «Молчание»). Однако заметки на полях, которые Хайдеггер до последних лет вносил в свой рабочий экземпляр «Бытия и времени» (2-е изд.: 1929) содержат примечательное авторское уточнение.

Речь идет о следующем абзаце: «Значимость, с которой присутствие всегда уже освоилось, сама опять же таит в себе онтологическое условие возможности того, что понимающее присутствие как истолковывающее способно размыкать нечто подобное “значениям”, со своей стороны опять же фундирующим возможное бытие слова и языка» (Хайдеггер 2002: 87). К этому пассажи привязана маргиналия: «Неверно. Язык не надставлен, но *есть* исконное существо истины как вот» (там же: 441)<sup>98</sup>.

Дейксис «вот» здесь менее всего подразумевает указание на вещь — ее именование словом (он отсылает напрямую к идее вещи). Формулировка однозначна: Язык «не надставлен», это — «исконное существо истины». Действительно, в цитированном пассаже «значение» фактически оторвано от «языка», соответственно, в качестве «существа истины» и ее (истины) возможной явленности в «бытии слова». Тем самым Язык по определе-

---

<sup>98</sup> Ср. определение Хайдеггера из трактата об Аристотеле (1922), цитируемое по Р. Сафрански (см. раздел 3 в этом очерке).



нию лишился онтологического статуса. Отсылание же к «существованию истины», вроде бы снимающее замеченное противоречие между «словом» и «существованием истины», такой статус декларирует, но его отчетливо не очерчивает. Ибо слово как элементарная содержательная единица, означающая нечто, само по себе безразлично к истинности этого означенного.

Онтологическая укорененность Слова в Сущем — в мир вещей, менее всего связана с категориями истинности и ложности. Она предопределена природой вещей, вовлеченных человеком в целенаправленную деятельность, т. е. сообразно их практическому или теоретическому «смыслу». В физическом мире действуют свои закономерности, проявляющие упомянутый выше принцип всеобщей связи. В живой природе эта связь реализуется посредством различного типа и разноструктурных сигналов — от элементарных рефлексов до интегрирующего все предшествующие их типы словесного знака («сигнала сигналов»). В указанном смысле язык, и впрямь, укоренен как бы в «говорении» самой Природы (ср. раздел 7.1). Именно такой глубины онтологический принцип подразумевает Хайдеггер под «апофантической речью». Но создается впечатление что, он приписывает универсальный «онтический» статус не «языку-связи», но непосредственно слову-логосу, характерному для рефлексивного сознания индивида<sup>99</sup>. Разумеется, Хайдеггера менее всего занимала проблема генезиса и развития человеческой речи в эволюционном и культурно-историческом контекстах<sup>100</sup>. Но очевидно и то, что с экзистенциально-онтологической позиции

<sup>99</sup> Хайдеггер и опирается на научную рефлексии, ориентированную на концептуализацию своих понятий. Эволюция сознания просто не входит в сферу его размышлений. Все же в «Бытии и времени» он разводит «слово-вещь» апофантической речи и слово в обиходном — и лингвистическом — его понимании, ср.: «К значениям прирастают слова. Но не слова-вещи (Wörterdinge) снабжаются значениями» (цит.: *Соболева* 2005: 149). В. В Бибихин соответствующий термин передал как «слововещи» (см.: *Хайдеггер* 2002).

<sup>100</sup> Все же он отмечает осуществившийся в эпоху элинизма переход от «указывания» к «обозначению»: «Обозначение уже не есть указывание в смысле приведения к явленности. Превращение знака из указания в обозначение покоится в изменении существа истины» (*Хайдеггер* 1993: 261. — «Путь к языку»).

им, по сути, осмысливается именно названная проблема, увязанная с вопросом о смысле бытия, его «открытости» для «брошенного» в пространственно-временной «просвет» бытия человеческого существа.

Я понимаю, что помыслить Язык как бы вне человеческого сознания, значит почти обесмыслить само это понятие в его «психической» значимости. Но к тому же эффекту ведут такие принятые в лингвистике формулировки, как «Язык есть средство коммуникации (общения)», «Язык есть (полифункциональная) система знаков», или восходящее к Р. О. Якобсону переименование языка в «код», а речи в «сообщение». Кодированный сигнал в самом широком его понимании обеспечивает и коммуникативную, и «когнитивную» (гносеологическую) функции языка, поддерживает единство «идиоэтнических языков» в качестве «языка вообще», а также предопределяет способ существования этого человеческого феномена как одной из форм проявления принципа всеобщей связи, объективно характеризующего Бытие — мир вещей, данных человеку в восприятие. Такое экзистенциальное начало просматривается в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, мерой которой остается человек; но «брошенный» в темпоральный «разрыв» Бытия, он мыслится вне своей биологической и социальной истории. Соответственно, по замыслу Хайдеггера, человеку Сущее предстает в прямом «показывании» собственной природы посредством «апофантической речи», в которую укоренены его «молчание» и «говорение». Связующий характер «говорения языка», если и не ускользнул из его поля зрения, то изначально, как можно предположить, не имел для Хайдеггера «онтического» смысла (что понятно применительно к *опосредующим* формам). Сдвиг акцента с «показывающей» речи на «намекающее» слово в «Диалоге о языке» мог бы быть интерпретирован как косвенный намек на связующую роль языка, опосредующего «понимание». О том же может говорить явная неудовлетворенность, которую в этом тексте обнаруживает «спрашивающий» по отношению к дефиниции «дом бытия» как определяющей для языка (см. цитаты в разделе б).

Имея в виду онтологию языка, приходится абстрагироваться от привычных речевых форм и оперировать качеством, характеризующим любого рода «сигналы», вплоть до чисто при-

родных («физических»). Обращенная уже к рефлекслирующему *сознанию* гносеологическая сторона языка обусловлена его сущностными свойствами в качестве «языка-связи». Множественность модусов проявления «языка-связи» допускает некоторую последовательность их приобщения к рассматриваемому явлению по мере усложнения его отношений (связей), с другими сущностями. Онтологический же статус может быть приписан только такому модусу, который определяет существование данной вещи (явления) в его изначальных связностях, независимо от субъективных или объективных оценок наблюдателя. Последовательность рассмотрения отдельных модусов этим статусом не может быть задана заранее, как и способы их группировки. Разрывая единство времени и места, я редуцирую Язык и отвлекаюсь от его исторических форм, чтобы сосредоточиться на моменте явленности слова в процессе усложнения «языка связи», детерминировавшего появление человеческой речи.

Можно говорить о *времени в языке*, имея в виду, например, грамматические категории или же его проективные средства, преломляющие пространственно-временные отношения между вещами в отношении между знаками. Столь же ощутим временной подтекст таких концептуальных представлений современного языкознания, как язык и речь, синхрония и диахрония, норма и узус, значение и смысл. Уже Г. Шухардт в рецензии на «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра отмечал статическое и динамическое начала дихотомии языка и речи (*Шухардт 1950: 189*)<sup>101</sup>, соединив далее «психологию языка» с «историей языка», поскольку «обе они имеют дело с динамикой языка» (там же: 192). А соссюровское различие «двух перспектив диахронической лингвистики» — ретроспективной и проспективной («Курс...», часть пятая, гл. 1) заставляет задуматься о том, в каких качествах само время присутствует в «истории языка». Условный термин *панхрония* несколько отстраняет, но не устраняет противоречий, возникающих при рассмотрении действия времени на язык и в языке, — хотя бы потому, что *всевременность* равнозначна *вневременности*.

<sup>101</sup> «Итак, следует различать два вида лингвистики: синхроническую и диахроническую, или статическую и эволюционную (последнюю можно было бы назвать иначе динамической)».

Оставляя в стороне всё, что может быть обозначено как «время в языке», можно попытаться, пусть в грубом приближении, осмыслить собственное *время языка*, определяющее способы его бытия и неизбежную изменчивость. (Подразумевается *язык вообще* в его сущностном и имманентном для человеческого сознания качестве.) Постановка проблемы подсказана философскими размышлениями М. Хайдеггера, но речь не идет об адекватной интерпретации его виденья языка (скорее, это — увиденное за его «намёками»).

