

«ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК»
(РЕКОНСТРУКЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
РАДИКАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ НОВАЦИИ
А. Ф. ЛОСЕВА)*

Оглавление:

**ГЛАВА 1. ИСХОДНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ
И СОПУТСТВУЮЩИЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ФОН**

1. 1. Исходный философский контекст зарождения лосевской новации. § 1. Почему — “реконструкция”? § 2. Феноменология, неокантианство, символизм, имяславие. § 3. Точка схождения: принцип приоритета смысла (смысловых предметностей, смысловых структур и смысловых актов). § 4. Точка расхождения: вопрос о “количестве” уровней смысловой предметности и о толковании их наполнения и соотношения. § 5. Имелись ли основания для противопоставления «статичности» феноменологии — «процессуальности» неокантианства? § 6. Эйдетика и логика. § 7. Спор с Гуссерлем по поводу “описания” и “объяснения”. § 8. Спор с неокантианством по поводу логоса. § 9. Язык на фоне эйдетики и логики. § 10. Модифицирующее выражение — уподобляющая корреляция. § 11. Феноменологическое выражение, его некоррелятивный ‘предмету’ и модифицирующий (непрямой) характер. § 12. Проявления принципа “уподобляющей корреляции” в неокантианстве. § 13. “Апофатизм” эйдетики (обособленность эйдоса, его конечная невыразимость). § 14. “Лестница Гуссерля” (различные этапы модификации априорного смысла в выражающих актах сознания). § 15. Вопрос о статических параллелях между уровнями сознания (эйдетикой, логикой и языком). § 16. Вопрос о синтаксических параллелях между уровнями сознания. § 17. Специально об идее «непрямого смысла» у Гуссерля.

1. 2. Возможные лингвистические аналоги акцентированных ранним Лосевым философских конфликтов и их оценка поздним Лосевым. § 18. Лингвистические аналоги мыслившихся Лосевым конфликтных зон по параметрам статика/динамика и выражение/корреляция. § 19. Противостоящие, по Лосеву, версии в понимании соотношения логики и языка. § 20. Лингвистический неопозитивизм (логический и феноменологический позитивизм в их лосевском понимании). § 21. Пиррова — по Лосеву — победа феноменологии. § 22. Неоправдавшиеся компромиссные ожидания Лосева. § 23. Движение аналитической лингвистики по направлению к статическому срезу чистого смысла. § 24. Движение аналитической лингвистики по направлению к коммуникативности. Спор вокруг интенциональности. § 25. Лосев и структурализм.

ГЛАВА 2. РАДИКАЛЬНАЯ НОВАЦИЯ ЛОСЕВА

2. 1. «Эйдетический язык»: экспликация и реконструкция. § 26. Исходная точка и общая направленность лосевских нововведений. § 27. Введение процессуальности в эйдетический уровень. Концепт априорной синтактики. § 28. Априорная синтактика и ее не прямые соотношения с процессуальностью формальной логики. § 29. Априорная синтактика и ее

непрямые соотношения с диалектикой. § 30. «Трудные вопросы» о природе синтаксических закономерностей в диалектике. § 31. Стоявшая перед Лосевым проблема и структурализм. § 32. Экспансия языковой идеи. § 33. Трансформация феноменологического выражения в интерпретацию и коммуникацию. § 34. Радикальная новация эйдетики. Концепт эйдетического языка. § 35. Эйдетический язык, 'описание' и 'объяснение'. § 36. Общая дислокация концепта «эйдетического языка» в феноменологическом и лингвистическом пространстве.

2. 2. «Эйдетический язык»: сопоставления и интерпретация. § 37. Эйдетический язык Лосева и априорная грамматика Гуссерля. § 38. Эйдетический язык Лосева и «трансцендентальный язык» Э. Финка. § 39. Эйдетический язык Лосева и теории двух языков. § 40. Концепт эйдетического языка и имяславский тезис. Синтез символизма и апофатизма. § 41. Эйдетический язык Лосева и возвышение статуса языка в феноменологии после Гуссерля (Хайдеггер, Мерло-Понти). § 42. Лосев и Деррида. § 43. Лосев и Делез. § 44. Неопозитивистские мотивы в постгуссерлевой феноменологии. § 45. Смыслы и факты. § 46. Эйдетический смысл и ступени его модификации в «материи» естественного языка. § 47. Лосевский «логос телесности», смысл и естественный язык. § 48. Лосев, позитивизм и аналитический принцип корреляции. § 49. Аналитика и непрямые смыслы.

2. 3. Возможные перспективы концепта «эйдетический язык» для феноменологических и аналитических версий естественного языка. § 50. Лосевское понимание феноменологии естественного языка. § 51. Лосевская оппозиция «непрямоты» речи на естественном языке и «прямоты» эйдетического высказывания. § 52. Оппозиция «прямоты» эйдетических высказываний и «некоррелятивности» эйдосов. § 53. Лосевский принцип «непрямоты» и феноменология непрямого говорения. § 54. Принцип «непрямоты» речи в поле аналитической лингвистики. § 55. Не универсализм, а логико-формальная «свобода» синтаксического субъекта от референта. § 56. Принцип «непрямоты» и предикат, тендирующий к субъекту. § 57. Лосевский принцип «непрямоты» в поле феноменологической лингвистики. § 58. Лосевский принцип «непрямоты» в поле логики. § 59. Эйдетика, логика и коммуникация. § 60. Априорная коммуникативность в логике? § 61. Непрямая природа коммуникативного импульса. § 62. Операциональный прием объективации (овеществления) смысла. § 63. Коммуникативный постулат Лосева и идея предмета речи как свернутой точки говорения. § 64. Коммуникативность и пропозиция. § 65. Постулат о коммуникативно-непрямой природе смысла. § 66. Логика как синтаксис. § 67. Взаимоотношение логики и диалектики как разных разделов синтаксиса эйдетического языка на фоне тезиса о принципиальной «непрямоте» смысла. § 68. Гордиев узел из «прямоты» эйдетического и «непрямоты» естественного языков. § 69. Миф как коммуникативный импульс эйдетического синтаксиса. «Эйдетическая трансперсональная эгология». § 70. Лосев и Флоренский. § 71. Лосевская новация и феноменологическая тема аттенциональных и интенциональных сдвигов.

** Статья написана при поддержке РГНФ.*

И СОПУТСТВУЮЩИЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ФОН

1. 1. ИСХОДНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ ЗАРОЖДЕНИЯ ЛОСЕВСКОЙ НОВАЦИИ.

§ 1. Почему — “реконструкция”? Основные идеи лосевской философии языка сложились в 20-е гг. и оставались, как здесь предполагается, в своих основных очертаниях неизменными вплоть до последних работ¹. В наиболее концентрированном виде они отражены в книге “Философия имени”, замысел которой состоял в попытке радикального переструктурирования общего концептуального пространства тогдашнего научно-философского и гуманитарного мышления. Понятно, что масштабность замысла вступила в конфликт с небольшим объемом “Философии имени”: многое из не только деталей этого замысла, но и его несущих концептуальных конструкций осталось не поддающимся изнутри самого этого текста адекватной реконструкции и интерпретации. С течением времени, конечно, общий смысл лосевского замысла “Философии имени” и его конечная цель стали проявляться более отчетливо благодаря, с одной стороны, другим развивающим и раскрывающим этот замысел текстам самого Лосева — как более поздних периодов, так и ранним, включая те их них, которые стали известны в результате архивных разысканий лишь в последнее время, с другой стороны, благодаря постепенному прояснению особенностей лосевской философии языка на фоне содержательных разногласий лингвистических дискуссий последующих десятилетий. Вместе с тем говорить о полной ясности пока не приходится, тем более что различные терминологические и контекстуально-исторические содержательные наслоения создают дополнительные трудности восприятия собственно содержательного наполнения лосевских лингвофилософских текстов.

Тем не менее мы попытаемся реконструировать радикальное феноменологическое ядро лосевской философии языка, общее, как здесь предполагается, для большинства его работ. Обилие лосевских текстов по языку, писавшихся с начала 20-х по конец 80-х гг., работает в этом отношении против читателя: дело не только в текущих изменениях терминологического состава и стиля лосевского дискурса, но и в том, что подавляющая часть его исследований фактически написана в качестве разделов или авторских примечаний к некой большой единой книге, ее же — условно — Введение и общеконцептуальная часть остаются читателю, часто знакомому лишь с отдельными книгами, неизвестными. Ситуация усугубляется и тем, что

¹ Список сокращений наиболее часто цитируемых источников: *ФИ* — Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990; *ВИ* — Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993; *АКСН* — Античный космос и современная наука (там же); *ЗСМ* — Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982; *ЯС* — Лосев А. Ф. Языковая структура. М., 1983; *ТМЯ* — А. Ф. Лосев. В поисках построения общего языкознания как диалектической системы // Сб. Теория и методология языкознания. М., 1989; *ОАСМ* — Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993; *ДХФ* — Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. *ИАЭ* — История античной эстетики (в 8-ми томах). Из литературы о лосевской философии языка близки к обсуждаемым здесь темам работы: Haardt A. Husserl in Russland. München, 1992 (один из разделов монографии посвящен Лосеву) и Шаумян С. Диалектические идеи А. Ф. Лосева в лингвистике // Образ мира — структура и целое. М., 1999.

концептуальная сторона так и не была по разным причинам прописана Лосевым полностью и в деталях, отчего, как мы прекрасно осознаем, любая попытка обрисовать контуры и реконструировать концептуальное ядро лосевской философии языка — вещь рискованная, уже хотя бы потому, что сама постановка такой цели предполагает одновременно и упрощение, и заострение формулировок, а в применении к Лосеву концентрированная радикализация его идей может привести либо к невольному проведению слушателей «мимо» смысла, либо к эпатажу. Однако в случае удачной заостренной обрисовки радикального ядра лосевской философии языка может действительно “представить” Лосева, послужить его узнаваемой и уникальной визитной карточкой в области феноменологии языка и философии в целом.

§ 2. Феноменология, неокантианство, символизм, имяславие. С концептуально-терминологической точки зрения, то смысловое пространство, на фоне которого Лосев выстраивал свою языковую концепцию в конце 1910-х — 1920-х гг., можно зафиксировать как образованное концептуальным полемическим скрещением феноменологии и неокантианства. Имеются в виду прежде всего схождения и расхождения между Гуссерлем (девятисотых и десятых гг. XX в.) и марбуржцами (чаще всего Лосев упоминает Наторпа, Когена и Кассирера), но одновременно и расхождения Гуссерля с Кантом. Не те противоборства, которые стояли тогда в центре всеобщего внимания (напр., феноменологии и психологизма, трансцендентализма и философии жизни), а именно это острое и содержательно насыщенное смысловое скрещение в рамках общего для обеих сторон трансцендентального смыслового поля оценивалось Лосевым как основная интрига и сюжетообразующая сила тогдашнего философского мышления². С другой стороны, концептуальный спор между этими направлениями воспринимался, конечно, Лосевым не как нечто принципиально новое в истории философии, а как очередное историческое обострение борьбы платонизма и аристотелизма, обогащенное кантовской и посткантовской философией; в этом смысле все нижесказанное о лосевском понимании и разрешении спорных проблем между феноменологией и неокантианством имеет опосредованное отношение и к особому лосевскому толкованию проблемы взаимоотношения платонизма и аристотелизма.

Разумеется, лосевская интерпретация феноменологии и неокантианства — сугубо авторская; и конечно, она существенно отличается от сложившихся на сегодня представлений и оценок. Для нас здесь, однако, будет важно не сопоставление лосевской и других интерпретаций этих направлений в поисках скорее всего не имеющегося решения того, какая из них наиболее адекватна, а по возможности как можно более точное по внутреннему смыслу восстановление именно лосевского понимания того интеллектуального раскола в гуманитарном мышлении, выражение которого он видел в противостоянии феноменологии и неокантианства. Расценивая этот раскол как сжатую пружину дальнейшего движения гуманитарного мышления в правильном, с его точки зрения, направлении³, Лосев и предлагаемую им от себя лингвистическую концепцию исходно локализовал в этом же концептуальном поле.

“Локализовал”, но не ограничивал. Для реконструкции лосевской теории двух осей мало: Лосев дополнял эту исходную двухосевую схему третьей, концептуально схожей, по лосевской оценке, осью — осью *символизма* (понятно, что вместе с символизмом в лосевской концепции окрепла тема

² Аналогично по замыслу построена работа Рикера 50-х гг. «Кант и Гуссерль».

³ Ср. в МФЯ, 9 — о связанности сюжета философской «борьбы вокруг «слова» с оживлением реализма в феноменологии и концептуализма в неокантианстве.

