

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

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

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

## 2. СИМВОЛИЗАЦИЯ, СИМВОЛ, ЗНАК

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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