Нельзя не согласиться с тем, что «некоторые философы, говоря о языке, на самом деле имеют в виду вовсе не тот язык, которым занимаются лингвисты» (Нарумов 1999: 214). Однако подмеченное расхождение между объектом внимания одних и других обусловлено не так понятием Язык в его словарной определенности, как несовпадением точек зрения на скрывающуюся за этим понятием сущность. Грубо говоря, лингвисты в основном озабочены описанием «техники» говорения и понимания, в том числе в связи с мышлением, тогда как философы пытаются, прежде всего, уяснить гносеологический статус *слова-логоса*. И в первом и во втором случае обычно осмысливается членораздельная речь (обиходный язык) как нечто, определенным образом устроенное и что-то выражающее. Хотя удельный вес «формы» и «содержания» оказывается различным в размышлениях о языке, имеющих сугубо лингвистическую или метафизическую подоплеку, определяющим, похоже, является не столько та или иная исследовательская интенция, сколько стоящее за ней представление о том, что составляет специфическую природу Слова.

Современная лингвистика чаще всего отталкивается от привычного определения языка как средства коммуникации, тогда как в философии языка таковой обычно предстает в своей познавательной («когнитивной») функции. При этом семиотическая и ноэтическая составляющие языка, конечно же, подразумеваются, но практически не различаются ни лингвистами, ни философами: различаются в целом язык и мышление, которым порой и приписываются разные значимые элементы (*семемы* и *ноэмы*, например). Само же *слово* (лингвистический знак) трактуется как некое таинство, как изначальная данность будь то в виде «лингвистического механизма» который «вращается исключительно вокруг скрытых тождеств и различий» (Шаумян 1999: 212),

будь то в качестве представлений «чистого разума», или же «схем интеллекта», если считаться и с *языком психологов*. Можно, конечно, трактовать язык как сугубо человеческое качество, как чистое отношение между знаками и т. п. И даже можно игнорировать вопрос о том, что есть язык именно как природная сущность, в человеческой речи лишь явленная. Понятно, что в таком аспекте «язык» («язык-связь») не может быть сведен к человеческой речи, но фундаментальная устроенность одного и другого должна быть одна и та же.

Поскольку Язык есть одновременно граничное свойство сознания (как средство и форма проявления мысли) и форма отражения внешнего по отношению к этому сознанию мира вещей (в качестве системы речевых сигналов), он является несущим кодом такого рода, который одновременно направлен и *вовне*, и *внутри*. Такая двунаправленность в какой-то мере осознается на уровне индивидуального сознания, пусть и в упрощенном восприятии различий между *говорением* и *пониманием*, но практически не прослеживается в языковой традиции. Тому отчасти мешает неразрывное единство индивидуально-социальной природы языка, рассматриваемого в аспекте речевой деятельности, т. е. в его идиоэтнических формах — с исторической точки зрения. Однако язык не только средство коммуникации для известного социума, и не просто система словесных знаков, и даже не орудие познания сам по себе. Прежде всего — это, безусловно, катализирующий *фактор антропосоциогенеза*, без которого немислимы ни появление человека разумного в филогенезе, ни формирование личности в онтогенезе: немислимо само сознание, конституируемое речевым мышлением. В свете этого «фундаментального» начала речь должна идти о тех качествах языка, которые определяют его природную сущность, объясняют: *как язык сотворил человека?*

Мыслимое в контексте антропосоциогенеза Слово (язык вообще) качественно отличается от универсального языка, который может быть постулирован на основе засвидетельствованных лингвистических традиций. Речевые сигналы начинают формироваться в нижнем палеолите, как минимум, 200—300 тысяч лет тому назад — на неандертальской фазе, если не ранее. Человек современного вида («человек говорящий») археологически прослеживается на глубину 35—40 тысяч лет — в начале

верхнего палеолита. Датировка собственно исторических языков не опускается ниже рубежа 3—4 тысячелетий до н. э., т. е. восходит к эпохе Древнего мира, когда возникает письменность, инициировавшая рефлексию над языком и обусловившая появление слова-логоса. Даже если игнорировать эволюцию сознания и не считаться со стоящими за ней изменениями в структуре отношений между смыслом и значением, трудно допустить, что навык обращения со словесными знаками оставался одним и тем же на всем протяжении человеческой «экзистенции».

И «чистая», и «озвученная» мысль опираются на одни и те же сенсомоторные механизмы низшей и высшей нервной деятельности, которые в длительном процессе эволюции формировали само человеческое сознание. Однако мыслительный акт не является зеркальным отображением речевого, хотя движение мысли *от содержания к содержанию* и осуществляется в знаковой форме. Условие изоморфизма устроенности сигнала свойствам его источника остается неизменным, поскольку речевой сигнал *детерминирован* всем сенсомоторным опытом индивида. Но сделанный вывод имеет сугубо внутреннюю значимость («психическую»), не затрагивая внешних аспектов языка — в этом своем внешнем и фенотипическом проявлении значение лингвистического знака (слова) оказывается явно *произвольным*: оно не подчиняется указанному условию изоморфизма.

Понятия *онтология* и *глоттогенез*, часто смешиваемые в рассуждениях о происхождении Языка, не только принадлежат разным наукам. Первое из них подразумевает осмысление слова-логоса в его экзистенциальном качестве, объяснение самого *феномена человека* — его природной уникальности как носителя разумного начала вне зависимости от того, насколько именно такое проявление разума само по себе типично во Вселенной<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Невозможно исчислить мыслимые формы отдельных вещей (явлений, качеств), если допустить, что можно было бы со всей определенностью представить нечто, не явленное сознанию в восприятие. В таких случаях появляются, образно говоря, понятия-кентавры или иллюзорные сущности, опирающиеся на домысливание «видимого» и *технику коллажа* (по выражению К. Леви-Строса). В этом отношении предмет онтологии ограничен «конструктивными» принципами реализации рассматриваемых вещей, но он не охватывает их «видимых признаков», составляющих объект частных наук.

Второе понятие (глоттогенез) уже: оно предполагает уяснение тех естественных закономерностей, которые обусловили появление вида человека разумного в конкретных условиях эволюции жизни на Земле. Другими словами, «онтологическое» объяснение исходит из языка (явленной мысли) в его универсальной значимости, а глоттогенические гипотезы сужают этот философский объект до биологической истории человеческого вида, если даже не ограничиваются «готовыми» культурно-историческими языками (устоявшимися множествами словесных знаков).

Нетрудно заметить, что речь по существу идет о разных объектах, так как отождествление языка и мышления, категорически необходимое в первом случае, столь же обязательно требует их различения во втором — на этом настаивают и биологи и большинство психологов, не исключая сторонников деятельностной теории языка, фактически оперирующих цельным словом-логосом. Единое слово-логос онтологии, действительно, расщепляется и в истории человеческого вида и в известных *теориях* глоттогенеза на свою семиотическую (чисто знаковую) и номатическую (сугубо мыслительную) составляющие. Этим, как мне представляется, объясняются основные противоречия почти всех «теорий», обособляющих глоттогенез от антропосоциогенеза в целом, — его характерной особенностью является не просто появление словесных знаков, но пробуждение мысли, за ними стоящей.

Связь языка с эволюцией гоминид далеко не самоочевидна. Предпринимающиеся с разных сторон попытки перекинуть мост между «языком» животных и языком человека<sup>103</sup>, включая опыт «символизации» поведения шимпанзе, располагающегося ближе всего к человеческой ветви, не обнаруживают механизма какой-

<sup>103</sup> Можно сослаться на публикацию А. Г. Козинцева, чья изящная и четкая систематизация таких попыток еще раз убеждает в необходимости абстрагироваться от привычной причинно-следственной перспективы эволюционной теории, как и от «историзма» в языкознании, чтобы попытаться, если не перевести «язык философов», «язык психологов (антропологов и т. д.)» на «язык лингвистов», то хотя бы отчасти соотнести их терминологию (*Козинцев А. Г. Происхождение языка: новые факты и теории // Теоретические проблемы языкознания / Гл. ред. Л. А. Вербицкая. СПбГУ, 2004. С. 35–50.*

либо преемственности между ними. Более того, возникает даже иллюзия своего рода *паразитности* языка в человеческом сознании. Правда, последнее, как правило, атомизируется в процессе использования экспериментального инструментария естественнонаучных методов изучения языка, хотя бы потому, что доступное для наблюдений семиотическое его начало (значения словесных знаков) обращено не к сознанию, а к так называемой объективной реальности, допускаемой совокупным «социальным опытом».