непрямого говорения, имманентно содержащаяся, с его точки зрения, в трансцендентальной философии⁴). Символизм Лосев брал в том виде, в каком он сформировался в версии Вяч. Иванова, но, конечно, и здесь не обошлось без авторских модификаций. В частности, символизм необходимо было, по мысли Лосева, довести до “лингвофилософского” конца, и таким конечным пунктом было для Лосева *имяславие*, составившее, как известно, радикальный фермент лосевской философии языка. В случае ее правильного и корректного введения в пространство философского и гуманитарного мышления символически-имяславская идея должна была, по-видимому, привести, согласно лосевскому замыслу, к многообещающей для философской лингвистики трансформации этого пространства. Выбор Лосева пал на феноменологию и неокантианство в том числе и потому, что именно они оценивались как создающие потенциально благоприятную почву (или недостававшие ранее “компонующие узлы”) для искомой Лосевым возможности интеллектуально корректно привить к дереву философского и гуманитарного мышления символически-имяславскую «ветвь». Без символической составляющей феноменология и неокантианство в конечном итоге в области языка, по Лосеву, бессильны, но (и это следует подчеркнуть особо) и символизм без неокантианства и феноменологии — тоже.

§ 3. Точка схождения: принцип приоритета смысла (смысловых предметностей, смысловых структур и смысловых актов). Потенциальное и адекватное “место встречи” феноменологии и неокантианства с символизмом и имяславием Лосев видел в общей исходной концептуальной установке этих направлений на “чистый” смысл: *“Сами гуссерлианцы (но не Гуссерль) склонны интерпретировать свою позицию как совершенно противоположную неокантианской. Это, однако, неверно. При всем коренном расхождении обоих методов между ними существует столь огромное сходство, что целесообразно начать как раз с упоминания их сходных сторон. ...когено-наторповское и гуссерлианское отношение к философии сводится к исследованию чистых смысловых структур, в противоположность учениям о вещах и реальном бытии... Обе школы исходят из резкого противопоставления ‘факта’ и ‘смысла’, причем ‘факты’ условно отвергаются, и внимание философов сосредоточивается на чисто смысловой стихии”* (ВИ, 865-866)⁵. Разделял — с определенными оговорками — эту исходную установку и сам Лосев. Можно сравнить формулировки: у Гуссерля: объективное «берется нами модифицированно, под именем „смысл”» («Идеи 1»⁶, § 93); у Лосева: *“Что можно оперировать с бытием, превращая его в смысл, — в этом ничего удивительного нет. Можно сказать даже наоборот: иначе и быть не может. И даже больше того. Всякая наука и всякий научный метод таков...”* (ВИ, 869).

⁴ Ср. аналогичную по содержательному наполнению, но иную по вектору оценку трансцендентализма как основанного на концептуальном метафоризме в: Анкерсмит Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003

⁵ Ср. схожую оценку П. Рикера: «... для феноменологии, которая претендует на то, чтобы быть наукой о феноменах, отвоєванных дисциплиной духа у полагания частных способов бытия, не существует ничего кроме смысла, данного в сознании» // Рикер П. Кант и Гуссерль. С. 164 (перевод статьи: Ricoeur P. Kant et Husserl выполнен В. А. Суровцевым по изданию: Kantstudien, XLVI, September, 1954).

⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. М., 1999. В дальнейшем — «Идеи 1».

Фиксация исходной установки Лосева на смысл (на *чистые смысловые структуры*) принципиальна⁷. То, что здание лосевской философии языка возводилось на “плато” чистого смысла, оказывается, с предлагаемой здесь точки зрения, ее столь же фундаментальной, сколь и противоречащей распространенным представлениям квалификацией. С этого плато просматриваются, конечно, и метафизическое “небо” первосущности, и равнинная вещественная “земля” фактов, и ведущие к привычному объектно-лингвистическому пониманию языка отроги: к семантическим, грамматическим, синтаксическим формам естественного языка, и далее — к его звуковой плоти, стилистике, риторике и т. д., вплоть до чувственных символов второго и третьего порядка и до чувственно воспринимаемых “вещей”. Однако в определяющем начале своей философии языка Лосев располагал чистый смысл: “*Существует только смысл, и больше ничего...*” (ФИ, 73).

Фиксация исходной установки Лосева на смысл лишает, как представляется, силы все ассоциации позитивистского или пантеистического толка, которые, казалось бы, естественно возникают в связи с имяславским тезисом, отстаиваемым и Лосевым, о некоем, возможно, странно, на первый взгляд, смотрящемся тождестве предмета (сущности) и его имени (как наивный позитивизм имяславие расценивалось с самого момента его становления). Специально о лосевской интерпретации имяславского тезиса будет говориться в Главе 2, здесь же коснемся лишь понятия ‘предмет’ (сущность). Имяславие Лосев также толковал в рамках принципа приоритета смысла; его понятие “предмета” или, как в ФИ, “предметной сущности” не совпадает с вещами чувственного мира, как бы ни понимался им этот мир и его взаимоотношения с сознанием. Лосевский *предмет* имени — это не внеположная сознанию внесмысловая субстанция, а имманентный сознанию *смысл* — т. е., с небольшими корректировками, не что иное, как классическая феноменологическая «смысловая предметность» Гуссерля. Так, понятие “предметной сущности” употребляется в ФИ в качестве прямого синонима к понятию смысла: “*смысл или предметная сущность...*”, “*в смысле имени, или в его предметной сущности...*” — ФИ, 75). В имяславии, таким образом, речь должна идти, по Лосеву, о феноменологической «смысловой предметности».

В этом не было к тому времени для знакомых с феноменологией и неокантианством ничего неожиданного, напротив: не только Гуссерль, но и неокантианцы, с которыми Лосев солидаризовался в признании принципа приоритета смысла, также понимали под “предметностью” именно “смысловую

⁷ Аналогично — и тоже в близком к феноменологии русле — мыслил и Вяч. Иванов: «*С первых шагов моих долгих странствий проявилась существенная черта моей внутренней жизни: среду, меня окружающую, даже самую обычную, я способен был видеть реально, т. е. в связи с реальностью Идеи, не иначе как извне и на некотором расстоянии от круга непосредственных впечатлений, которые своей насильственно вторгающейся суетой оттесняют, приводя ее в состояние инерции, ту отрешенную прозрачную сферу, где в нас образуются синтетические узрения, интегральные понимания, которые (они одни) показывают нам подлинную сущность вещей, ранее нами наблюдаемых лишь в их аспекте случайном и преходящем: впрочем, многим умозрительно мыслящим знаком такой опыт, и только смерть в свой час озабочится удостоверить его истинную ценность. И вот: переход от относительной слепоты эмпирического состояния к относительному ясновидению трансцендентного созерцания ощущался мною особенно остро...*» (Вяч. Иванов. Письмо к д-ру Боссу — III, 42 и далее).

предметность”, будь то априорно данная предметность или конституированная смысловая предметность «Идей...» (ноэма), или те смысловые модификации предметности, которые формируются в выражающих актах и слоях сознания из феноменологически усматриваемого априорно данного смысла, или те статичные смысловые образования (категории, понятия, имена и т. д.), которые порождаются, согласно неокантианству, в результате процессуальных операций мышления. Лосев говорил об “*умопостигаемой*” предметности, о *понятой* вещи, о вещи в аспекте ее уразуменной *явленности* — все это очевидные феноменологические мотивы, включая совместное действие гуссерлева тезиса «назад – к самим вещам» и принципа редукции. Так что исторически и фактически имяславие у Лосева фундировано, скорее всего, именно феноменологией; в интеллектуальной разработке имяславие частично экипировано неокантианством, телеологически же оно заострено символизмом. Сам Лосев напрашивающихся параллелей, иллюстрирующих концептуально-структурное сходство имяславия с феноменологией и неокантианством (в отличие от связи с символизмом), не проводил — видимо, потому, что эта общность казалась ему для всех знакомых с феноменологией и неокантианством самоочевидной⁸.

При всем, однако, генетическом сходстве лосевская философия имени существенно отлична от гуссерлевой феноменологии.

⁸ В качестве иллюстрации этого фундаментального сходства приведем одно из положений «Идей 1», показательно схожих в значимых пунктах с лосевским толкованием имяславского тезиса («имя есть сама вещь, но вещь не есть ни ее имя, ни имя вообще») через аналогичное соотношение сущности и энергии: энергия принадлежит самой сущности, но сущность не есть ни ее энергия, ни сумма ее энергий, ни энергия вообще. У Гуссерля в приводимой ниже цитате аналог сущности — «ядро», «носитель предикатов», аналог энергии — предикаты: «...*предикаты – это предикаты „чего-то“, и такое „что-то“ тоже принадлежит — и, очевидно, неотделимо от такового — к рассматриваемому ядру... Вот точка схождения, или „носитель“, предикатов, но никоим образом не единство таковых... Такую точку необходимо непременно отличать от последних, но только не ставя ее рядом с ними и не отделяя ее от них, подобно тому как и сами они суть ее предикаты, невысказанные без нее и все же отделяемые от нее*» (§ 131). Критика имяславия в его концептуальном ядре – в понятии смысловой предметности — воспринималась Лосевым начала 20-х годов аналогично критике феноменологии с позиций позитивизма и психологизма. На фоне феноменологической картины многовекторно опосредованной сопряженности ноэматического состава интенциональных актов со смысловой предметностью сознания идея, имеющая широкое хождение у изначальных и сегодняшних оппонентов имяславия в качестве «безотказно» действующего контраргумента, о том, что в имяславской формуле “имя есть вещь” под “вещами” якобы имеются в виду сами предметы чувственного мира, воспринималась, соответственно, теоретиками имяславия как лингвистический “бред” (С. Н. Булгаков) позитивизма.

В «Философии имени» Лосев строил феноменологию языка, ядро которой составляло имяславие, в почти полной редукции от религии — в соответствии с тем принципом, что специфика философии как науки в том и состоит, что она должна быть занята именно смыслами — смыслами “*вне всякой метафизики и вероучения*” (возможна феноменология как обоснование и метод какого-либо религиозного течения, но “*возможна феноменология вне какого бы то ни было религиозного опыта, как у Гуссерля*”, “*такова же и диалектика*”; «идея» как таковая может рассматриваться — “*вне всякой метафизики и вероучения*” — ДХФ, 206).

§ 4. Точка расхождения: вопрос о “количестве” уровней смысловой предметности и о толковании их наполнения и соотношения. После начальной и пока абстрактной “точки схождения” Лосева с феноменологией и неокантианством в общем признании принципа приоритета смысловых предметностей, смысловых актов и структур начинается сложный рисунок их принципиально расходящихся взаимоотношений. Оценивая ситуацию в общем плане, можно сказать, что Лосев локализовал свою позицию «посередине» между односторонними, с его точки зрения, постулатами этих направлений. Если сфокусировать все разновременные лосевские описания противостояния феноменологии и неокантианства, то можно выделить — несколько увеличивая масштаб и упрощая тему для резкости и отчетливости восприятия — основной параметр этого противостояния: *различие в понимании количества “уровней” чистого предметного смысла и в толковании их наполнения и соотношения*. В качестве обратной стороны этого различия Лосев акцентировал проблему сложного соотношения *описания и объяснения* сферы смысла.

Речь не может, конечно, вестись обо всех уровнях смысла, выделявшихся в феноменологии и неокантианстве, в том числе — и у Лосева, тексты которого отличаются мельчайшими дифференциациям (в “Философии имени”, например, выделяется более шестидесяти смысловых моментов слова). Речь пойдет о фундаментальном для нашей темы инвариантном наборе этих уровней — о трех главных “персонажах” лосевского спора-согласия с феноменологией и неокантианством: об *эйдетическом уровне* (подробнее о термине ‘эйдетика’ см. ниже), *логике* и *естественном языке*. Здесь не назван *ноэмати́ческий* уровень — не потому, что он для Лосева не значим, а потому, что именно за ноэматику ведется, с его точки зрения, тяжба между логикой и языком, так что она будет постоянной «участницей» описываемого ниже лосевского понимания ситуации.

Если сразу зафиксировать интересующую нас здесь конечную арифметику, то она проста: Гуссерль, по Лосеву, выделял в чистых смысловых структурах сознания все три этих уровня, неокантианство — только два: логику и язык⁹. Сразу же зафиксируем, что Лосев принимал здесь точку зрения Гуссерля, необычайно высоко ее оценивая: слова из лосевского дневника за май 1914 г. (“*произошло, кажется, откровение через Гуссерля*”¹⁰) относятся скорее всего именно к обоснованию Гуссерлем эйдетического уровня. Эйдетика — центр лосевской феноменологии языка, ее одновременно исток и цель.

Под эйдетикой Гуссерля здесь и далее имеется в виду в соответствии с гуссерлевой терминологией в «Идеях 1» (см., в частности, §§ 5, 9) уровень непосредственно созерцаемых идеальных смыслов, «видов», идей, сущностей, общих «истинных предметов» как идеальных общезначимых смыслов¹¹.

⁹ Здесь мы пока отвлекаемся от неокантианского Первоначала и его соотношения с эйдетикой, логикой и языком.

¹⁰ Лосев Алексей. “Я сослан в XX век”. М., 2002. С. 430.

