

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»¹²⁴.

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

¹²⁴ 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 духа¹²⁵ 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.

¹²⁵ 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 знанием¹²⁶, 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,

¹²⁶ 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)¹²⁷.

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

¹²⁷ 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)¹²⁸. Недостаток же «метафизики духа» или «души» («как чаще говорили в прежние времена») ¹²⁹, 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).

¹²⁸ 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).

¹²⁹ 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 Диоген¹³⁰, 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

¹³⁰ 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. рефлексивное 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, частного¹³¹ 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)¹³², а также в связи с дефиницией категорий: «Естественному сознанию должно казаться очень странным утверждение, что можно рассматривать *категории* только как принад-

¹³¹ В цит. тексте: «партикулярного».

¹³² 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»¹³³, 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»

¹³³ 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*¹³⁴.

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).

¹³⁴ 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 фраза¹³⁵; 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 Аристотелю¹³⁶, упомянуто Гете не

¹³⁵ 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.

¹³⁶ 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 языка¹³⁷.

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).

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

знающее сознание, как для себя *сущий 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 мысли¹³⁸, 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 несамостоятельное 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 представление¹³⁹ <...> 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

¹³⁸ 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).

¹³⁹ 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 наследуемым¹⁴⁰, 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-

¹⁴⁰ 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 оноματοпоэтической, эстетической, духовной и т. д.» (см.: *Соссюр 1999*: 68–71 и 344–348 — комментарии Т. Де Мауро, прим. 136–138)¹⁴¹. 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)¹⁴². По его убе-

¹⁴¹ 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).

¹⁴² 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 системы¹⁴³. 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 внимание¹⁴⁴. 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).

¹⁴³ «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).

¹⁴⁴ 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* свободе¹⁴⁵.

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

¹⁴⁵ 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 типологически¹⁴⁶. 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 устойчивых проб и ошибок уже усвоенных навыков орудийной

¹⁴⁶ 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 состояние¹⁴⁷. 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 подоплеку «чистого» знака.

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

¹⁴⁷ 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)¹⁴⁸, 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-

¹⁴⁸ 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 опирающийся 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 сопоставима¹⁴⁹. 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

¹⁴⁹ 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*¹⁵⁰, порой усложнены столь же механистическим различием индивидуальной (собственно *субъективной*) и социальной (*интерсубъективной*) составляющих языка, в иной терминологии соответствующих *речевому мышлению* и *речевой деятельности*¹⁵¹. По словам В. А. Михайлова, источником такого заблуждения является смешение действия и его результата, «...связанное с реальным противоречием, с трудностью воспроизведения и сохранения в

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ 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”»¹⁵² (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...»)¹⁵³. Психологи акцентируют аффективный лично-

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

¹⁵³ 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 значению¹⁵⁴; 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*.

¹⁵⁴ 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» (соссюровское «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 означающего¹⁵⁵, то

¹⁵⁵ 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.¹⁵⁶ 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 *присущ* 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-

¹⁵⁶ 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»¹⁵⁷ 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

¹⁵⁷ 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 «празыковых» 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 относительности¹⁵⁸, 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

¹⁵⁸ 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.