Если считаться со сказанным выше о закономерностях отражения, в которые укоренен человеческий язык (в частности, с принципом изоморфизма структуры несущего кода свойствам объекта), то можно утверждать, что мир языка и мир вещей не противопоставлены друг другу в сфере сознания, где и формируется универсум репрезентаций (в смысле Пирса). Специфика этого универсума в том, что представления о вещах, обусловленные сенсомоторным субстратом сознания, с одной стороны, соотносены с таким определяющим для индивидуального сознания фактором, как *перцепция*<sup>104</sup>, а с другой — с унаследованными формами речевой деятельности, порождающими *аптерцепцию* в качестве предварительного знания. Взаимно дополняя друг друга, они образуют то *основное отношение в структуре сознания*, которое проглядывает за *взаимодействием личностных смыслов и обобщенных значений* «готовых» словесных знаков, вовлекаемых в процесс речевого мышления.

Не останавливаясь здесь на исторической изменчивости отношения *смысл—значение*, отмечу внешне парадоксальный характер этой содержательной структуры, следующий из аксиоматического для знаковой теории постулата о произвольности связи между означающим и означаемым. Произвольность вызвана тем, что «готовый» словесный знак, как бы навязываемый индивидуальному сознанию языковой традицией (а по своей природе это — не что иное, как активизирующий установку на некий объект условный сигнал), казалось бы, сопрягается с первосигнальным образом вещи — с сенсомоторными процессами, де-

---

<sup>104</sup> С поправкой на обеспечивающие процессы восприятия органы чувств и их пороговые возможности, что распространяется и на научный инструментарий, эти параметры расширяющий.



терминирующими ее адекватное восприятие, единственно в силу своей пространственно-временной смежности с соответствующими «ощущениями». Проще говоря, *аптерцепция, подкрепляющая и дополняющая перцепцию, как бы лишает ее объективности*, следующей из онтологической укорененности человеческого языка в принцип всеобщей связи между всем сущим в Природе.

Категориальное значение, на первый взгляд, предстает из-за столь парадоксальной иллюзии как нечто субъективное, тогда как аффективный по своей природе личностный смысл обретает видимость объективного, вопреки примату социального над индивидуальным в современной культуре, что в европейской традиции и привело к переакцентированию этого последнего начала. Реальность, действительно, была бы таковой, если бы язык просто зазубривался в своем «готовом» виде. Поскольку же те или иные навыки речевой деятельности, усваиваемые в онтогенезе, активизируются лишь по мере и в силу того, как на основе сенсомоторной деятельности индивида формируются «схемы интеллекта» (в смысле Ж. Пиаже) или — в другой терминологии — речевое мышление, то парадокс заключается в том, что *перцепция и аптерцепция в сфере сознания практически неразличимы* (поэтому неуловим и момент формирования понятия). А так как за унаследованными языковой традицией категориальными значениями в глубинной исторической перспективе стоят именно личностные смыслы (а не наоборот), то тезис о «произвольности» лингвистического знака верен только по отношению к чисто фонической его форме, мыслимой в отрыве от какого-либо значения.

Собственно *лингвистическим знаком* (речевым сигналом) такие случайные в качестве условных сигналов формы становятся лишь в момент обретения ими «психической» значимости. В этом качестве и отдельное слово, и «принятое» им значение детерминированы как в сфере индивидуального сознания, так и в культурно-исторической перспективе (в конкретном языке), в силу действия одних и тех же принципиальных закономерностей становления сознания в филогенезе и в онтогенезе, хотя из этого не следует, что можно судить о процессе глоттогенеза (атропосоциогенеза) на основе прямой аналогии с этапами усвоения «готового» языка ребенком.

Если с изложенной точки зрения взглянуть на концепцию апофантической речи Хайдеггера, к которой отсылают и «говoreние языка» и его «молчание», то можно согласиться с тем, что такая речь, «показывающая», в целом отвечает строгим требованиям, которые предъявляет Слово философская рефлексия в поисках смысла вещей и истинности познания. Проблема же семантической релятивности отражает не столько сущностные расхождения между «субъективным» миром языка и «объективным» миром вещей, сколько гносеологическую относительность «исконного существа истины», следующую из несоизмеримости познанных и непознанных сущностей. К последним относится само человеческое сознание, постоянно анатомируемое, но далеко еще не изученное в своей целостности.

И можно согласиться с Хайдеггером, что Язык, действительно, «говорит» *от* вещей и *о* вещах... но лишь в меру того, насколько они освоены человеком, как они представлены в сфере сознания. Речевое мышление, конституирующее человеческое сознание, когда рассматриваются генезис языка и усвоение уже сложившейся языковой традиции, действительно, невозможно помыслить вне их соотнесения с сенсомоторными ощущениями и первосигнальными впечатлениями (образами), обусловившими и поддерживающими функционирование словесных знаков на уровне их «материального» (нервно-психического) субстрата, не говоря о постоянном обращении человека говорящего к тезаурусу знаний, накопленному культурой. Однако было бы грубой ошибкой напрямую соотносить устоявшуюся речемыслительную деятельность с некими первосигнальными образами, как и выводить язык непосредственно из безусловных рефлексов (животных криков и поз, например, или детского лепета). Такой подход ведет к механистическому расчленению цельного сознания на язык и мышление, к абсолютизации знаковой составляющей языка, облакающей лишь его «видимую» форму.

НЕОБХОДИМОЕ ПОСЛЕСЛОВИЕ

Очертания языка в его природной значимости в двух последних разделах фактически надстроены над «фундаментальной онтологией» Хайдеггера, так как он исходил из иных «миросозидающих» отношений между мыслящим «Я» и Сущим<sup>105</sup>. В целом они просматриваются на всем протяжении его пути, хотя некоторые детали сдвигаются и теряются в перспективе. Характеризуя натурфилософскую часть хайдеггеровских лекций по метафизике (зимний семестр 1929—1930 г.) на фоне идеологической атмосферы, царившей в эти годы в Германии, Р. Сафрански отмечает: «Если Макс Шеллер в своем антропологическом эссе “Положение человека в космосе” интерпретировал духовную личность человека, опираясь на шеллинговскую идею “становящегося” — в человеке и посредством человека — Бога, то Хайдеггер в конце лекционного курса по метафизике напоминает о другой великой мысли Шеллинга: именно в человеке природа открывает глаза и впервые замечает, что она есть. Этот описанный Шеллингом “просветляющий взгляд” (Lichtblick) природы (GA 29/30, 529) Хайдеггер называет “открытым местом”, которое “открывается” только в человеке, ибо все остальное сущее по природе своей закрыто. Без человека бытие оставалось бы немым: оно было бы здесь, но не было бы “вот-бытием”» (Сафрански 2002: 278–279).

Будучи «мастером по удлинению путей» (там же: 210), Хайдеггер шел к Языку по пути мысли, вовлекаемой им в размышления о Сущем, преимущественно, в ее сугубо индивидуальных проявлениях. Его мысль вписывалась в кризисную атмосферу

<sup>105</sup> Ср., в частности, анализ философии языка М. Хайдеггера в исследовании М. Е. Соболевой (2005: 140 и сл.), где рассматриваются и основные интерпретации его концепции в целом, а также различные толкования отдельных терминов. Приведу здесь лишь обобщающее наблюдение Соболевой: «В “Бытии и времени” язык (как речь) понимается как экзистенциал, который конституирует сущность Dasein как “бытия в” (т. е. человеческого бытия, – Н. С.). В поздних работах язык предстает как способ существования самого бытия, причем вопрос о бытии может быть правильно поставлен лишь тогда, когда он ставится вместе с вопросом о языке. Если в “Бытии и времени” условием возможности естественного языка была онтологически понятая речь, то в поздний период в качестве такого условия выступает праязык как язык самого бытия согласно формуле “бытие говорит”» (там же: 163).

эпохи с ее «недовольством культурой» (по выражению З. Фрейда), уклоняясь, однако, от прямых пророчеств, «приносящих утешение» человеку, стоящему в «уединении» и «ужасе» над бездной Бытия, которое есть Ничто, — в «средоточии пустыни», именуемой Миром. Все же, можно полагать, что Хайдеггер усмотрел в «показывающей» речи некоторую естественную опору, в целом «утешительную» для взыскующей «истины» мысли, но он ограничил искомый смысл Бытия сознанием отдельной личности, сконцентрировавшись на «откровениях», «намёках» на истину, прослеживаемых в истории культуры — в поэтическом слове и философских идеях, возвышающихся в качестве ее вершин над временем. Абсолютная, т. е. надличностная истина, не соответствует пафосу экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, предполагающей постоянную озабоченность «спрашивающего» вопросом о смысле бытия.