¹¹ См. также об «истинных предметах» в «Логических исследованиях», где, определив значения как класс понятий в смысле «общих предметов», Гуссерль продолжает: «...тот, кто привык под бытием понимать только «реальное» бытие, под предметами — только реальные предметы, тому речь об общих предметах и их бытии покажется в основе своей ложной; напротив, не найдет здесь никакого препятствия тот, кто поймет эту речь как указание на общезначимость определенных суждений, а именно таких, в которых судят о числах, положениях, геометрических структурах, и кто себя спросит, не следует ли здесь, как и обычно, приписать очевидным образом тому, о чем здесь судят, как корреляту общезначимости суждения, имя «истинно существующий»

Выбрав то из гуссерлевых наименований «единиц» этого уровня, которое активно использовал Лосев, мы далее будем в местах, не требующих более подробной дифференциации априорно-идеальных смысловых предметностей, называть все их разновидности «*эйдосами*».

Разделяя саму идею эйдетического уровня, Лосев, однако, оспаривал у Гуссерля объем его толкования: наряду с тем, что относил к эйдетическому уровню Гуссерль, Лосев присовокупил к нему дополнительные смысловые аспекты, о чем и будет подробно говориться ниже, поскольку именно с этим обстоятельством непосредственно связана радикальная лосевская новация. Наличие при исходном согласии в общей концептуальной идее серьезных пунктов спора с Гуссерлем (в которых Лосев солидаризовался в том числе и с неокантианством, тоже не соглашаясь с последним полностью) ведет к тому, что интерпретация лосевской темы о разном количестве признаваемых этими направлениями уровней чистого смысла не может быть построена в линейно развивающемся логическом ключе; она требует многоходового «челночно-возвратного» рассмотрения.

Исходная точка лосевского толкования сути разногласий между феноменологией и неокантианством по поводу «количества уровней» фиксировалась им следующим образом: равно исходя из принципа приоритета чистого сознания, эти направления по методам рассмотрения смысла, а следовательно и по выводам, противоположны. Лосев точно закреплял эту противоположность в абстрактно звучащем противопоставлении: интеллектуальный импульс феноменологии Гуссерля, предопределивший его понимание строения априорной смысловой сферы, определялся Лосевым как *статичный*, неокантианства — как *динамичный*. Самим Лосевым эти антиномичные послышки (статика и динамика) в понимании чистого смысла оценивались — в случае, если одна из них берется в изоляции от другой или в качестве доминирующей, — как односторонние.

Обоснование положения об односторонности интеллектуальных импульсов феноменологии и неокантианства велось Лосевым через их взаимное поэлементное сопоставление (недостатки статики иллюстрировались преимуществами динамики и наоборот): метод Канта и неокантианцев можно понимать как ограниченный *«сферой смыслового становления смысла (или понятия, числа)»*. Из него выпадает смысловая ставшесть, или наглядный рисунок и структура смысла, как, наоборот, из чисто феноменологического метода в духе Гуссерля выпадает всякое становление, всякий регулятивизм и функционализм при постоянном внимании как раз к статическим смысловым структурам и рисункам. *Трансцендентальный метод Канта динамичен, феноменология Гуссерля — статична*» (ДХФ, 171-172).

§ 5. Имелись ли основания для противопоставления «статичности» феноменологии — «процессуальности» неокантианства? Были ли причины для такой лосевской оценки гуссерлевой феноменологии, сказать со всей определенностью трудно, несмотря даже на то, что упрек в статическом платонизме — один из наиболее частых в оценке гуссерлевой концепции,

предмет». В самом деле при логическом рассмотрении семь правильных тел суть семь предметов, точно так же как семь мудрецов; положение о параллелограмме сил есть в равной степени предмет, как и город Париж». Логические исследования. Т. 2. // Гуссерль Э. Собр. соч. Том III (1). М., 2001. С. 101. В дальнейшем — ЛИ.

вплоть до последнего времени¹². Сам Гуссерль отвергал этот упрек — как если и отражающий его позицию, то только на самых ранних этапах, и уж никак не в «Идеях...»¹³, которые по времени публикации уже учитывались Лосевым начала 20-х гг. Так что данное точечное лосевское обозначение противостояния невозможно понимать буквально, потому что это сразу же столкнет его “лоб в лоб” с тем очевидным обстоятельством, признаваемым в том числе и многими критиковавшими и критикующими феноменологию за статичность, что сначала латентно, а с 10-х гг. эксплицитно Гуссерль акцентировал внимание не на статичной данности (пред-данности), а на трансцендентальном генезисе (что и отразилось в придании особой значимости *ноэматическому* составу), на сознании как потоке, на *актах* сознания (*ноэсах*), конституирующих ноэмы (генетический аспект), то есть на *динамических* составляющих чистого сознания, включая и его временное измерение. Именно эта генетически-динамическая сторона часто расценивается как специфика и главная философская заслуга гуссерлева подхода.

Поскольку «Идеи 1» хорошо были Лосеву известны, следует, видимо, предполагать, что смысл лосевской критики был иным. Во всяком случае, упрекая Гуссерля за статичность, Лосев никак не мог мыслить эту статичность *платонической*, поскольку в лосевском толковании Платон не только не был сторонником статики идей, но, напротив, был основателем концепции их динамической генетической взаимосвязи: «*Диалектика “Софиста” и “Парменида” показывает, как органически один эйдос рождает другой и как это живое единство требуется самой мыслью... Он (Платон — Л. Г.) показал, что и мыслить иначе нельзя. В этом... его... единственная философская заслуга*» (ОАСМ, 237; подробнее имеющиеся отличия лосевской критики Гуссерля за статичность от других вариантов аналогичных критик будут описаны ниже по ходу рассмотрения темы).

Так что, хотя при работе над ФИ учитывался по историко-временным причинам только Гуссерль периода до — включительно — «Идей 1», Лосев не мог упустить из виду динамическую составляющую гуссерлианства, он, несомненно, учитывал гуссерлианский генезис но не в обсуждаемой оценке

¹² См., напр., о превращении Гуссерлем математических объектов в платоновскую идею в: Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004. С. 161.

¹³ См. в письме Гуссерля П. Наторпу от 29. 6. 1918: «...уже более чем десятилетие минуло с той поры, как я преодолел ступень статического платонизма и выдвинул в качестве главной темы феноменологии идею трансцендентального генезиса» (цит. по: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 671). Судя по датировке письма, Гуссерль имел в виду, что «преодоление» статичности свершилось уже к моменту «Идей...». Вместе с тем Ж. Деррида, интерпретируя историю развития гуссерлианских идей в их сужающемся суггестивном вращении вокруг понятий структура и генезис, иначе оценивал эту книгу: «...по своему замыслу первый этап феноменологического описания и «конститутивных анализов» (этап, наиболее разработанный след которого составляют «*Ideen I*») является решительно статичным и структурным» (Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 259). «Недоработка» Гуссерля видится так: «Но и после того, как было открыто генетическое измерение феноменологии, генезис еще не стал историей. С переходом от статического конституирования к генетическому, заявленным в *Идеях I* и завершенным между 1915 и 1920 гг., Гуссерль еще не подключил феноменологическое описание к трактовке проблем историчности». (Деррида Ж. Предисловие к: Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996; материал из интернета).

феноменологии как «статической», а в других контекстах: там, где речь непосредственно идет об актах сознания (о связи ноэтики и ноэматике). В процитированном же символически кратком обозначении оппозиции, относящем феноменологию к статическому полюсу, речь идет у Лосева не о динамичной природе самого сознания, не о структуре и механизмах сознания и о его актах, конституирующих ноэмы, не о логике и естественном языке, а о понимании природы и статуса идеальных смысловых предметностей, или «истинных предметов» — эйдосов, и, соответственно, исключительно об *эйдетическом* уровне чистого смысла, который мыслится в феноменологии как априорно самоданный в определенных способах *своей* как-данности и — в качестве такового — как не зависящий от актов сознания, в том числе логических и языковых (хотя он и может пониматься как достигаемый за счет определенной последовательности актов сознания). Если ноэмы конституируются сознанием, то эйдосы преднаходятся.

Лосева в вопросе о статике интересовала, по-видимому, именно эйдетика (см. выше о Платоне, обосновавшем, с точки зрения Лосева, самодвижение эйдосов), так что скорее всего именно понимание Гуссерлем природы смысловых предметностей на эйдетическом уровне, обновленное и обогащенное обоснование которого расценивалось Лосевым в качестве главной философской заслуги Гуссерля, и считалось односторонне «статичным».

Какие можно увидеть основания для этого? Вот характерное описание Гуссерлем эйдетического уровня (применительно к геометрическим фигурам): *«...геометрическое существование не психично, это ведь не существование частного в частной сфере сознания; это существование объективно сущего для 'каждого' (для действительного или возможного геометра или понимающего геометрию). Да и от самого своего учреждения оно обладает во всех своих особенных формах своеобразным, сверхвременным — в чем мы уверены для всех людей, прежде всего для действительных и возможных математиков всех народов и времен — доступным бытием. И любые кем бы то ни было на основе этих форм произведенные новые формы тут же принимают такую же объективность. Это, заметим, объективность "идеальная"... Чувственные выражения, как и все телесные процессы или все, что воплощено в телах, имеют в мире пространственно-временную индивидуацию; но не такова сама духовная форма, которая и называется "идеальной предметностью"»¹⁴.*

В феноменологии последнего времени эйдетика Гуссерля в большинстве случаев оспаривается — с тех или иных позиций¹⁵, т. е. оспаривается уровень, на котором считаются априорно самоданными «идеальные предметности», «идеи», «сущности», «эйдосы» и качественные свойства наполнителей которого понимаются как *внепространственные* и *вневременные* и как не зависящие от актов сознания — будь то спонтанные, организованно-целенаправленные или рефлексивные акты (логические, языковые, аксиологические и др.) В мягких вариантах эйдетика отодвигается при интерпретации Гуссерля на второй план в пользу первостепенности рассмотрения им динамических аспектов и актов сознания — поскольку, напр., считается, что в рамках гуссерлева подхода статус самоданной и очевидной «истины» может быть

¹⁴ Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996. С. 215 - 216.

¹⁵ Подборку критических аргументов, в том числе Мерло-Понти и Деррида, см. в: Ямпольский М. О проекте В. Комара и А. Меламида "Символы Большого Взрыва". (Символ и Начало. Художественный журнал. N 54. Материал из интернета).

объяснен только через “ссылки на акт сознания”,¹⁶ в котором эйдос самодается.

Взаимоотношения между, с одной стороны, априорно самоданным и, с другой, актами созерцающего восприятия, выражения, представления, мышления и т. д. этого “самоданного”, действительно, находятся в проблемном центре внимания Гуссерля (как окажутся они в центре внимания и Лосева). Но сама возможность и смысловая направленность такой постановки вопроса фундированы у Гуссерля признанием эйдетического уровня, которое, и по Лосеву, первостепенно по отношению к толкованию актов сознания, поскольку первое придает специфику второму, а не наоборот. Смысл критической позиции Лосева, таким образом, иной, нежели в современной феноменологии: он не отрицал и не игнорировал гуссерлеву эйдетику, как это делается в большинстве современных версий неофеноменологии, а признавая, предлагал ее *расширенное* понимание. Сознание может рассматривать те или иные (или все) свои акты как не направленные на созерцание этого уровня или как независимые от него, тем не менее этот уровень, согласно Гуссерлю (и разделяющему этот тезис Лосеву), в этих актах так или иначе “участвует”: “Слепота к идеям — нечто вроде душевной слепоты: вследствие предубеждения люди уже не способны доставлять в поле своих суждений то, чем они обладают в поле созерцания. На деле же все и, так сказать, беспрерывно видят “идеи” и “сущности”, оперируют ими в своем мышлении, осуществляют суждения относительно сущностей, — только что в своей теоретико-познавательной “позиции” отрекаются от них. Очевидные данности терпеливы, — пусть теории прокатываются над ними, они остаются тем, что они суть.” («Идеи 1», § 23 «Упрек в Платоновом реализме»).

Предмет лосевского спора с Гуссерлем, в отличие от других оспаривавших эйдетику концепций, таким образом, не в самой идее эйдетики, которую он признавал, а в другом: в *только* статическом понимании “элементов” этого уровня. На эйдетическом уровне Гуссерль “располагал” последние субстраты и предметности, которые определялись им как могущие быть “простыми” (односоставными) или комплексными (комплексная многосоставность, заметим, не противоречит, как, скажем, и структура, принципу статичности), но, действительно, как не имеющие *синтактичности*, т. е. — в интерпретации Лосева — как не имеющие собственных динамических, сцепляющихся и\или распадающихся, последовательностей и форм сочленения/расчленения, как не имеющие своей внутренней и конкретно определенной априорной смысловой валентности, нацеленности на вступление в такую смысловую связь с другими предметностями и субстратами, в результате которой они образовывали бы не статично-комплексные, а *становящиеся синтактические* цепочки, между отчетливо выявляемыми членами которых имелись бы определенные априорные в своей закономерности динамические смысловые связи и переходы (при переворачивании ракурса в сторону «действительности» эта лосевская критика Гуссерля может быть оценена как аналогичная тому известному аргументу против Гуссерля, согласно которому его феноменология неспособна корректно подойти к проблеме *истории*).

