

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»²⁴ 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)²⁵, затрагивая вопрос о воспитательном значении классической литературы, Гегель

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

²⁵ 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)²⁶.

Тема подхвачена в сочинении «О некоторых преимуществах, извлекаемых нами из чтения древних греческих и римских писателей» (декабрь 1788)²⁷, 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

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

²⁷ 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)²⁸ 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)²⁹, включают следующую характеристику языка евангелиста Иоанна, «больше всего» говорящего о божественном: «...далекая от духовных отношений иудейская обра-

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

²⁹ 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 детей³⁰: «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 цитатах³¹. Но важнее, что они,

³⁰ 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.

³¹ 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)³². 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 индивидуальности³³, 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).

³² 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).

³³ «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»³⁴ (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»³⁵. 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

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

³⁵ 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 поток³⁶, ко-

³⁶ 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 начала³⁷.

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).

³⁷ 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*³⁸ (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 представление³⁹, 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-

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

³⁹ 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 *мыслением* (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)⁴⁰ 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)⁴¹, 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

⁴⁰ 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).

⁴¹ 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.

созерцание⁴². 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*⁴³, чьей высшей способностью явля-

⁴² 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).

⁴³ 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 возглас⁴⁴, 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).

⁴⁴ 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*⁴⁵. 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)⁴⁶. 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

⁴⁵ Здесь явно в смысле: *не мотивированными* каким-либо чувственным образом.

⁴⁶ 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.)⁴⁷ 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 язык⁴⁸, 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, правильнее сказать, по-

⁴⁷ 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).

⁴⁸ 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 духа⁴⁹ 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

⁴⁹ 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 бытием⁵⁰: «Только тогда, когда знание из непосредственного бытия углубляется *внутрь*⁵¹ (*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 бытия⁵². 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-

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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).

⁵² 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 определении⁵³, 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)⁵⁴ 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

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

⁵⁴ 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.⁵⁵ 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»⁵⁶ (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-

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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») ⁵⁷.

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

«Наука логики» ⁵⁹ содержит лишь эпизодические замечания о языке в его отношении к мысли (всеобщему) и понятию, в которые философия превращает представления ⁶⁰: «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 ⁶¹. Точно так же, когда я говорю “я”, я *имею в*

⁵⁷ 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).

⁵⁸ 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. Гайденок в извл. (1973. Т. 4: 165–170).

⁵⁹ 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.

⁶⁰ «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).

⁶¹ 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 предметности⁶²: «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).

⁶² 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»⁶³ 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»⁶⁴, но только непосредственное ощущение, вы-

⁶³ 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).

⁶⁴ 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)⁶⁵ 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)⁶⁶.

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

⁶⁵ Точнее — коннотацию, связанную с имманентным сознанию речевым мышлением, с формой сознательной рефлексии.

⁶⁶ 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*⁶⁷ интеллигенции *символа*⁶⁸: «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).

⁶⁷ 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).

⁶⁸ 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)⁶⁹.

⁶⁹ 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*⁷⁰ — 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*» (там 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).

⁷⁰ 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»⁷¹.

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, Klagen) <...> 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)⁷². 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)⁷³. И показательно, что, по Гегелю, сами по себе звукопод-

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

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

⁷³ 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)⁷⁴, где по поводу философов, «корпящих над всякими “это-стями” и “этовостями”» сказано: «Можно было бы позволить философом скрывать свои мысли либо с помощью какого-то особого языка

⁷⁴ 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 случайно⁷⁵, и тогда стало изменяться и обозначение, т. е. только связь знаков родового определения или других свойств, долженствующих быть характерными» (Энциклопедия... 1977. 3: 297–298)⁷⁶. 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

⁷⁵ 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).

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

мышления и должен лишь обозначать и чувственно представлять простое представление как таковое⁷⁷. 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*⁷⁸ 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.

⁷⁷ 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).

⁷⁸ 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 упреждает 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 существующей черте 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)⁷⁹.

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).

⁷⁹ 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 выражениях⁸⁰, 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-

⁸⁰ 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 целостности⁸¹ этого *изначального представления*, его неотрелектированности: «В целом мы можем обозначить поэтическое представление как образное, поскольку оно

⁸¹ 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 сформировался⁸² 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-

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