Из аксиоматики «Бытия и времени» им было исключены отношения, разводящие субъект и объект мысли, мыслящее «Я» и Сущее, а также предполагающие какую-либо эволюцию сознания индивида и принимающие в расчет его «место в историческом человечестве» (ср.: *Хайдеггер* 1993: 40). В своем раннем трактате Хайдеггер оставляет открытыми вопросы, с такими отношениями связанные: «Как *позитивно* структурировано бытие “сознания”, так что овеществление оказывается ему неадекватно? Достаточно ли вообще “разницы” “сознания” и “вещи” для исходного развертывания онтологической проблематики? И получится ли хотя бы *искать* на них ответ, пока *вопрос* о смысле бытия вообще остается не поставлен и не прояснен?» (*Хайдеггер* 2002: 437). Эти вопросы как бы подхвачены последующими размышлениями «на пути к языку», до конца не пройденному, но явно проходящему уже по культурно-историческому пространству, освоенному человеком<sup>106</sup>.

Филологам-языковедам, исследующим традиционные языки с опорой на историю культуры и с учетом характерных для разных ее состояний особенностей человеческого сознания, возможно, было бы небесполезно иметь в виду изложенное выше.

---

<sup>106</sup> Рассматривая обращение к «Государству» Платона и отношение Хайдеггера к «событию истины», Р. Сафрански отмечает, что после 1933 года он «будет философствовать, в основном идя по следу “великой поэзии”...» (*Сафрански* 2002: 304).

И следует помнить, что для Хайдеггера психология «...есть обозначение для той метафизики, которая выставляет человека, т. е. человечество как таковое, а не просто отдельное “Я”, в качестве *subiectum*, в качестве меры и средоточия, основания и цели всего сущего <...> речь идет не о чем другом, как о роде и способе исторического бытия человека» (Хайдеггер 1993: 40). Связанная с размышлениями о «воле к власти», эта констатация приводится в книге «Европейский нигилизм» (1967), представлявшей собой извлечение из лекционного курса автора о Ф. Ницше (около 1940).

Если допустимо обозначить философскую позицию Хайдеггера в качестве «стоического экзистенциализма», то можно заметить, что выстаивание перед «опытом сущностного ужаса» (там же: 39) имело для него большую личностную ценность, чем противостояние хаосу идеологий.

## Литература

- Альбрехт Э.* Критика современной лингвистической философии / Пер. с нем. А. Г. Шестакова. М., 1977.
- Аристотель.* Сочинения в четырех томах. М., 1976. Т. 1 (Ред. 1-го тома В. Ф. Асмус).
- Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // *Хайдеггер М.* Время и бытие... М., 1993. С. 3–14.
- Бибихин В.В.* Сила мысли // *Сафрански Р.* Хайдеггер... М., 2002. С. 5–17.
- Биммель В.* Мартин Хайдеггер. Челябинск, 1998.
- Блок В.* Уровни бодрствования и внимание // *Экспериментальная психология* / Ред.-сост. П. Фресс и Ж. Пиаже; Пер. с франц.; Общ. ред. А. Н. Леонтьева. М. 1970. Вып. 3. С. 97–146.
- Бондарко А. В.* Грамматическое значение и смысл. Л., 1978.
- Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М., 2003.
- Бурлак С. А.* Происхождение языка: Новые материалы и исследование. Обзор. М., 2007 (РАН. ИНИОН. Центр. гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. языкознания).
- Васильев Н. А.* Воображаемая логика. Избранные труды / Отв. ред. В. А. Смирнов. М. 1989.
- Веккер Л. М.* Психические процессы. Л., 1974–1976. Т. 1–2.
- Визгин В. П.* Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996.
- Вундт В.* Введение в философию / Под ред. А. Л. Субботина. М., 2001.
- Выготский Л. С.* Собрание трудов: Мышление и речь. Психика, сознание, бессознательное / Текстологический коммент. В. Пешкова. М., 2001.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М. А. Журиной, С. Н. Земляного, А. А. Рыбакова, И. Н. Букова; Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М., 1988.
- Гамкрелидзе Т. В.* К проблеме произвольности языкового знака // *Вопросы языкознания.* 1972. № 6. С. 21–32.
- Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. 4. Система наук. Часть первая: Феноменология духа / Пер. Г. Г. Шпета. М., 1959 (Институт философии АН СССР).
- Гегель Г. В. Ф.* Эстетика / Под ред. и с предисл. М. Лифшица; [Пер. Б. Г. Столпнера (т. 1–3) и др.]. М., 1968. Т. 1; 1969. Т. 2; 1971. Т. 3; 1973. Т. 4.

- Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет / Сост., общая ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги. М., 1970. Т. 1; 1971. Т. 2.*
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Отв. ред. М. М. Розенталь; [Пер. Б. Г. Столпнера]. М., 1970. Т. 1; 1971. Т. 2; Т. 3. 1972.*
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Отв. ред. Е. П. Ситковский. М. 1974. Т. 1. Наука логики [пер. Б. Г. Столпнера]; 1975. Т. 2. Философия природы [пер. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера]; 1977. Т. 3. Философия духа [пер. Б. А. Фохта].*
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии в двух томах / Общая ред. и вступ. ст. А. В. Гулыги. М., 1976. Т. 1; 1977. Т. 2.*
- Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое (Беседы вокруг атомной физики) / Пер. с нем. А. В. Ахутина и В. В. Бибикина. СПб., 2006.*
- Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и прим. А. В. Михайлова; Отв. ред. и послесл. А. В. Гулыги. М., 1977.*
- Голосовкер Я. Э. Логика мифа. Приложение: Акад. Н. И. Конрад о труде Я. Э. Голосовкера / Сост. и авторы прим. Н. В. Брагинская и Д. Н. Леонов; Отв. ред. и послесл. Н. В. Брагинской. М., 1987.*
- Гордина М. В. Описание артикуляции звуков речи в XVIII в. (труд Хеллвага) // Язык и речевая деятельность (СПб.). 2001. Т. 4. Ч. 1. С. 207–212.*
- Грановская Р. М., Березная И. Я. Запоминание и узнавание фигур. Л., 1974.*
- Греймас А. Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка // Семиотика... 1983. С. 483–550.*
- Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. под ред. Г. В. Рамишвили; Послесл. А. В. Гулыги, В. А. Звегинцева. М., 1984.*
- Гумбольдт В. Язык и философия культуры / Сост. общая ред. и вступ. статьи А. В. Гулыги и Г. В. Рамишвили. М., 1985.*
- Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. с нем. яз. под ред. и с предисл. Г. В. Рамишвили. М., 1984.*
- Де Мауро Т. Введение в семантику / Пер. с ит. и предисл. Б. П. Нарумова. М., 2000.*
- Десницкая А. В. Лингвистические взгляды братьев Шлегель и их роль в формировании исторического языкознания // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX в. / Отв. ред. А. В. Десницкая. Л., 1984. С. 54–104.*
- Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1 / Сост., ред. и вступит. статьи В. А. Звегинцева. М., 1960. С. 264–389.*

- Иванова Е. П.* В каком смысле лингвистический знак произволен? (К трактовке словоупотребления Ф. де Соссюра "l'arbitraire du signe") // Вестн. СПбГУ. 2000. № 10. Сер. 2. История, языкознание, литературоведение. Вып. 2.
- Иванова Е. П.* Очерки по истории французского языкознания XX века. Лингвистическая историография и эпистемология языкознания. СПб., 2001.
- Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. М., 1965.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и И. М. Иткиным; Прим. Ц. Г. Арзаканяна. М., 1994.
- Кассирер Э.* Философия символических форм / Пер. с нем. С. А. Ромашко; Отв. ред. Д. М. Носов. М.; СПб., 2002. Т. 1–3.
- Кацнельсон С. Д.* Типология языка и речевое мышление. Л., 1972.
- Кацнельсон С. Д.* Категории языка и мышления. Из научного наследия / Ред. колл. Л. Ю. Брауде, А. В. Бондарко, И. Б. Долина и др. М., 2001.
- Козинцев А. Г.* Происхождение языка: новые факты и теории // Теоретические проблемы языкознания: Сборник статей к 140-летию кафедры общего языкознания Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета / Гл. ред. Л. А. Вербицкая. СПб., 2004. С. 35–50.
- Кристева Ю.* Избранные труды: Взрушение поэтики / Пер.: Г. К. Косиков, Б. П. Нарумов; Сост. и отв. ред. Г. К. Косиков. М., 2004.
- Лейбниц Г. В.* Соч. в 4-х томах / Т. 1 / Ред. и сост. тома, автор вступит. ст. и прим. В. В. Соколов. М., 1982. Т. 3. Ред. и сост., авт. вступит. статей и примеч. Г. Г. Майоров и А. Л. Субботин; Пер. Я. М. Боровского и др. М., 1984.
- Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. 4-е изд. М., 1981.
- Лурия А. Р.* Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975.
- Лурия А. Р.* Язык и сознание / Под ред. Е. Д. Хомской. М., 1998.
- Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании символикe и языке / Под общей ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1999.
- Мартине А.* Основы общей лингвистики // Новое в лингвистике. Вып. 3 / Сост., ред. и вступ. статьи В. А. Звегинцева. М., 1963. С. 366–566 (пер. В. В. Шеворошкина).
- Мельвиль Ю. К.* Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.
- Меринг Ф.* Легенда о Лессинге. Литературно-критические статьи / Вступ. ст. Г. Лукача. М.; Л., 1934. Т. 1.
- Михайлов В. А.* Смысл и значение в системе речемыслительной деятельности / Научн. ред, закл. ст. В. М. Павлова и Н. Л. Сухачева; Предисл. Я. А. Слинкина. СПб., 1992.