При утверждении непризнания Гуссерлем динамического аспекта эйдетики Лосев мог иметь в виду, напр., § 11 “Идей...”: “Предметность, — говорит здесь Гуссерль, — вообще подразделяется на последние субстраты и синтактические предметности” (следовательно — последние субстраты не

¹⁶ Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 37.

синтактичны); под синтактическими предметностями разумеются “те, которые выводятся из других предметностей посредством синтактических форм”, — раз «выводятся», значит связаны с актами сознания и «живут» не в эйдетике, а в ноэтических актах (и коррелятивных им ноэмах), в логике и языке. «Последние субстраты», напротив, не имеют, по Гуссерлю, синтактических форм: они “не содержат в себе ничего от синтактического формосложения” (с. 42).

Синтактичность, т. е. то, что, по всей видимости, аналогично лосевскому пониманию динамичности априорных смысловых предметностей, мыслится таким образом Гуссерлем как свойственная только тем смысловым образованиям, которые каким-либо образом связаны с актами самого сознания и тем зависимы в большей степени именно от него. Всегда ли синтактичны у Гуссерля *ноэмы* — вопрос сложный (все зависит от того, в какой — довыразительной или в выражающей — сфере они мыслятся в каждом данном случае), но принципиально здесь то, что в состав ноэматического уровня Гуссерль включал суждение, которое вне сомнений синтактично. Что же касается собственно языковых выражений и логических выразительных форм, то они — в отличие от предметностей как последних субстратов — *синтактичны всегда*. Каждая из синтактических форм и построений сознания, говорит Гуссерль, отсылает к последним субстратам, к предметам самой первой ступени, которые уже не являются синтактическими (42). Здесь же Гуссерль дает и конкретное наполнение для самого концепта синтактичности, подтверждающее лосевскую интерпретацию всей темы: говоря, что последние субстраты не содержат в себе ничего от синтактико-категориальных построений, Гуссерль поясняет: это значит, что они не содержат в себе ничего подобного “*придаванию, изъятию, сопряжению, связыванию, подсчитыванию и т. д.*” — как таким, которые являются не априорно данными, а “*лишь простыми коррелятами мыслительных функций*”.

Следует оговорить, что, хотя именно несинтактичность последних субстратов Гуссерля не устраивала Лосева, это не значит, что им отрицались статичные смысловые предметности на эйдетическом уровне. Лосев предполагал в нем наличие как *статичных, так и процессуальных предметностей*. Кроме того и саму синтактичность Лосев понимал, насколько можно судить, иначе, чем Гуссерль: Лосев принципиально оспаривал не отсутствие в гуссерлевой априорной сфере коррелятивных проявлений мыслительных актов, а отсутствие собственно априорной же (не зависящей от актов сознания) смысловой синтактичности в последних субстратах. Как мы увидим в Главе о радикальной новации Лосева, последняя основывалась именно на идее наличия особой *априорной синтактичности в самом эйдетическом уровне* (отличной от синтактичности ноэтически-ноэматических структур, логических и языковых актов). Силами этого же обновленного толкования Лосев будет оспаривать и снижение Гуссерлем значимости *объяснения* в пользу чистого *описания*.

Не следует понимать “в лоб” и лосевскую *оценку неокантианства как односторонне динамичного*. Она имеет под собой некоторые основания (по П. Наторпу, если что-то и дано в сознании, то только законы его действия¹⁷) и в целом согласуется с концептуальной доминантной установкой неокантианства на процессуальные аспекты сознания. Но неокантианство не вовсе отрицало статичные образования в области чистого смысла (как и феноменология не отрицала динамичные). В чистом сознании могут, по неокантианству,

¹⁷ Natorp P. Platos Ideenlehre. Leipzig, 1903. S. 367.

функционировать статично-самотождественные смыслы, другое дело, что они понимаются при этом неокантианством не как априорно самоданные, а как существующие в сознании только в виде тех статичных целостностей, которые *конструирует* (порождает — в отличие от гуссерлева *конституирования*) само сознание в результате осуществления априорных по формам мыслительных процессов. И здесь та же ситуация: Лосев оспаривал не саму эту концептуальную конструкцию неокантианства (в частном смысле он с ней прямо солидаризировался), но то обстоятельство, что в ней отрицается утверждаемое Гуссерлем *предналичие* какой-либо априорной статичной предметности.

Лосевскую оценку обоих направлений можно, таким образом, понять как частную: как относящуюся не ко всем моментам неокантианского и феноменологического анализа чистого смысла, а только к тому из сферы чистого смысла, что мыслится в каждом направлении как данное априорно. Лосевское утверждение, что из неокантианства выпадает статика, получает при таком ракурсе тот смысл, что из этого направления выпадает акцентируемое феноменологией понимание априорно самоданного смысла, т. е. свойство гуссерлевых эйдосов быть исходно данными и оставаться — при любых операциях с ними, осуществляемых со стороны логического мышления, — теми же самыми и от сознания не зависящими.

Общий, направленный на понимание априорности, смысл обоюдного и симметричного лосевского упрека феноменологии и неокантианству можно конкретизировать и концептуально заострить в проблеме соотношения эйдетики с логикой.

§ 6. Эйдетика и логика. Лосев интерпретировал неокантианство в том смысле, что акцентируемые этим направлением процессуальные связи чистого смысла понимались как данные сознанию априорно, и даже как определенным образом коррелирующие с трансцендентным, но — ‘точка спора’ именно здесь, а не раньше — как данные непосредственно на *логическом* уровне сознания. Лосев, напротив, полагал, что все априорное непосредственно дано сознанию лишь на *эйдетическом*, и, следовательно, никак не на логическом уровне, который Лосев оценивал «ниже» эйдетического. Истолкование неокантианством априорной смысловой сферы как “гипотезиса, чистой возможности, принципа, метода, закона” Лосев толковал как именно *логическую* процессуальность и потому как абстрактное и недостаточное: “То, что кантонианцы считают единственно допустимым, есть не что иное, как только один из производных моментов” эйдетического мышления (ФИ, 190). Это значит (зафиксируем), что логика мыслилась Лосевым в качестве производной и потому зависимой от эйдетики (так же, если говорить в общем плане, минуя пока более дифференцированные различия, думал, по оценке Лосева, и Гуссерль, рассматривавший логические связи между конституируемыми нозмами как отражение трансцендентальных функций сознания — изъятия, придавания, разделения и т. д., а не как априорную эйдетическую данность, от актов сознания независимую).

Отсюда — разногласия с неокантианством в понимании и природы, и состава априорных динамических связей. Так, поскольку логика понималась Лосевым как производная от эйдетики, те, напр., аналитические закономерности, которые неокантианством акцентируются в качестве собственно априорного, Лосевым оценивались не как “самолично” априорные, а как логическая модальная форма рефлексии сознания над априорным смыслом, данным ему на уровне эйдетики — причем рефлексии, которая при

этом существенно *модифицирует* априорную преданность, не имея возможности вобрать ее в себя прямо и непосредственно.

Ощущаемая здесь антиномалистическая составляющая лосевской оценки неокантианства могла быть нацелена, напр., на положение Г. Когена о том, что мысль о наличии самоданных и статичных идей изначально порочна: она — порождение многовековой и метафизической по генезису философской “иллюзии данности”¹⁸. Понятно, что при таком исходном ракурсе любое и каждое цельное и обладающее статическими свойствами смысловое образование (не только категории, понятия, имена и т. д., но в том числе, следовательно, и то, что у Гуссерля понимается как несинтактические последние субстраты — эйдосы, или то, что в средневековом реализме понималось как универсалии) закономерно толкуется не как априорно (интуитивно) *данное* в качестве имеющего сущностную связь с трансцендентным, а как либо вообще лишенное связи с трансцендентным бытием (при принципиальном агностицизме), либо как *заданное* (при мягких версиях, включая неокантианство). Для неокантианства самотождественный и самособранный в единство смысл “заранее” или “непосредственно” мышлению не дан. Мышлению, с этой точки зрения, априорно даны только процессуальные схемы (принципы, методы, гипотезисы) самих мыслительных актов, которые оно и стремится адекватно осуществить; в статичном же смысловом виде ему может быть дано только то, что оно само может породить в процессе этих основанных на априорных схемах операций. “Предмет это всегда проблема... предмет никогда не дан, а скорее, напротив, задан...” (Наторп, там же). Немаловажно, что этот “предмет” понимается в неокантианстве, как и в феноменологии (в соответствии с общей исходной установкой на приоритет смысловой сферы) в качестве “смыслового” — с той разницей, что все без исключения статичные смысловые предметности мыслятся здесь не априорно созерцаемыми, как последние субстраты Гуссерля (наряду с конституируемыми сознаниями нозмами), но *порождаемыми* в результате процессов мышления. Такова, напр., “категория” — целостный смысл, который понимается не как изначально “самособранный” и “самотождественный”, а как сведенный в качественную целостность действиями сознания. В качестве же априорно-истинного понимается алгоритм аналитических действий сознания, порожденная же с его помощью категория понимается как возможно истинная только “инструментально”, т. е. — в мыслимом достижимым идеале — как истинная в свете работы, произведенной мышлением и познанием в соответствии с априорными схемами (так же понимаются и понятия, и имена). Хотя «в идеале» порожденные мышлением категории понимались как способные к достижению истин, сам факт поэтапной известности для сознания генетической истории любой полученной таким образом истины порождает ощущение ее конвенциональности: любая порожденная смысловая целостность может быть затем демонтирована мышлением по тем же процессуальным схемам, по которым “собиралась” (в этом смысле идея деконструкции аналогична, если не наследует, неокантианству¹⁹).

¹⁸ *Cohen H. Daz Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin, 1983. S. 20.*

¹⁹ С точки зрения теории *деконструкции*, те или иные идеальные предметности мнятся сознанием как вневременные и вечные вследствие их изъятого из коммуникации рассмотрения и по причине неочевидности, скрытости, неосознанности всегда тем не менее имеющих у них истории

Как объясняло неокантианство свое понимание используемых мышлением понятийно-статичных образований в области смысла в качестве рабочих (инструментальных, операциональных) конструкций, имеющих свою историю возникновения? То, говорит Коген, что мышлению ничего в области смысла не дается априорно в “готовом” виде, маскируется для сознания тем обстоятельством, что мы даем элементам мышления определенные *названия*, напр.: А, В, С и др. — названия, которые заслоняют вопрос: откуда они? (так как мнится, что если они названы, то тем самым уже и даны). Эта детерминированная именованным пластом сознания ‘кажимость данности’ расценивается неокантианством как фикция метафизического типа мышления вообще и как свойственная в частном смысле в том числе и феноменологии. То, что мышление пользуется в своих порождающих процессах “номинализированными”, т. е. как бы целостными, смысловыми элементами, заполняя ими, в частности, позиции аргументов в суждениях и синтаксические позиции субъектов, дополнений и т. д. в языковых выражениях, онтологически еще ничего, согласно неокантианству, не значит. Было бы более правильным, с неокантианской точки зрения, говорить, что мы познаем не предметы, а *предметно*, то есть объективированное бытие смысла и его конкретная “опредмеченность”, а с ней и номинализация, и понятийность, и категориальность, и позиция субъекта в логических и языковых суждениях — все это технические (инструментальные) приемы мышления (и языка), имеющие сугубо имманентный, т. е. отражающий свойства лишь самого сознания, характер. Все эти именованья в истинном познавательном плане — смысловые “пустышки”, не имеющие реального носителя, это “только слова” (номиналистическая нота). Для установления и адекватного использования априорно истинностных форм мышления необходимо эти ничего за собой не имеющие имена-маски с псевдо-априорной логической и/или лексической семантикой по возможности изъять и стремиться оперировать только неопределенно-определенными знаками без всякой конкретной семантики — такими, напр., как математическое X. Внимание при этом должно уделяться не самим этим всегда условным именам-значкам, но имеющимся между ними постоянным соотношениям, сводимым к логическим формальным схемам в их условном математическом обозначении — схемам, которые единственно и могут быть наделены статусом таких форм смысла, которые даны сознанию априорно и потому истинны. Выразительно зафиксировал эту произведенную неокантианством деконструкцию “метафизического” ракурса Э. Кассирер: “Схематизм образов (то есть статичного пласта смысла — Л. Г.) уступил место символизму принципов” (как чему-то, напротив, процессуальному — Л. Г.)²⁰. Первые роли в неокантианстве стали, соответственно, играть гипотезис, закон, метод и т. д. — то, что Лосев расценивал, о чем уже говорилось, как односторонний динамизм.

возникновения (истока) и специфических форм обоснованности. Так, источником геометрических идеальных предметностей является, по Деррида, письмо, предполагающее смерть автора, т. е. своего физического источника, точнее — безразличное к его жизни/смерти, и потому дезавуирующее и скрывающее от воспринимающего сознания историю возникновения оставшихся без «автора» идеальных фигур геометрии (*Деррида Ж.* Введение к кн.: *Эдмунд Гуссерль.* Начало геометрии. 1996.). Эйдосы, с этой точки зрения, всегда имеют историю своей «конструкции» («сборки»), а потому могут быть всегда и «деконструированны».