- Молчанов В. И.* Предисловие // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. и предисл. В. И. Молчанова. М., 1994.
- Нарумов Б. П.* «Язык» лингвистики и «язык» философии: Contra Бибахин // *Логос*. 1999. № 1. С. 214–221.
- Овчинников Н. Ф.* Ступени рефлексии: от мифа к науке // На пути к теории научного познания / Отв. ред. В. И. Корюкин. М., 1984.
- Падучева Е. В.* Референциальные аспекты семантики предложения // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1984. Т. 43. № 4. С. 291–303.
- Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М.; Л., 1932.
- Пиаже Ж.* Избранные психологические труды / Ред.-сост. В. Н. Садовский и Э. Г. Юдин. М., 1969.
- Пиаже Ж.* Эгоцентрическая речь // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. В. Петухова. М., 1981. С. 188–192. (а)
- Пиаже Ж.* Комментарии к критическим замечаниям Л. С. Выготского на книги «Речь и мышление ребенка» и «Суждение и рассуждение ребенка» // Хрестоматия... М., 1981. С. 188—192. (б)
- Пирс Ч. С.* Из работы «Элементы логики. *Grammatica Speculativa*» // Семиотика... 1983. С. 151—210.
- Пирс Ч. С.* Начала прагматизма / Пер. с англ. и предисл. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина. СПб., 2000 (На корешке: Т. 1. На об. титульного л. указано также включенное в следующий том послесл. В. Ю. Сухачева) (а).
- Пирс Ч. С.* Логические основания теории знаков / Пер. с англ. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина; Послесл. В. Ю. Сухачева. СПб., 2000 (На корешке: Т. 2. На об. титульного л.: «Начала прагматизма» без указания тома и автора послесл.) (б).
- Пирс Ч. С.* Принципы философии / Пер. с англ. В. В. Кирющенко и М. В. Колопотина. Вступит. ст. В. В. Кирющенко. СПб., 2001. Т. 1–2.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Пер. с англ. под общей ред. В. Н. Садовского. М., 1992.
- Пражский лингвистический кружок* / Сост., ред. и предисл. Н. А. Кондрашова. М., 1967.
- Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии / Сост., коммент. и послесл. А. В. Брушлинского и К. А. Абульхановой-Славской. СПб., 2000.
- Рыклин М.* Метаморфозы великих гномов // *Хайдеггер М.* — *Ясперс К.* Переписка... М., 2001. С. 11–54.

- Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время / Пер. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового; Вступ. ст. В. В. Бибикина. М., 2002.
- Семиотика* / Сост., вступит. ст. и общая ред. Ю. С. Степанова; Коммент. Ю. С. Степанова и Т. В. Бульгиной. М., 1983. С. 151–210.
- Симаков В. И.* Интеллектология. Хабаровск, 2002 (Приамурское географическое общество).
- Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. СПб., 2001.
- Соболева М. Е.* Философия как «критика языка» в Германии. СПб., 2005.
- Соколова Л. Ю.* Историческая эпистемология во Франции. СПб., 1995.
- Соломоник А.* Семиотика и лингвистика. М., 1995.
- Соссюр Ф.* Труды по языкознанию / Пер. с франц. яз. под ред. А. А. Холодовича. М., 1977.
- Соссюр Ф.* Заметки по общей лингвистике / Пер. с франц. Б. П. Нарумова; Общая ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. М., 1990.
- Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики / Ред. Ш. Балли и А. Сеше; Пер. с франц. А. Сухотина. *T. de Mauro.* Биографические и критические заметки о Ф. де Соссюре; Прим. / Пер. с франц. С. В. Чистяковой. Под общей ред. М. Э. Рут. Екатеринбург, 1999.
- Ставцев С. Н.* Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000.
- Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М.: 1985.
- Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967.
- Сухачев Н. Л.* Перспектива истории в индоевропеистике. К проблеме «индоевропейских древностей». СПб., 1994 (2-е испр. изд.: М., 2007 — сохранена пагинация 1-го изд.).
- Сухачев Н. Л.* Эскурсы в историю письма (Знак и значение). СПб., 1997.
- Сухачев Н. Л.* О внутреннем и внешних аспектах проблемы «язык и мышление» (речевое мышление) // Лингвистика. История лингвистики. Социоллингвистика / Отв. ред. К. А. Долинин. СПб., 2003. С. 67—80 (Проблемы современного теоретического и синхронно-описательного языкознания. Вып. 5). (а)
- Сухачев Н. Л.* «Синкретическая правда» или миф в истории сознания // Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения проф. М. И. Стеблин-Каменского. 10—12 сентября 2003 г. / Отв. ред. Н. Н. Казанский, Ю. К. Кузьменко, С. А. Шубик. СПб., 2003. С. 238–243. (б).

- Сухачев Н. Л.* Концепция знака у Ф. де Соссюра и Ч. С. Пирса // Романский коллегийум: Материалы междисциплинарных научных чтений. 1—2 апреля 2003 г. Вып. 1. СПб., 2004. С. 58–66 (СПбГУЭФ).
- Сухачев Н. Л.* Об онтологии и генезисе речевого знака (семиотический и ноэмотический аспекты) // Общее и германское языкознание: К пятидесятилетию научной деятельности проф. В. М. Павлова. СПб., 2007. С. 258–284 (Acta linguistica Petropolitana. Труды ИЛИ РАН. Т. 3. Ч. 1).
- Сухачев Н. Л., Казанский Н. Н.* Семантика и глубинные реконструкции индоевропейского уровня (предварительные размышления к проекту ThIE) // Язык и речевая деятельность (СПб.). 1998. Т. 1. С. 100–107.
- Трёлъч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Пер. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина; Отв. ред. и послесл. Л. Т. Мильской. М., 1994.
- Узнадзе Д. Н.* Экспериментальные основы теории установки. Тбилиси, 1961.
- Философия* Мартина Хайдеггера и современность / Ред. Н. В. Моторошилова. М., 1991.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии: Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т. Н. Толстой; Отв. ред. и вступит. ст. Вяч. Вс. Иванова. М., 1984.
- Фишер К.* Гегель. Его жизнь, сочинения и учение (Первый полутом). М.; Л., 1933.
- Фреге Г.* Логика и логическая семантика. Сборник трудов // Пер. с нем. Б. В. Бирюкова под ред. З. А. Кузичевой; Введ. и послесл. Б. В. Бирюкова; Комментар. Б. В. Бирюкова и З. А. Кузичевой. М., 2000.
- Фридрих Ж.* Понятие «внутренней речи» у Выготского в контексте его времени (Вюрцбургская школа, Якубинский и Якобсон) // Язык и речевая деятельность. 2000. Т. 3. Ч. 1. С. 275–284.
- Хайдеггер М.* Язык / Пер. и прим. Б. В. Маркова. СПб., 1991.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер., вступ. ст. и коммент В. В. Бибихина. М., 1993.
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. А. В. Михайлова. М., 1994.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н. О. Гучинской. СПб., 1997. (а)
- Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. О. В. Никифорова. М., 1997. (в)

- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е. В. Борисова. Томск, 1998.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина; Изд. 2-е, испр. СПб., 2002 (1 изд.: 1993).
- Хайдеггер М. — Ясперс К.* Переписка 1920–1963 / Пер. И. Михайлова под ред. Н. Федоровой; Предисл. М. Рыклина. М., 2001.
- Хайзе В.* В плену иллюзий: Критика буржуазной философии в Германии / Пер. с нем. Б. В. Богданова, Н. В. Мотрошиловой и Е. А. Сафроновой; Ред. и послесл. А. С. Богомолова. М., 1968.
- Херрманн Ф.-В.* Фундаментальная онтология языка / Пер. И. Н. Инишева; Научный ред. А. А. Михайлов. Минск, 2001.
- Шаумян С. К.* Абстракция в современной лингвистике // Логос (М.). 1999. № 1. С. 186–213.
- Шухардт Г.* Избранные статьи по языкознанию / Пер. с нем. А. С. Бобовича; Ред., предисл. и прим. Р. А. Будагова. М., 1950.
- Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика / Пер. с нем., состав., вступ. ст. Ю. Н. Попова. М. 1983. Т. 2.
- Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни / Пер. с нем. Н. Ман; Вступ. ст. Н. Н. Вильмонта; Комментар. и указатель А. А. Аникста. Ереван, 1988. С. 323.
- Юнгер Г. Ф.* Язык и мышление / Пер. с нем. К. В. Лощевского. СПб.: 2005.
- Якубинский Л. П.* Избранные работы. Язык и его функционирование / Отв. ред. А. А. Леонтьев. М., 1986.
- Якобсон Р.* В поисках сущности языка // Семиотика... 1983.
- Actualité de Peirce // Histoire. Epistemologie. Language.* 1994. Т. 16. Fasc. 1.
- Brent J.* Charles Sanders Peirce. A Life. Bloomington, 1993.
- Calvet de Magalhaes Th.* Signe ou symbol. Introduction à la théorie sémiotique de Ch.S. Peirce. Louvain-la-Neuve; Madris, 1981.
- Chauviré C.* Logique et grammaire pure. Proposition, sujet et prédictions chez Peirce // Actualité... 1994. P. 137–175.
- Cook D. J.* Language in the philosophy of Hegel. The Hague; Paris, 1973 (Janua linguarum, 135).
- CP — Peirce Ch. S.* Collected Papers of... Vol. 1–6 / Ed. by Ch. Hartshorne and P. Weis. Cambridge (Mass.), 1931-1935.; Vol. 7-8 / Ed. by A. W. Burks. 1958.
- Deladalle G.* Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien. Amsterdam; Philadelphia, 1987).
- Dokumente zu Hegels Entwicklung / Hrsg. von J. Hoffmeister.* Stuttgart, 1936.
- Engel-Tiercelin C.* Le problème des universaux chez C. S. Peirce. Paris, 1990.

- Engel-Tiercelin C.* La pensée-signe: études sur Peirce. Nîmes, 1993 (a).
- Engel-Tiercelin C.* Peirce et le pragmatisme. Paris, 1993 (b).
- Engler R.* Théorie et critique d'un principe saussurien: l'arbitraire du signe // *CFS*. 1962. № 19. P. 5–66.
- Fumagalli A.* Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semi-otica di Pierce. Milano, 1995.
- GA* — *Martin Heidegger* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1975—. Bd 1-. (I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910—1976. Bd 1—16; II. Abt.: Vorlesungen 1923—1944. Marburger Vorlesungen. Bd 17—26; Freiburger Vorlesungen. Bd 27—55; Frühe Freiburger Vorlesungen. Bd 56—63; III. Abt.: Unveröffentlichte Abhandlungen; IV. Abt. Aufzeichnungen und Hinweise).
- Haaparanta L.* Charles Peirce and the Drawings of the Mind // *Actualité...* 1994. P. 35–51.
- Hardwick Ch. S.* (Ed.) *Semiotic and Significs. The Correspondance between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby.* Bloomington; London, 1977.
- Heidegger M.* *Unterwegs zur Sprache / Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinem Handexemplar; Hg. von F.-W. von Herman.* Frankfurt a. M., 1985 (= *GA*. Bd 12).
- Liebrucks B.* *Sprache und Bewusstsein.* Bd 6. Teil. 1. Der Menschliche Begriff: Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Frankfurt a. M.; Bern., 1974.
- Moore E.* (Ed.). *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science. Proceedings of Charles Sanders Peirce Sesquicentennial International Congress, Harvard Univ., 5–10 Sept. 1989.* Tuscaloosa (Alabama), 1993.
- Murphey M.* *The Development of Peirce's Philosophy.* Cambridge (Mass.), 1961.
- Nerlich B., Clarke D. D.* La pragmatique avant Austin: Fait ou fantasme // *Histoire. Épistémologie. Language.* 1998. T. 20. № 2. P. 107–125.
- Paulhan F.* Le langage intérieur et la pensée // *Revue philosophique.* 1886. T. 21. P. 26–58.
- Paulhan F.* La double fonction du langage // *Revue philosophique.* 1927. T. 104. P. 22–73.
- Peirce Ch. S.* *Philosophical Writings.* New York, 1955.
- Peirce Ch. S.* *Selected Writings (Values in a Universe of Chance).* New York, 1958.

- Peirce Ch. S.* Writings of... / A Chronological Edition. Peirce Edition Project. Bloomington, 1982. Vol. 1; 1984. Vol. 2; 1986. Vol. 3; 1989. Vol. 4; 1993. Vol. 5.
- Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress /* Ed. by K. L. Ketner et al. Lubbock, 1981.
- Thibaud P.* La logique de Peirce. De l'algèbre aux graphes. Aix-en-Provence. Paris, 1975.
- Thibaud P.* La notion peircienne de métaphore // *Actualité...* 1994. P. 123—136.
- Tiercelin C.* Entre grammaire spéculative et logique terministe // *Actualité...* 1994. P. 89—121.

## Указатель имен

- Аверинцев С. С. — 88  
Агассис Л. — 171  
Адамс (семья) — 170  
Ажеж К. — 8  
Альбрехт Э. (Albrecht E.) — 235, 246, 302\*  
Ансельм Кентерберийский — 104  
Арзаканян Ц. Г. — 220  
Аристотель — 9, 14, 19, 22, 136, 142, 172, 193, 201, 216, 217, 299, 240, 251, 252, 255, 258, 288, 290, 302  
Бассенге Ф. — 25  
Бауэр Б. — 25, 28, 97  
Башляр Г. — 168  
Бенар — 25  
Бергсон А. — 240  
Березная И. Я. — 143, 303  
Бибахин В. В. — 231, 237, 243, 258, 289, 302  
Бимель В. (Biemel W.) — 240, 302  
Блейлер Э. — 275  
Блок В. — 143, 302  
Бодуэн де Куртене И. А. — 238  
Бондарко А. В. — 148, 302  
Бор Н. — 14  
Боффре Ж. — 263, 264  
Брентано Ф. — 234  
Брока П. — 210  
Булыгина Т. В. — 164, 183, 194, 198  
Бургерсдаик (Burgersdyk) — 201  
Бурдые П. — 244, 246, 249, 250, 302  
Бурлак С. А. — 145, 302  
Бэкон Р. — 217  
Бюлер К. — 34, 271  
Валь Ж. — 245  
Ван Гог В. — 248  
Васильев Н. А. — 15, 302  
Васильев С. — 39  
Вебер М. — 232  
Вейль А. — 201  
Вейцеккер К.-Ф. — 15  
Веккер Л. М. — 272, 274, 302  
Вернадский В. И. — 36  
Веселовский А. Н. — 37, 69, 81, 271  
Визгин В. П. — 168, 302  
Вико Дж. — 22, 73  
Викториус К. — 250  
Виндельбанд В. — 253  
Витгенштейн Л. — 13, 227  
Вундт В. — 173, 217, 302  
Выготский Л. С. — 13, 26, 35, 71, 132, 152, 156, 258, 271, 275–280, 302  
Гадамер Х.-Г. — 22, 23, 234, 235, 302  
Гайденко П. П. — 25, 48, 89, 97  
Гаман И. Г. — 259  
Гамкрелидзе Т. В. — 212, 302  
Гарве К. — 31  
Гегель Г. В. Ф. — 9, 18–26, 28–30, 32, 34–38, 40, 42–63, 65, 67–91, 93–97, 99–101, 103–108, 110–115, 117, 119–121, 123, 125–133, 135–139, 141, 144, 150, 154–156, 158, 159, 224, 240, 260, 302–303  
Гейзенберг В. — 14, 15, 303  
Гельдерлин Ф. — 251, 267

---

\* Курсивом даны ссылки к списку литературы.