²⁰ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd 3. Berlin, 1929. S.538.

Лосев (вопреки, возможно, распространенной точке зрения) в некотором смысле разделял лежащий в основании таких оценок антиметафизической настройкой неокантианства, но неокантианство, с его точки зрения, не соразмерило силу и объем своих выводов с требованиями антиметафизического интеллектуального посыла, и в результате — необоснованно проигнорировало самотождественный уровень эйдетических смыслов. Да, не исключено — так можно толковать Лосева, — что в сфере логоса, т. е. в логическом мышлении, *априорная* значимость статичных форм (имен, понятий, категорий и т. д.) была “метафизикой” излишне гипостазирована, да, возможно, что их следует из логического уровня чистого сознания изъять. Но это не значит, что, будучи изъята из логического уровня чистого сознания, идея статики должна быть вовсе выведена из сферы чистых смыслов сознания: статичный аспект априорного смысла может (а по Лосеву — должен) быть транспонирован на другой его уровень — в эйдетику, обновленное феноменологическое обоснование которого и оценивалось Лосевым как философская заслуга Гуссерля.

Лосева можно понять и в том смысле, что неокантианство, с одной стороны, перевыполнив, с другой стороны, невыполнило требования присущего ему антиметафизического интеллектуального посыла. Известно, что оспариваемая неокантианством “метафизика” усматривала в априорном смысле не только статичные, но и процессуальные аспекты (в частности, логику и диалектику), почему же тогда считать, что метафизика излишне гипертрофировала значимость в логическом мышлении только статичных аспектов, а не и процессуальных тоже? Сам Лосев думал именно так, будучи в этом отношении, по сравнению с неокантианцами, сверх-антиметафизиком. Вместе с былой метафизичностью статичных категорий из логосного уровня сознания должна быть изъята, по мнению Лосева, и *самоличная* априорная значимость процессуальных (логических и диалектических) аспектов мыслительных актов. Это не значит, что процессуальность изымалась диалектиком-Лосевым из априорного слоя чистого сознания, это значит, что менялась ее в нем локализация: идея процессуальной априорности, как и идея статической априорности, должна быть, по мысли Лосева, *транспонирована на эйдетический уровень* чистого сознания, где она, как и статичность, облечена, по мысли Лосева, в совсем *иные*, нежели это мыслится при ее размещении на логическом уровне, формы.

Не означает сказанное и того, что Лосев оспаривает значимость самого логического мышления. Напротив, неокантианским анализом процессуальных аспектов логического уровня чистого мышления Лосев отдает должное — “отдает” настолько, что непосредственно вводит их в свою концепцию. Так, в авторском прим. 16 к “Философии имени” говорится, что его (лосевское) учение о *логосе*²¹ есть не что иное, как неокантианское учение об *идее*. Эта смена “предмета” учения отражает самую суть специфики лосевского подхода: с одной стороны, Лосев принимал неокантианское толкование и анализ процессуальных форм мышления, но — зафиксируем пункт смены адреса — не в качестве теории того, что априорно дано сознанию (как это фактически имеет место у самих неокантианцев, интерпретировавших платоническую *идею* логически процессуально, понимая ее в качестве метода, закона, метода и т. д.), а в качестве теории того, как априорно данное на эйдетическом уровне

²¹ О лосевском толковании логоса см. § *Спор с неокантианством по поводу логоса*.

модифицированно и непрямо рефлексивируется логосом, который произведен и потому вторично-зависим от априорного эйдетического уровня.

Свое отличие от Гуссерля, как уже говорилось, Лосев видел во введении в эйдетику не только статичного, но и процессуального аспекта, что также существенно изменяет (по сравнению с гуссерлевым) и понимание статичного аспекта эйдетики, и понимание эйдетики как таковой. В лосевской “динамизации” гуссерлевой эйдетики можно усматривать влияние процессуальных идей неокантианства, но тонкость заключается при этом в том, что процессуальные неокантианские идеи отразились на лосевском понимании именно эйдетики — т. е. того уровня чистого смысла, который самим неокантианством не признавался. Приняв, таким образом, в вопросе об априорной данности сознанию статично-самотождественного среза эйдетики сторону феноменологии, при толковании этих самотождественных данностей Лосев корректирует феноменологию неокантианством. Напомним лосевскую двунаправленную критическую формулу: если из неокантианства выпадает *статика*, то из феноменологического метода Гуссерля необоснованно выпадает всякое *становление* априорно данного и эйдетически созерцаемого смысла — выпадает то самостановление, самодвижение и саморазвитие чистого эйдетического смысла, которое, по мысли Лосева, “происходит” безотносительно к актам оперирующего с ним сознания, т. е. априорно.

Да, говорит Лосев, единство, целостность и самотождественность — необходимый момент априорного смысла, и он ошибочно не признается неокантианцами, но эйдетический смысл не может быть понят и в чисто гуссерлевом духе. Эйдос, по Лосеву, не только дан как нечто в себе цельное и неизменное, одновременно с этим он дан и как нечто в себе, для себя и для сознания динамичное — как внутренне и внешне самоподвижное, и дан так еще *до* подключения динамичных структур и актов самого созерцающего сознания, т. е. дан так непосредственно в эйдетике. Сохраняя в лосевском понимании по-гуссерлевски целостный и самотождественный аспект, эйдосы вместе с тем мыслятся по-неокантиански динамичными, причем динамичными не только внутри себя, но и с точки зрения их разнообразных априорных соотношений друг с другом.

Мы столь подробно остановились на этом вопросе потому, что это — один из самых принципиальных тезисов Лосева. В формульном виде этот полемически-двунаправленный тезис можно зафиксировать следующим образом: заостренно против неокантианства — как утверждение Лосевым наличия *априорной эйдетической процессуальности*, заостренно же против феноменологии — как утверждение *априорной эйдетической синтактичности*. Наличие на эйдетическом уровне синтактически-динамического аспекта чистого смысла в неокантианстве порождает, если гипотетически развивать мысль Лосева, иллюзию самоличной априорности мыслительных операций в сфере логоса — аналогично тому, как признание априорной эйдетической статичности порождало, по оценке неокантианцев, метафизическую иллюзию самоличной априорности статичных смысловых образований в сфере логоса.

Расхождение с Гуссерлем не менее, таким образом, серьезно. Лосевская интерпретация эйдетики предполагает, что вне зависимости от того, какое решение вопроса о статусе процессуальных аспектов смысла подразумевается в самой гуссерлевой эйдетике, свойственное ей исходное — статичное — понимание эйдосов перекрывает возможность толковать какие бы то ни было закономерные процессуальные аспекты смысла как априорные. Понимая эйдосы как не имеющие синтактических форм, а все динамические смысловые импульсы — как идущие от разного рода актов сознания, феноменология тем

самым ставит все закономерности развития смысла в зависимость от актов сознания, делая их природу исключительно имманентной. Лосев не отрицал существования таких динамичных форм смыслообразования, которые зависимы от актов сознания, но утверждал параллельное наличие и независимых от них форм смыслодвижения: чистый смысл на эйдетическом уровне обладает, по Лосеву, формами самодвижения и саморазвития, данными столь же априорно, как и его статический срез. (См. сжатое выражение этой идеи относительно “художественной формы”, рассматривавшейся в лосевской философии в качестве компонента эйдетического уровня: “художественная форма, будучи в состоянии покоя, движется в себе, развивается в себе...”, и далее, с опорой на Вяч. Иванова: художественная форма “переполнена внутренними движениями, вращающимися в самих себе, и прикосновение к ней переполняет также и душу этими энергиями, и эти энергии и в душе как бы вращаются в круге” — ДХФ, 210, 211; Лосев опирается при толковании этой идеи также на Гегеля, Платона, Ницше, Шопенгауэра).

§ 7. Спор с Гуссерлем по поводу “описания” и “объяснения”. С этим размежеванием в понимании эйдетики связана и известная резкая неудовлетворенность Лосева снижением в феноменологии роли объяснения в пользу чистого описания.

Лосев: “Я не могу быть гуссерлианцем в такой мере, чтобы относиться ко всякому “объяснению” как к чисто натуралистическому. Я приемлю и учение об эйдосе, и учение о чистом описании, и вообще всю феноменологию... Но признать, что всякое “объяснение” натуралистично, это, по-моему, чудовищно. Я привык думать, что “объяснение” не обязательно есть натурализм, что есть объяснение — не психологическое, не метафизическое, но чисто смысловое же. И вот это смысловое объяснение я и вижу в диалектике” (ФИ, 12-13). Диалектика, по Лосеву, обладает потенциальными (но исторически пока не реализованными) возможностями к преодолению противостояния односторонне статической феноменологии и односторонне динамического неокантианства, поскольку она “динамически порождает статические структуры и статически фиксирует динамические переходы” (ДХФ, 171). В отличие от статичной феноменологии, она способна дать не только описание раздельно данных моментов смысла, “которые (у Гуссерля — Л. Г.) кем-то и как-то, какими-то мистическими “фактами” и каким-то агностическим “миром естественной установки” приводятся в связь, создаются и “онтологически” действуют, но — объяснить смысл во всех его смысловых же связях, во всей его смысловой, структурной взаимосвязанности и самопорождаемости. Надо одну категорию объяснить другой категорией так, чтобы видно было, как одна категория порождает другую категорию и все вместе — друг друга, не натуралистически, конечно, порождают, но — эйдетически, категориально, оставаясь в сфере смысла же” (ФИ, 13). Тонкость здесь в том, что это не «опора» в «стране победившей диалектики» на диалектику, которая якобы способна разрешить любую проблему в своей уже известной форме, это, скорее, напротив — фиксация необходимости внесения коррекций в понимание самой диалектики, чтобы с ее помощью еще только можно было бы достичь искомого с учетом смысла гуссерлевой аргументации против “объяснения”.

Критика “объяснения” велась Гуссерлем, в частности, при описании сущностного расподобления созерцаемого эйдоса “как такового” и разного рода суждений логического мышления и/или языка. И эмпирики, и идеалисты часто допускают здесь, говорит Гуссерль, “противосмысленности”. Как в эмпиризме, спрашивает Гуссерль, обстоит дело с истиною опосредованных

обобщений в суждениях, все равно дедуктивных или индуктивных? Что — эта истина непосредственно постижима в опыте? Доступна так или иначе восприятию? Положительный ответ на эти вопросы заключал бы в себе *“наирадикальнейшую противосмысленность”*. Напрасно эмпирик, говорит Гуссерль, пытается убедить нас в том, что само собой разумеющиеся генерализации, т. е. аксиомы типа: $a+1=1+a$ или *“суждение не может быть цветным”*, являются якобы выражением опытно постигаемых фактов. Мы с полным усмотрением распознаем, что подобные предложения лишь приводят к *экспликативному выражению* данности эйдетической интуиции. (“Идеи 1”, 54-55, 56).

Аналогичная аргументация выдвигалась Гуссерлем и в отношении идеализма: да, в идеализме (в отличие от эмпиризма) чистое априорное мышление признается, но не доводится до рефлексивной ясности сознания то, что имеется такая вещь, как чистое созерцание, т. е. такая разновидность данного, в какой даются сами сущности. Вместо того, чтобы говорить об экспликации (т. е. описании) сущности и всего, очевидно усмотренного в эйдетике, идеалисты говорят о *чувстве очевидности* (с. 56), т. е. о том, напр., чувстве, которое сопровождает вынесение аналитических суждений (о смертности Сократа и пр.). Если симпровизировать и обратиться к идеализму в трансформированном виде тот риторический вопрос, который Гуссерль задавал эмпиризму (см. выше), то он может звучать так: как в идеализме обстоит дело с истиною обобщений в разного рода суждениях? Что — эта истина непосредственно порождается в самих логических суждениях? Контраргумент Гуссерля, как видим, остается и здесь тем же: аналитические суждения лишь приводят к *экспликативному выражению* предшествующей аналитическому суждению данности эйдетической интуиции о положении дел. *В действительности*, утверждает Гуссерль, *всякое выносимое априори суждение основано на усмотрении того, что само дано в интуиции* (56). Последствия непризнания этого обстоятельства, по Гуссерлю, губительны для феноменологии: опуская *“очевидные данности”* (эйдетику), идеалисты тем самым фактически возвращают в чистый смысл и чистое сознание *психологию*. ‘Чувство очевидности’, присущее в том числе аналитическому суждению, выступает здесь, говорит Гуссерль, *“в роли мистического index veri”*, придающего самому суждению *“некую эмоциональную окраску”*. *“Все эти мнимые чувства очевидного, мыслительной необходимости и как еще ни называй их — все они не более как теоретические вымышленные чувства”*, и все такого рода рассуждения строятся на *“психологических фикциях, не имеющих ни малейшего основания в феноменах”* (56). *“Нет никаких мотивов — разве что мотивов смешения — которые могли бы требовать отождествления сознания сущности и самой сущности, а тем самым и психологизации последней”* (60).

Лосев был не менее резким противником и эмпиризма, и психологизма. И все же, признавая и эти, и большинство других феноменологических постулатов, Лосев тем не менее считал диктатуру тезиса о воздержании от объяснения в пользу чистого описания ахиллесовой пятой феноменологии. Естественно предположить, что антипсихологически настроенный Лосев должен был иметь при этом в виду под *“объяснением”* нечто иное, чем то, что подпадало под критическую гуссерлеву аргументацию *“чувства убедительности”*: именно на место этого *“чувства”* должна была, по-видимому, вступить та *априорная процессуальность*, о которой говорилось выше, — в качестве того, что свободно от эмпиризма и психологизма и не зависит от каких бы то ни было свойств или характеристик актов сознания. В том числе и

в целях формирования поля действия для этой априорной смысловой процессуальности Лосев, по-видимому, и настаивал на необходимости толкования эйдетического смысла как саморазвивающегося и самодвижущегося и на том, что процессуальна и динамична по своей природе не только та смысловая предметность, которая формируется интенциональными и выражающими актами сознания (логосом и языком) в качестве модификационных непрямых абрисов априорно созерцаемых смыслов, но что динамичны и гуссерлевы “*последние смысловые субстраты*”, т. е. сами априорные эйдосы, которые Гуссерлем описывались как *несинтактичные* и поддающиеся только описанию и/или экспликации.

Разумеется, все сказанное — это пока лишь абстрактная обрисовка исходных категориальных установок лосевской концепции; о конкретном, соответствующем всем этим исходным условиям, лосевском содержательном наполнении эйдетики, принципа “объяснения” и — существенный момент — диалектики см. главу о радикальной новации Лосева.

§ 8. Спор с неокантианством по поводу логоса. Во избежание неясности оговорим, что ранний Лосев часто использовал категорию “*логос*” в тесной близости, почти тождестве с категорией “*логика*” (см. специальные страницы в ФИ, 94-104) — это сближало его с неокантианством (близко к логике понимал логос и Гуссерль: царство логоса понимается в “Идеях 1” как царство понятийного и тем самым всеобщего — 269, но Гуссерль использовал эту категорию редко, по всей видимости, как получужой термин, со смысловым кивком в сторону неокантианства — во всяком случае в названии процитированной выше главы логос взят в кавычки).

На фоне же русской философии того времени эта синонимичность многоговоряща: она свидетельствует, что в данном отношении позиция раннего Лосева была ближе к позиции российских неокантианцев, издателей и сторонников журнала “Логос”, чем к их оппонентам в известном споре о логосе, в частности, к В. Эрну. В программной статье Эрн “Нечто о Логосе, русской философии и научности”²² утверждался статус Логоса как того, что выходит за пределы гносеологизма (а значит — всего кантианства), как бы высоко гносеологизм при этом ни ставился. Своих оппонентов Эрн упрекал в неадекватном применении “христианско-платоновской” категории Логоса, в результате чего коренной универсальный онтологизм в философии Логоса, согласно Эрну, подменяется кантианским по общему типу мышления гносеологизмом. В интересующем нас здесь контексте острие спора сводилось к тому, что в рамках неокантиански ориентированной позиции логос понимался как должный быть сближенным с логикой, а в рамках оппозиционной точки зрения логос утверждался как концепт более высокого онтологического ранга, нежели ранг логики.

Точнее, впрочем, говорить, что Лосев не примкнул ни к одной из дискутирующих сторон, что он либо по возрасту не участвовал прямо в этом споре, либо целенаправленно отстранился от даже косвенного участия в нем, предполагая, видимо, что занимает здесь в конечном счете некую обособленную от спорящих позицию. Лосевское единомыслие с неокантианским пониманием логоса как близкого к логике — это, по-видимому, формальное согласие, заостренное на перспективу будущего продуктивного содержательного несогласия.

Во всяком случае в лосевском употреблении категории “логос” имелся в то время один нюанс, который превращал ее в нечто вроде разнонацеленных

²² Журнал “Московский еженедельник”, 1910, № 29-32

интеллектуальных троянских коней, вводимых Лосевым на осаждаемые территории обоих спорящих лагерей. Не только в употреблении Эрна, но и в употреблении русских неокантианцев термин “логос” звучал с возвышенным пафосом²³ — Лосев же этот пафос в употреблении “логоса” снижал, если не снимал вовсе (ср. хотя бы в ФИ: здесь речь о ‘царстве’ логоса не идет, здесь “логос... есть щупальца, которыми ум пробегает по предмету” — 101). Если пафос у раннего Лосева и присутствует, то по отношению к *эйдосу* или *имени*, но ни *эйдос*, ни *имя* в качестве логоса ранним Лосевым не рассматривались: с логосом в лосевских работах соседствовала именно логика. Одновременно с занятием позиции, более близкой к неокантианской, чем к позиции Эрна, Лосев, таким образом, отстранялся вместе с тем и от неокантианства: оспаривая модально-аксиологические аспекты неокантианского понимания логоса и логики в пользу *эйдоса* и *имени*, Лосев оспаривал тем самым — в соответствии с описанным выше — сердцевинную телеологию неокантианства, придававшего логосу в ипостаси логики статус хранителя “сокровищ априоризма”.

Дело, однако, не только в этих общих — концептуально-модальных — различиях лосевской и имевшихся в то время других концепций, но и в более конкретных и содержательно насыщенных моментах как согласия, так и спора Лосева с неокантианством. Из приведенной выше лосевской цитаты о диалектике видно, что при защите принципа объяснения в ущерб гуссерлеву чистому описанию Лосев прямо опирается на неокантианскую процессуальную терминологию (понятие “порождения”, понимание “категории” как результата смыслового процесса). Но, с другой стороны, Лосев принципиально иначе, чем неокантианцы, обосновывает саму возможность понимать закономерности процессуальных (объяснительных) аспектов чистого смысла в качестве априорных. В неокантианстве считалось, что априорны только сами формы мыслительных процессов безотносительно к их элементному наполнению и что эти априорные процессуальные формы локализованы непосредственно на логическом (логосном) уровне чистого сознания. Лосев же — в гуссерлевом и общефеноменологическом духе — утверждал, что условием признания

²³ Одновременное возвышение статуса логоса и его сближение с логикой в российском неокантианском лагере отчетливо видны у Б. В. Яковенко, согласно которому логос — это категория, генетически предназначенная рано или поздно примирить дуалистические раздоры, напр. — абсолютность и относительность, идею и материю и т. д. (Яковенко Б. В. *Мощь философии*. СПб., 2000. С. 59). Существуют, говорит Яковенко, различные версии толкования логоса в этом его отмеченном Богом статусе, но наиболее адекватная на сегодняшний момент версия — неокантианская, которая возросла на гносеологизме нового времени. Философия логоса нового времени предполагает, по Яковенко, что “не внешняя космическая сила..., а объективный, абсолютный в-себе-сущный дух есть начало, основа и двигатель всего сущего. И не в созерцании внешних вещей, равно как и не в наблюдении субъективных психических переживаний, должно искать истинный смысл Логоса, а в гносеологическом анализе познанных вещей, познанных переживаний, одним словом — в объективном познавательном содержании. Логос есть действительная объективно логическая сила...”; “Гносеологизм одним взмахом уничтожает... разрозненность, находя в себе самом подлинный диалектический источник всего сущего...; Объективный абсолютный дух есть сила не вещная и безличная, сила чисто объективная, логическая...” (80); Логос “превращается в руках Когена в единую саморазвивающуюся и систематически самораскрывающуюся логическую функцию чистого познания” (81).

априорного статуса за какими-либо процессуальными смысловыми закономерностями сознания является одновременное признание того, что “предметы” этих априорных смысловых закономерностей исходно и столь же априорно тоже находятся непосредственно в самом чистом сознании (а не вне его и/или не в качестве порожденных интеллектуальной деятельностью ‘продуктов’ — как это мыслится неокантианством). Для Лосева утверждение априорной смысловой процессуальности без одновременного признания чисто смысловой же и столь же априорной предметности, т. е. статичности, которая была бы одноуровневой по априорному статусу с самими закономерностями, звучало нонсенсом. Да, как, видимо, полагал Лосев, после проведенной в том числе неокантианством критики метафизики ясно, что на логическом (логосном) уровне такой априорной предметности нет, но интерпретировать это обстоятельство нужно иначе, чем это делает само неокантианство. Это обстоятельство означает (восстановим результат изложенного выше хода лосевской мысли), что динамика, как и статика, если мы хотим придать первой априорный статус, должна мыслиться как “локализованная” не на логическом, а на эйдетическом уровне, предшествующем собственно логическому и неокантианством не признаваемом.

Описанное выше лосевское несогласие с неокантианством в понимании статуса логоса (логики) является обратной (и не менее принципиальной) стороной этого же тезиса. Не будучи, по Лосеву, самолично априорным, логос *не имеет и самоличного выхода на ‘действительность’* или ‘трансцендентность’ (как бы их ни понимать). Логос у Лосева (как и у Гуссерля) — это лишь вызванная к жизни актами сознания форма его модифицирующе-непрямой рефлексии над созерцанием эйдетического пласта сознания, который один может рассматриваться как в полной мере априорный и потому должен располагаться “между” логосом и ‘действительностью’ и/или ‘трансцендентностью’. Логос не имеет прямого самоличного выхода на действительность или трансцендентное, он связан с ними только косвенно — через эйдетику. Эйдетика у Лосева выше логоса: “*Эйдетическое мышление предшествует формально-логическому*” (АКСН, 328).

§ 9. Язык на фоне эйдетики и логики. Вписывается ли язык в приведенную выше лосевскую структуру априорных и неаприорных уровней чистого сознания, и если да, то каким образом? «Вписывается» — в том смысле, что естественный язык является, по Лосеву, вторым наряду с логикой зависимым от эйдетики уровнем чистого сознания, который, однако, как и логические формы мышления, не содержит сам в себе априорности и потому имеет не самоличный, но опосредованный эйдетикой непрямой выход на действительность. По этому общему типологическому параметру Лосев *сближал, таким образом, естественный язык с логикой*. В том числе, видимо, и по этой причине уровень смысла, расположенный “ниже” эйдетического и зависимый от него, назывался в его ранних работах в целом *логосом* — т. е. тем, что в своем античном значении как раз и объединяло логику и язык.

Объединять, однако, не значит — не различать. Сказанное не предполагает, что логика и язык Лосевым отождествлялись: сохраняя типологическое родство в общем лоне по-античному понимаемого логоса, они многодетально и дифференцированно разводились Лосевым в качестве *разных уровней сознания* (подробности см. в ФИ).

В феноменологии Гуссерля статус естественного языка формально понимался так же (о принципиальных разногласиях Лосева с Гуссерлем будет говориться в своем месте). Что касается неокантианства, то язык там тоже понимался как не имеющий самоличного выхода на действительность, однако,

с той принципиальной разницей, что в качестве посредника между действительностью и языком в неокантианстве выступала не эйдетика, как у Лосева и Гуссерля, а логика, поскольку именно логический уровень сознания, с неокантианской точки зрения, непосредственно и прямо содержит в себе априорность. Выразительная в контексте этого сопоставления позиций деталь состоит в том, что, в отличие от концепции Лосева, язык не сближался в неокантианстве с логосом, как это происходило с логикой, а расценивался ниже последней, что соответствующим образом сказалось на аналогично неокантианству ориентированных философских версиях языка, в частности — на анализе (мы вернемся к этому возможному сходству в разделе 1. 2.).

Если отвлечься от других уровней и форм существования чистого смысла и говорить только об эйдетике, логосе и языке (а здесь, по Лосеву, можно было бы еще говорить о мифологии, аритмологии, топологии, эстетике, аксиологии и др.), то мы вышли к подтверждению обещанной «арифметической» формулы противостояния: *феноменологическое “три” против неокантианского “два”*. Там, где, по Лосеву, следовало бы говорить о трех уровнях смысла: *логика, язык и эйдетика*, неокантианство видит только два: *логос и язык*²⁴. Неокантианство как бы начинает тем самым, по Лосеву, как минимум на шаг позже феноменологии. Напомним, что эйдетика содержит у Лосева как самотождественный аспект априорного смысла (лосевское понимание которого — отличное от гуссерлева — мы оставляем здесь пока еще без разъяснения), так и процессуальный аспект (лосевское понимание которого — отличное от неокантианского — здесь тоже пока еще оставляем не совсем ясным).

§ 10. Модифицирующее выражение — уподобляющая корреляция. В приведенной «арифметике» (феноменологическое ‘три’ против неокантианского ‘два’) имеется, конечно, некоторое интерпретативное насилие. В частности, положение о том, что в неокантианстве не предполагалось ничего вроде эйдетического уровня, входит, конечно, в противоречие с неокантианским Первоначалом, учитывая которое в неокантианстве можно усмотреть то же “три”: *Первоначало, логика, язык*. Лосев, однако, заостряет тему, фактически сводя неокантианское Первоначало и логику в одно — почему?

С другой стороны, в феноменологии ведь тоже подразумевалось, что эйдетика сущностно сопряжена с логикой (напр., в нозматике), но Лосев тем не менее резко разводит их /на два разных уровня — почему?