- Георге С. — 251  
 Гердер И. Г. — 21, 42, 259, 303  
 Герхардт К. — 57–58  
 Гете И. В. — 12, 22, 136, 137, 139  
 Глокнер Г. — 24, 25, 43, 48, 50, 97, 106  
 Голосовкер Я. Э. — 40, 41, 303  
 Гордина М. В. — 56, 303  
 Гото К. Г. — 25, 29  
 Гофмейстер И — 20, 25, 30, 31, 39, 46  
 Грановская Р. М. — 143, 303  
 Греймас А. Ж. (Greimas A. J.) — 213, 214, 303  
 Гулыга А. В. — 88  
 Гумбольдт В. — 9, 21, 24, 41, 43, 44, 46, 48, 57, 86, 136, 161–162, 303  
 Гуссерль Э. — 99, 217, 234, 240, 242, 244, 288, 305  
 Дарвин Ч. — 24, 144  
 Де Мауро Т. — 8, 55, 142, 209, 214, 303, 306  
 Дебольский Н. Г. — 43  
 Декарт Р. — 14, 172, 217, 232, 237  
 Десницкая А. В. — 11, 21, 303  
 Джемс У. (Джеймс) — 171, 173, 175  
 Дильтей В. — 240  
 Диоген — 129  
 Драгун Б. А. — 39  
 Дройзен И. Г. — 25  
 Дунс Скот — 172, 177, 179, 217, 218, 241  
 Дьюи Дж. — 167, 174  
 Дьяконов И. М. — 72, 271  
 Ельмслев Л. — 154, 162, 167, 212–214, 226, 303  
 Занер Х. — 240, 244, 315  
 Иванова Е. П. — 162, 168, 212, 304  
 Ильенков Э. В. — 86, 156  
 Иоанн (еванг.) — 32–33  
 Иткин М. И. — 43, 136  
 Казанский Н. Н. — 271, 307  
 Кайнц Ф. (*Kainz F.*) — 246  
 Кант И. — 21, 24, 49, 59, 93, 96, 103, 107–109, 125, 127–129, 131, 132, 136, 138, 139, 158, 171, 172, 177, 181, 185, 187, 188, 217, 220, 225, 234, 240, 266, 267, 304  
 Карнап Р. — 156, 227  
 Кассирер Э. — 11–13, 24, 28, 271, 304  
 Кацнельсон С. Д. — 11, 14, 123, 162, 222, 280, 281, 304  
 Кирющенко В. В. — 169  
 Козинцев А. Г. — 145, 295, 304  
 Колбановский В. — 278  
 Крейцер Г. Ф. — 79  
 Кристева Ю. — 8, 228, 304  
 Кроче Б. (Stose B.) — 24  
 Кубицкий А. В. — 136  
 Кузьменко Ю. К. — 229  
 Куинси (семья) — 170  
 Кук Д., см. Cook D. J.  
 Курте Ж. (*Courtés J.*) — 213, 303  
 Кьеркегор С. — 240  
 Лакан Ж. — 169  
 Лассон Г. — 43, 46, 89, 97  
 Леви-Брюль Л. — 12, 271  
 Леви-Строс К. — 169, 294  
 Левина М. И. — 32, 97, 144  
 Лейбниц Г. В. — 42, 57–58, 95, 127, 136, 168, 217, 219, 225, 304  
 Лекомцев Ю. К. — 212  
 Ленин В. И. — 45  
 Леонтьев А. А. — 238  
 Леонтьев А. Н. — 12, 23, 35, 40, 71, 79, 83, 150, 156, 157, 271, 304  
 Леренман М. М. — 30, 31



- Лессинг Г. Э. — 30  
 Либрукс Б., см. Liebrucks B.  
 Лифшиц М. — 21, 25, 28  
 Лонгфелло Г. — 170  
 Лосев А. Ф. — 14  
 Лоуэлл Дж. — 170  
 Лурия А. Р. — 13, 34, 35, 71,  
 152, 156, 188, 270, 271, 273,  
 276, 279, 280, 304  
 Мамардашвили М. К. — 13, 304  
 Маргайнеке Ф. — 28, 97, 106,  
 107  
 Маркванд А. — 174  
 Марков Б. В. — 250, 274  
 Марр Н. Я. — 57  
 Мартине А. — 208, 214, 304  
 Матезиус В. — 201  
 Мёллендорф В. — 243  
 Мельвиль Ю. К. — 168, 198, 304  
 Мельников Г. П. — 238  
 Меринг Ф. — 21, 304  
 Меськов В. С. — 15  
 Милль С. — 171, 177  
 Митчел О. Г. — 174, 184  
 Михайлов В. А. — 86, 148, 151,  
 158, 164, 304  
 Михайлов Ал. В. — 88, 106  
 Модестов В. — 25  
 Моисей (библ.) — 88  
 Молчанов В. И. — 217, 305  
 Мурат В. П. — 213  
 Мурильо Б. Э. — 219  
 Навиль А. (Neville A.) — 209  
 Нарумов Б. П. — 8, 237, 292,  
 305  
 Низолий М. — 57  
 Николай Кузанский — 55  
 Ницше Ф. — 301  
 Новалис (Ф. фон Харденберг) —  
 251, 262  
 Нортон Ч. — 170  
 Овчинников Н. Ф. — 12, 270,  
 305  
 Огден Ч. К. — 214  
 Огурцов А. П. — 43  
 Оккам У. — 172, 200, 218  
 Павлов В. М. — 238  
 Павлов И. П. — 76, 78  
 Падучева Е. В. — 153, 305  
 Палмер Э. — 181  
 Пиаже Ж. — 13, 71, 132, 146,  
 148, 156, 271, 275, 277, 279,  
 297, 305  
 Пирс Дж. — 171  
 Пирс Ч. Б. — 170  
 Пирс Ч. С. (Peirce Ch. S.) — 8, 9,  
 24, 63, 78, 96, 141, 156, 160–  
 164, 166–207, 209–228, 276,  
 279, 281, 288, 296, 305, 308,  
 309–310  
 Платон — 9, 14, 137, 151, 193,  
 216, 217, 240, 251, 260–263,  
 300  
 Платонов К. К. — 151  
 Полан Ф., см. Paulhan F.  
 Попов П. С. — 25  
 Попов Ю. Н. — 32, 46  
 Поппер К. (Popper K. R.) — 138,  
 168, 305  
 Проибрам К. — 151  
 Птолеми (династ.) — 47  
 Пятигорский А. М. — 13, 304  
 Радлов Э. Л. — 34  
 Райт Ч. — 173, 177  
 Рамишвили Г. В. — 136  
 Рассел Б. — 170, 227  
 Рид Т. — 169  
 Риккерт К. — 241, 253  
 Ричардс А. А. — 214  
 Розенкранц К. — 30–32, 39  
 Роберт Гроссетест (Robert of  
 Lincoln) — 218  
 Ройс Дж. — 184, 194  
 Росцеллин И. — 218  
 Рубин В. А. — 32

- Рубинштейн С. Л. — 276, 277, 305
- Румор К. Ф. — 115
- Руссо Ж.-Ж. — 42
- Рыклин М. — 305
- Сафрански Р. — 230, 232, 234, 240–243, 247, 252, 253, 287, 288, 300, 302, 306
- Симаков В. И. — 142, 306
- Соболева М. Е. — 9, 11, 12, 22, 289, 299, 306
- Соколова Л. Ю. — 168, 306
- Сократ — 14
- Соломоник А. — 145, 306
- Соссюр Ф. — 8, 9, 10, 55, 63, 79, 140–142, 147, 154, 162, 163, 167, 169, 191, 208–215, 226, 228, 230, 272, 291, 306
- Спенсер Г. — 177
- Спиноза Б. — 23
- Ставцев С. Н. — 240, 253, 306
- Старостин С. А. — 57
- Стеблин-Каменский М. И. — 69
- Степанов Г. В. — 237
- Степанов Ю. С. — 152, 306
- Степанова Л. Г. — 11
- Столлнер Б. Г. — 19, 25, 43, 46, 48, 144
- Стори У. — 170
- Стриндберг А. Ю. — 248
- Стяжкин Н. И. — 168, 306
- Сукачев Б. Н. — 224
- Сухачев В. Ю. — 169
- Сухачев Н. Л. — 8, 10, 12, 14, 20, 21, 23, 27, 55, 69, 78, 91, 141, 147, 154, 209, 212, 214, 225, 231, 237, 239, 271, 281, 306–307
- Тарский А. — 174
- Тедзука — 229
- Тейяр де Шарден Т. — 36
- Тибо П., см. Thibaud P.
- Тодоров Цв. — 8
- Томас Эрфуртский — 241
- Торчинов Е. А. — 239
- Тракль Г. — 251, 260, 264
- Трельч Э. — 237, 307
- Узнадзе Д. Н. — 190, 307
- Уилсон Дж. — 307
- Уотли Р. — 171
- Уэбстер Д. — 170
- Уэлби В. — 169, 170, 173, 175, 178, 180, 181, 185, 193, 198, 206, 218, 309
- Федон — 39
- Федоров Н. А. — 57
- Фихте И. Г. — 89
- Фиш М. Г. см. Fish M. H.
- Фишер К. — 24, 25, 29, 308
- Фома Аквинский — 217
- Фосслер К. — 24
- Фохт Б. А. — 50
- Франкфорт Г. — 161, 308
- Франкфорт Г. А. — 308
- Фреге Г. — 155–157, 164–165, 281, 308
- Фридрих Ж. — 278–279, 308
- Фриз Я. Ф. — 52
- Фруасси Ж. — 171
- Фукидид — 32
- Фумагалли А., см. Fumagalli A.
- Фэй Г. М. — 171
- Хайдеггер М. (Heidegger M.) — 8, 9, 13, 19, 22, 24, 41, 45, 91, 143, 158, 224, 227, 229–260, 262–264, 266–269, 274, 280, 281, 282, 284–290, 292, 298–301, 307–308, 309
- Хайдеггер Ф. — 241
- Херрманн В.-Ф. — 230, 246, 284–286, 308
- Хайзе В. — 245, 308
- Холмс У. — 170
- Цицерон — 90
- Чернышев Б. С. — 25
- Чижов В. П. — 48, 50

- Шампольон Ж.-Ф. — 47  
 Шаумян С. К. — 292, 308  
 Шеллер М. — 299  
 Шеллинг Ф. В. И. — 75, 89, 299  
 Шиллер Ф. — 171, 181  
 Шлегель Ф. — 21, 119, 308  
 Шлейхер А. — 24  
 Шовире К., см. Chauviré С.  
 Шопенгауэр А. — 138  
 Шпет Г. Г. — 23, 34, 39  
 Штиглиц Г. — 25  
 Шухардт Г. — 291, 308  
 Щерба Л. В. — 72, 162, 238, 281  
 Эббот Ф. Э. — 173  
 Эккерман И. П. — 136, 138, 308  
 Эко У. — 167  
 Элькерса Ф. — 244  
 Эмерсон Р. У. — 170  
 Эрдман И. — 58  
 Юнгер Г. Ф. — 54, 55, 139, 308  
 Якобсен Т. — 307  
 Якобсон Р. — 161, 275, 276, 290, 308  
 Якубинский Л. П. — 276, 308  
 Ясперс К. (Jaspers К.) — 240, 242–245, 248, 250, 263, 308  
 Albrecht E., см. Альбрехт Э.  
 Baldwin J. M. — 175  
 Biemel W., см. Бимель В.  
 Brent J. — 166, 308  
 Burgersdyk, см. Бургерсдаик  
 Calvet de Magalhaes Th. — 168, 309  
 Chauviré C. — 167, 202, 204, 210, 309  
 Clarke D. D. — 280, 310  
 Cook D. J. — 20, 22, 23, 25, 30, 31, 306  
 Croce B., см. Кроче Б.  
 Courtés J., см. Курте Ж.  
 Deladalle G. — 168, 308  
 Engel-Tiercelin C. — 168, 172, 309, 310  
 Engler R. — 212, 309  
 Fish M. H. — 181  
 Fumagalli A. — 167, 171–173, 175–177, 179, 181, 182, 184, 185, 192, 194, 196, 197, 199, 204, 219, 309  
 Greimas A. J., см. Греймас А. Ж.  
 Naaparanta L. — 217, 310  
 Hardwick Ch. S. — 171, 310  
 Heidegger M., см. Хайдеггер М.  
 Jaspers K., см. Ясперс К.  
 Kainz F., см. Кайнц Ф.  
 Liebrucks B. — 239, 309  
 Moore E. — 168, 310  
 Murphey M. — 174, 181, 309  
 Naville A., см. Навиль А.  
 Nerlich B. — 280, 310  
 Paulhan F. — 155, 275, 277, 279, 309  
 Peirce Ch. S., см. Пирс Ч. С.  
 Popper K. R., см. Поппер К.  
 Robert of Lincoln, см. Роберт Гроссетест  
 Saner H., см. Занер Х.  
 Tarski A., см. Тарский А.  
 Tezuka, см. Тедзука  
 Thibaud P. — 161, 168, 192, 310  
 Tiercelin C., см. Engel-Tiercelin C.  
 Vossler K., см. Фосслер К.  
 Weizsäcker K.-F., см. Вейцзеккер К.-Ф.  
 Welby V., см. Уэлби В.  
 Whately R., см. Уотли Р.

## С о д е р ж а н и е

Философские идеализации языка (о предмете авторского внимания)	7
---	---

### ЯЗЫК И СИМВОЛ В КОНТЕКСТЕ ЭСТЕТИКИ ГЕГЕЛЯ (К соотношениям смысла, значения и понятия)

Преамбула	18
1. Высказывания о языке	30
1.1. Ранние сочинения (1788—1800)	30
1.2. «Феноменология духа» (1805—1806)	34
1.3. «Философская пропедевтика» (1808—1811)	39
1.4. «Наука логики» (1812—1816)	43
1.5. «Лекции по философии всемирной истории» (1822—1831)	46
1.6. «Энциклопедия философских наук» (1827)	48
1.7. «Лекции по эстетике» (1835)	60
2. Символизация, символ, знак	67
2.1. «Философская пропедевтика»	71
2.2. «Лекции по философии всемирной истории»	71
2.3. «Энциклопедия философских наук»	73
2.4. «Лекции по эстетике»	76
3. Понятие и идея	84
3.1. Ранние сочинения	87
3.2. «Различие философских систем Фихте и Шеллинга» (1801)	88
3.3. «Философская пропедевтика»	89

3.4. «Наука логики»	89
3.5. «Энциклопедия философских наук в кратком очерке» (1817)	97
3.6. «Лекции по философии религии» (1821—1831)	97
3.7. «Лекции о доказательстве бытия бога» (1829)	105
3.8. «Лекции по эстетике»	110
4. Сознание, самосознание, разум, дух,	120
4.1. «Феноменология духа»	121
4.2. «Наука логики»	123
4.3. «Энциклопедия философских наук»	129
4.4. «Лекции по философии религии»	132
4.5. «Лекции о доказательстве бытия бога»	135
4.6. «Лекции по эстетике»	136
Вместо заключения (смысл, значение, понятие)	137

**О СЕМИОТИКЕ Ч. С. ПИРСА  
(Тройственный знак  
в универсуме репрезентаций)**

Введение в сюжет	160
1. О жизни и деятельности Ч. С. Пирса	167
2. Формирование концепции знака	179
2.1. Эго, сознание и объект	181
2.2. Подобие, индекс и символ	182
2.3. Знак, вещь и мысль	183
2.4. Совершенная триада	185
3. Основные понятия семиотики Пирса	190
3.1. Икона	191
3.2. Индекс	193
3.3. Символ	194
3.4. Репрезентамен	196
3.5. Основа репрезентамена	196
3.6. Коррелят	197
3.7. Интерпретант	197
3.8. Знак	199
3.9. Слово	200
3.10. Тема	201

3.11. Рема	201
3.12. Предикат	202
4. Классификация знаков	202
5. Знак в семиотике и в лингвистике	207
Мысли о репрезентации	215

**ОНТИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА  
В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА  
(Над страницами сборника «На пути к языку»)**

Предмет рассмотрения	229
1. Из философской биографии Хайдеггера	240
2. Об авторском языке	245
3. «Апофантическая речь»	251
4. «Молчание»	255
5. «Говорение языка»	259
6. «Дом бытия»	262
7. Психологическое отступление	269
7.1. Структура сигнала	269
7.2. Внутренняя речь	274
8. Онтический статус языка	283
Необходимое послесловие	299
Литература	302
Указатель имен	311