Причина этого условного интерпретативного насилия в том, что фиксация различия через количество уровней удобней для контрастных формулировок основных, по Лосеву, параметров противостояния феноменологии и неокантианства. Сравнительная “арифметика” уровней не только позволяет отчетливо противопоставить феноменологию и неокантианство по критерию статика/динамика (эйдосы ошибочно, по Лосеву, понимались феноменологией “односторонне” статично, а Первоначало ошибочно понималось неокантианством “односторонне” процессуально), но и обостренно поставить

²⁴ В неокантиански ориентированной лингвистике ‘два’ может переходить в ‘один’ — в зависимости от того, как решается вопрос о статусе языка: в одних версиях язык вводится в зону чистого смысла, продолжая при этом мыслиться как зависимый от логики, т. е. как иерархически ей подчиненный, и тогда остается цифра “два”, в других — язык выводится из зоны чистого смысла, и тогда “два” редуцируется до “одного” (это различие будет подробно обсуждаться в разделе 1. 2.). Мы вводим язык в неокантианскую парадигму безотносительно к этим разным версиям — для удобства сопоставления.

оборотную проблему этой же темы — вопрос о коренных различиях в понимании того, *в каких типах взаимоотношений находятся между собой уровни чистого сознания и в каких отношениях находится само сознание с априорно содержащимися в нем смыслами*. Применительно к феноменологии и неокантианству эта проблема трансформируется в вопрос о том, на каких принципах в первом случае эйдосы, а во втором случае Первоначало связываются с логикой. Разница этих принципов настолько, по Лосеву, значима, что именно она и приводит если не к номинальному, то к фактическому разведению эйдетики и логоса в феноменологии и к фактическому слиянию Первоначала и логики в неокантианстве. Вводя этот аспект темы, Лосев отходит от жесткой увязки обсуждаемых им проблем с конкретными направлениями, больше акцентируя ее обобщенный смысл, связанный, повторимся, с диаметрально различным пониманием того, в каких типах взаимоотношений находятся между собой уровни чистого сознания и в каких отношениях находится само сознание с априорно содержащимися в нем смыслами.

Эти проблемы многоплановы и разноуровневые; их смысловые отроги простираются в самых разных направлениях, пронизывая все концептуальное философское пространство и проникая в сферы разных частных гуманитарных наук. Если сфокусировать эту тематику в одном стержневом луче, позволившем бы вести предварительный “установочный” разговор о ней на уровне абстрактных принципов, то можно обозначить ее как противостояние принципов *модифицирующего всегда непрямого выражения* (непосредственно связываемого Лосевым с именем Гуссерля) и *уподобляющей вплоть то тождества корреляции* (хотя и связываемой с неокантианством, но по касательной — в качестве латентной и необязательно прорывающейся в самом неокантианстве на поверхность тенденции).

Наряду с “выражением” в схожих по темам местах у Гуссерля употребляются и другие категории, однако особую концептуальную весомость выражения в гуссерлевских текстах вряд ли возможно оспаривать²⁵. В “Логических исследованиях” это одно из центральных понятий; в “Идеях...” оно также не только вынесено в название некоторых параграфов (см. параграфы 125 - 127), но иногда используется и для прямого обозначения общей направленности предлагаемого типа философии, называемой “*феноменологией выражений*” (в переводе А. В. Михайлова — «Идеи 1», 268).

Лосев, конечно, не единственный, кто выдвигал на авансцену гуссерлевой феноменологии принцип выражения; многие и в начале века и впоследствии интерпретировали ее так же, в частности, Ж. Делез: “*Гуссерль называет... предельное отношение выражением. Он отделяет последнее от обозначения, манифестации и доказательства. Смысл — это то, что выражается...*”²⁶ и Ж. Деррида: “*Гуссерль фактически определил сущность телоса языка как*

²⁵ Как и в лосевских текстах. И для ранних, и особенно для поздних лосевских текстов термин “выражение” играл фундаментообразующую концептуальную роль (в частности, на категории “выражение” будет основан Лосевым в дальнейшем концептуальный каркас его “Истории античной эстетики”, в глубине задуманной, конечно, как “История античной философии”; так, в ее заключительном 8 томе — “Итоги тысячелетнего развития” — общая сводка античной категориальной системы и терминологии строится Лосевым вокруг принципа выражения и в оглавление выносятся такие, напр., разделы как примат выражаемой предметности, примат выражающего осмысления и пр.).

²⁶ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995, с. 36.

выражение (Ausdruck)»; речь у Гуссерля «в сущности выразительна, потому что она состоит в выведении наружу, в экстерииоризации содержания внутреннего мышления»²⁷. Тем не менее — а, возможно, и «именно поэтому» — предложенные названия принципов условны, прежде всего — в силу своей максимальной общности и потому резко расходящихся толкований (в частности, лосевское понимание гуссерлева принципа выражения отлично от толкований и Деррида, и Делеза).

Чтобы предварительно наметить предполагаемый здесь смысловой объем этих принципов, дадим для каждого из них ряд аналогичных понятий: за модифицирующим выражением стоят символизация, интерпретация, не прямое выражение, тропология, коммуникация, неизоморфность смысла и языка и т. д.; за уподобляющей корреляцией — отражение, подобие, мимесис, параллелизм, непосредственная прямая референция, теория истины, основанной на соответствии (*correspondence theory of truth*)²⁸, теория копирования, изоморфность мысли и языка и др. «Условность» выбранных названий связана не только с широкой употребительностью и, соответственно, с некоторой размытостью обоих понятий, но и со сложностью однозначного увязывания рассматриваемых направлений с тем или другим принципом. Понятие корреляции, как известно, активно и у Гуссерля — в его фундаментальном принципе *коррелятивности нозем и нозес*, но это не та проблема (во всяком случае — не тот ее аспект), которая здесь имеется в виду под неокантианской корреляцией²⁹. Различия в самих избираемых компонентах сопоставления — в том, какие две «стороны» оцениваются как коррелятивные. В близком к неокантианству смысле, который здесь подразумевается под «принципом корреляции», одна из сравниваемых сторон — внеположная сознанию ‘действительность’, в гуссерлевом принципе коррелятивности обе сопоставляемые «стороны» локализованы в сознании (в нозетически-ноэматических структурах сознания). Отношения же сознания и внеположных ему сфер принципиально оценивались Гуссерлем — в соответствии с принципом редукции — как не коррелятивные: «Порядок связей, которые могут быть обнаружены в переживаниях как подлинных имманентностях, не встречается в эмпирическом, объективном порядке, они не согласуются с этим порядком»³⁰.

²⁷ Деррида Ж. Форма и значение, замечание по поводу феноменологии языка (файл).

²⁸ Соприкасающееся с нашей тематикой обсуждение теории истины, основанной на соответствии, см. в книге: Хакинг Я. Представление и вмешательство. (Особенно — главы 6 и 7).

²⁹ Одну из версий толкования гуссерлева отношения к корреляции в используемом здесь смысле этого термина см. в: Молчанов В. И. «Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля» // ЛИ, С. ХС УИ; принцип корреляции толкуется здесь как сначала выдвигаемый Гуссерлем в качестве позитивного принципа, затем как в конечном счете отвергнутый).

³⁰ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 8. Гуссерлево понимание некоррелятивности отношения сознания и внеположных ему сфер подробно описано Н. В. Мотрошиловой: «...отношение к действительности как ‘лежащей’ где-то ‘снаружи’ сознания» отставлено Гуссерлем в сторону. При феноменологической установке появляется «новая» действительность: «И наше дело — фиксировать специфику этой новой ‘действительности’, действительности в кавычках, как она осознается соответственно различным способам самого сознания...» Ноэма — «это не некая действительность вне сознания (цветущее дерево само по себе), а особая

§ 11. Феноменологическое выражение, его некоррелятивный ‘предмет’ и модифицирующе-непрямой характер. Одна из центральных проблем в пространстве феноменологической темы о *выражении* — соотношение эйдетики с логикой и языком. На логическом и языковом уровнях чистое сознание, согласно Гуссерлю, оперирует не с самими априорно данными эйдосами (идеями, сущностями), а с их осуществленным сознанием *эксплицирующим и модифицирующим выражением* в логических и собственно языковых формах. По мысли Лосева, тем самым между эйдетикой и логикой, эйдетикой и языком Гуссерль подразумевает существенную, если не сущностную, границу, перекрывающую возможность говорить о какой бы то ни было их изоморфной коррелятивности.

Лосевское понимание имеет основания. И в «Логических исследованиях», где проблема выражения непосредственно толкуется в этом направлении, предполагающем зазор между «видом» и языковым выражением, и в «Идеях I» позиция Гуссерля близка к такому же пониманию. Так, в уже приводившейся цитате из Гуссерля (“*Мы с полным усмотрением распознаем, что подобные предложения (“ $a+1=1+a$ ” или “суждение не может быть цветным”)* лишь приводят к экспликативному выражению данности эйдетической интуиции” — «Идеи I», 56) акцент проставлен не только на идее наличия “интуитивной данности” (в противовес утверждению, что такого рода суждения являются выражением опытно постигаемых фактов) и не только на том, что логика выражает (способна выражать) эти эйдетические данности (хотя и это важно), но и на том, что логика всегда именно и только *выражает* их. По существу, не только эйдетика, но и ноэматические составы сознания тоже мыслятся как «выражаемые» и потому локализованные ‘вне’ языка и его семантики. Сколь бы адекватными ни мыслились Гуссерлем эти экспликативные “выражения”, они продолжают им, по оценке Лосева, пониматься как обладающие неотмысливаемой модифицирующе-непрямой силой, как именно «выражения» вне них ‘находящейся’ априорной эйдетики и/или ноэматики, а не как они сами, не как эйдетика и/или ноэматика. Эйдосы и изначально не присутствуют, по Гуссерлю, самолично (субстанциально) на языковом и/или логическом уровнях чистого сознания, и не переходят, не транспонируются на них, но “лишь” в модифицированном виде (неполно, непрямо, несимметрично) выражаются — через значения. В “Логических исследованиях” эта идея отражена в двух взаимосвязанных тезисах: «*выражение только вследствие того, что оно имеет значение, обретает отношение к предметному*» (ЛИ, 57), предмет же и значение “*никогда не совпадают*” (ЛИ, 55). Из этого несовпадения предмета и значения следует неизбежная модифицирующая интерпретативность всякого выражения по отношению к предметному смыслу (да, в выражении выражается сам предмет, но всегда так или иначе понятий — 58, категориально различным образом схваченный — 55). Согласно ЛИ (51), для «*феноменологического рассмотрения*» проблем выражения «*нет ничего кроме сплетения интенциональных актов*», и только в тех случаях, когда мы не рефлектируем над выражением, а живем в этих интенциональных актах, язык представляется простым и бесхитростным, в этом случае говорят только об имени и о названном и о переносе внимания с одного на другое.

Фактически Гуссерль отрицает в ЛИ *прямую* языковую референцию: он выделяет как сущностно принадлежащие каждому живому высказыванию три момента — коммуникативность (извещение), значение и предмет (58), однако

говорит, что сущность выражения *«скорее заключена исключительно в значении»* (57), а не в предмете, так как к одному и тому же предмету могут применяться самые разные значения. «Вряд ли», по Гуссерлю, можно «всерьез» говорить об определенности предметной направленности высказывания (58), да и для самого выражения *«отношение к действительно данной предметности... несущественно»*. С точки зрения предметности в высказывании выраженным может быть названо «двойное»: сам предмет, но всегда в смысловой модификации — так-то и так-то понятый (не предмет как таковой, а его интерпретация), и, во-вторых — идеальный коррелят этого предмета в конституирующем предметность акте, то есть это тоже смысловая предметность, будущая *ноэма* (58).

При всей пружинной энергии сжатых гуссерлевых высказываний о языке, нельзя не согласиться с тем часто выражаемым мнением, что Гуссерль не ставил перед собой целей систематического и принципиального феноменологического освещения проблемы языка³¹; но эта оценка, на наш взгляд, верна лишь наполовину. Гуссерль, как известно, разделял акты логического выражения и акты извещения; если о вторых он действительно не высказывался систематически и редуцировал их из чистой феноменологии, то первые разрабатывались им в целокупном виде³². Лосевская концепция потому и тем и отличается от гуссерлевской, что затрагивает оба типа актов (а, может, и не признает их разведения — но об этом позже).

В начале XX века чаще обсуждалось и подчеркивалось другое качество гуссерлевой феноменологии — ее противостояние системе Канта по поводу трансцендентной вещи в себе и чистого сознания, в связи с чем Гуссерль прежде всего интерпретировался скорее как “коррелятивист” (в противоположность относительному релятивизму Канта). «Коррелятивизм» в имеемом здесь в виду смысле усматривался в гуссерлевой феноменологии вследствие, скорее всего, ее лозунга: «Назад, к самим вещам». Однако по мере выхода новых сочинений Гуссерля вопрос, как понимать этот лозунг, становился все более проблематичным и для сторонников, и для внешних интерпретаторов. В параллель к «коррелятивистскому» прочтению Гуссерля (напр., Г. Шпетом³³) имеются интерпретации обратного свойства. Согласно,

³¹ «...несмотря на замечательный анализ языка, несмотря на постоянный, от ЛИ до НГ, к нему интерес, специфическая проблема языка, его начала и употребления в трансцендентальной феноменологии всегда была исключена или отложена. Особенно это ясно в ФТЛ (§ 2, 5) <Формальная и трансцендентальная логика (1929) / Formale und transzendente Logik / Husserliana XVII> и в НГ <«Начало геометрии»>, где сказано: «В обнаруживающуюся тут общую проблему происхождения языка в его идеальном существовании, обоснованном в реальном мире посредством выражения, записи, мы здесь, конечно, не углубляемся» (НГ 369). ФТЛ: §2, озаглавленный «Идеальность языкового. Исключение относящихся сюда проблем», завершается тем, что Гуссерль выводит из рассмотрения все чувственные воплощения идеальных образований, в том числе действительные и возможные реализации языковых идентичностей». (Деррида Ж. Предисловие к «Началу геометрии»).

³² Подробно о самом этом гуссерлевом разведении типов актов и — специально — о редуцированных чистой феноменологией актах извещения и актах говорения вообще см. в заключительной работе сборника «К феноменологии непрямого говорения».

³³ Об интерпретации феноменологии Гуссерля в сторону понимания смысла, как присущего самому предмету, см.: Шпет Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 185

напр., Э. Левинасу, у Гуссерля речь ни в каком смысле не идет «о понимании того, как законы мысли и реальный порядок вещей обнаруживают строгое соответствие»: «Еще в первом томе *Logische Untersuchungen* Гуссерль отмечает, что глубокая лишь на первый взгляд проблема гармонии субъективного порядка логического мышления и реального порядка внешней действительности имеет исключительно фиктивный характер»³⁴. Последняя оценка представляется гораздо точнее: действительно, по этому параметру Гуссерль оказывается более релятивно настроенным, чем неокантианство, поскольку настаивает на *только* выражении (а не корреляции с миром) и на выражении *модифицирующе-непрямом*. Несмотря на кажущуюся допустимость идеи, говорит Гуссерль, что составной характер выражающего значения просто «отражает» такой же составной характер самого выражаемого представления, «даже беглое размышление обнаруживает, что эта аналогия с отражением вводит здесь, как и во многих других случаях, в заблуждение, и что предполагаемый параллелизм не существует ни с какой стороны.» Уже, в частности, потому, что составные значения могут представлять простые предметы: «такой же ясный, как и решающий, пример доставляет само наше выражение ‘простой предмет’» (ЛИ, 278)³⁵.

Очевидно, что Лосев соглашался с этой стороной гуссерлевой концепции, усматривая здесь концептуальную параллель феноменологии с символизмом (в версии Вяч. Иванова), хотя в последнем речь прежде всего шла не о соотношении уровней внутри чистого сознания, а о соотношении сознания с трансцендентным. Принцип *всегда модифицирующе-непрямого выражения* в феноменологии соотносим, в частности, с символической дилеммой: что главное в символе — то, что он *символ* (знаменует сущность), или то, что он *только* символ (только знаменует)? Но сам Лосев акцентировал эту тему не только с точки зрения соотношения «сознание» — внеположная действительность или трансцендентное, но и с точки зрения ее значимости внутри сознания – с точки зрения соотношения между его разными уровнями.

Гуссерлев принцип всегда модифицирующего выражения и соответствующий отказ от какого бы то ни было коррелятивизма (и прямой референции) принципиально разводит, по идущему вслед за Гуссерлем Лосеву, не только сознание и все, ему внеположное, но и феноменологические эйдетику и логику: логика именно модифицированно (непрямо) «выражает» посредством своих специфических субстанциальных и формальных свойств результат актов созерцания априорно данной эйдетики и/или конституированной сознанием смысловой идеальной предметности (ноэматики), а не, скажем, отражает или имплантирует их в себя. Логика не тождественна с эйдетикой, не изоморфна ей ни сущностно, ни формально — ни в целом, ни по частям, ни своим процессуальным строением; она не именуется эйдетику в обычном смысле термина (не референцирует). Логика в рамках этого феноменологического принципа должна, с лосевской точки зрения, пониматься — в прямой конфронтации с неокантианством — как «только» выражающий и при этом выражающий «непрямо», а не как непосредственно в

– 214. Подробнее о позиции Г. Шпета см. «К феноменологии непрямого говорения» (Глава 2).

³⁴ Левинас Э. Философская интуиция (материал из интернета).

³⁵ Подробно об этой стороне феноменологии Гуссерля говорится в специальном разделе («Элементы непрямого выражения у Гуссерля») последней статьи сборника – «К феноменологии непрямого говорения»

себе содержащий априорность уровень чистого смысла (ср. у Гуссерля: *“Логическое значение есть выражение”* — “Идеи 1”, 269).

“Выражение” сущностно сопрягалось Гуссерлем со “значением” и “означиванием”, которые составляли, по определению Гуссерля, “основную тему” второго тома “Логических исследований”: *“Поскольку любая наука в своем теоретическом содержательном наполнении... объективируется в специфически “логическом” медиуме — в медиуме выражения, то для философа и психолога, руководствующихся общелогическими интересами, проблемы выражения и значения — самые ближайшие, и они же — первые, какие вообще, как только всерьез пробуем дойти до самой их основы, толкают нас к феноменологически-сущностным разысканиям”* — «Идеи 1», 270). Эти концептуальные поля гуссерлевой феноменологии равнозначимы и взаимосвязаны: мы здесь акцентируем именно понятие “выражение” (несколько в ущерб “значению” и “означиванию”) — с тем, чтобы отделить подразумеваемую специфику феноменологического понимания всей совокупности такого рода проблем от ориентированных на Фреге направлений, в частности, от структурализма, с которыми в общераспространенном представлении часто связаны в настоящее время понятия знака и значения³⁶, и с тем, чтобы рельефней зафиксировать исходную основу тех трансформаций, каковым подверг феноменологическое выражение сам Лосев при формировании своей лингвофилософской концепции. О значении, означивании и языковой семантике в целом в их феноменологической интерпретации подробно будет говориться в статье о «непрямом говорении».

§ 12. Проявления принципа “уподобляющей корреляции” в неокантианстве. В неокантианстве понимание ситуации складывалось, по мысли Лосева, иначе, причем не только в толковании межуровневых отношений внутри сознания: на место кантианского агностического разрыва стали выдвигаться идеи, близкие к отражению или корреляции. Кантова вещь в себе шаг за шагом настойчиво «втягивалась» неокантианством в чистое сознание — в качестве того, к чему сознание посредством строгих познавательных процедур может в конечном счете пробиться. По Когену, существует тождество понятий: вещь в себе, ноумен, безусловное, пограничное, идея и регулятивный принцип; это тождество основывается на равноправии всех этих моментов в их “общей задаче” — “идее цели”, которая ограничивает “случайный” опыт естествознания по определенным правилам и тем самым освобождает его от случайности, давая возможность завершить его в системе природы.

Такая “общая задача” и придавала неокантианскому пониманию взаимоотношений чистого сознания с содержащейся в нем смысловой априорностью иное, нежели у Гуссерля, наполнение. В противоположность утверждаемому феноменологией “зазору” между эйдетикой (как сферой непосредственного бытования в чистом сознании априорности) и логикой (как формой модифицирующего выражения этой сферы) в неокантианстве логика, как утверждает Лосев, мыслится в качестве способной к непосредственному бытованию в ней Первоначала, т. е. в качестве своего рода неокантианской “эйдетики”. Если не номинально и постулативно, то фактически именно логика понимается здесь как прямая и верховная форма бытования априорности в чистом сознании. Так, по Когену, *“лишь суждение* (т. е. компонент

³⁶ В ЛИ (60) Гуссерль спорит с сыгравшей весомую роль известной статьей Фреге «Смысл и значение» — по поводу *предмета*, оспаривая возможность применения к нему термина ‘значение’.

логического мышления — Л. Г.) ...является действием, сохраняющим сокровища априоризма”³⁷.

Почему на первый план выдвигалось суждение — понятно: Первоначало толковалось в неокантианстве в прямой и тесной связи с канторовским математическим принципом исчезающе малых величин, поэтому и в формах “перекочевавшей” в логику из Первоначала априорности на первый план выдвигалась (в отличие от статичности гуссерлианских эйдосов) процессуальность, органично-природной формой которой как раз и утверждается суждение (в своем противостоянии ‘статичному’ понятию). Статичность смыслов понималась при этом как тающая в исчезающе малых величинах. В конечном счете различия между Первоначалом и логикой в неокантианстве, по мнению Лосева, микшируются, утончаясь настолько, что это позволяет говорить об их слиянии в один уровень чистого сознания (хотя, повторим, это именно лосевская интерпретация: номинально Первоначало и логика в неокантианстве обычно разводились).

Лосев усматривал в этом акцентированном им разногласии неокантианства с феноменологией источник целого ряда дальнейших взаимосвязанных различий. Радикализация неокантианской идеи прямого проникновения априорности в логику может в конечном счете сблизить, с его точки зрения, логику уже и с внеположной чистому сознанию действительностью. Между логическими закономерностями, напр., теми же аналитическими суждениями, и действительностью в таком случае может начать мыслиться тесная, вплоть до тождественности, процессуально-функциональная корреляция, т. е. формы отражения, манифестации, репрезентации, неконвенционального означивания, соответствия, прямой референции и т. д. Такое предвосхищенное опасение имело основания: по Когену, в частности, суждение есть одновременно и “основная форма мышления”, и “основная форма бытия”³⁸. Эта корреляция, это «почти отождествление» процессуальных форм мышления и форм бытия (“мира вообще” и “сознания вообще”) предполагает, что действительность также понимается при этом как членимая не на статичные объекты (вещи, предметы и т. д.), а — на нечто процессуальное или процессуально членимое: положения дел, ситуации, события и т. д. (аналогичное понимание, применительно к референтам, развивается, как известно, в некоторых современных направлениях как аналитической философии, так и постгуссерлевой феноменологии).

При формальном раскручивании этих тенденций логика может превратиться в интеллектуально неопытных руках, согласно Лосеву, в прямую корреляцию миру и действительности, вплоть до сущностных форм; при этом могут активизироваться оба вектора: не только по направлению к пониманию логики как коррелирующей с миром, но и по направлению к пониманию мира как коррелирующего с логикой³⁹.

Скорее всего это в значительной степени действительно было упреждающим опасением, чем фиксирующей констатацией: Лосев, по всей

³⁷ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902. S. 499

³⁸ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S.43.

³⁹ Эту тенденцию отмечали и феноменологи второй волны; так, М. Мерло-Понти, напр., критически констатирует, что по сравнению с усложненной картиной взаимоотношения чистого смысла с трансцендентностью в феноменологии в трансцендентальном идеализме мир признается лишь в качестве “простого коррелята” нашего познания, становится имманентным сознанию и теряет самобытность (“Феноменология восприятия”. СПб., 1999. С. 15).

видимости, усматривал в такого рода положениях самому неокантианству прямо не свойственный (или свойственный в пассивной, латентной форме), но в дальнейшем прорвавшийся на поверхность научных разысканий, *позитивизм* — всегда и в любых формах отвергавшийся Лосевым. Видимо, поэтому, по существу характеризуя Когена как трансценденталиста, Лосев иногда называл его и позитивистом (ДХФ, 205). Не исключено, впрочем, и то, что латентную тенденцию неокантианства к позитивизму Лосев оценивал как генетическую, так как усматривал ее и у Канта, который, по Лосеву (ДХФ, 172), *игнорирует чисто эйдетические связи* и переносит всю проблематику диалектически-категориальной структуры эйдоса в плоскость рассудочного осмысления *чувственности*... Все пять категорий получили у Канта, по Лосеву, *более вещный* характер: вместо сущего говорится о субстанции, вместо самотождественного различия — о качестве, вместо подвижного покоя — о количестве... *Так как* у Канта отсутствует диалектически связующая точка зрения на категории и каждая из них рассматривается сама по себе, не указывая на свои связи со всеми другими категориями, Канту, говорит Лосев, *«пришлось выставить»* еще один тип категорий — *отношение*, при этом формальная логика, не будучи, по Лосеву, в состоянии связать все категории в единую неделимость, принуждена рассматривать проблему этой связи и отношения *отдельно* от связуемых членов (от статики вообще). Следует, видимо, полагать, что кантианская категория отношений понималась поэтому Лосевым как позитивистская по генезису, функциям и телеологии.

Неопозитивистский — хотя и в большинстве случаев латентный — импульс неокантианства в случае его концептуально разрастающегося применения способен, по мысли Лосева, *уточнить саму границу между чистыми смыслами и чувственными фактами*. Истоки этой тенденции можно усматривать в неокантианской идее взаимной функциональной корреляции смысла и факта (смысл ориентируется на факт, а тот в свою очередь коррелирует с этим же смыслом как со своим обоснованием). Совокупность тенденций такого рода приводит к тому, что является, согласно позитивной оценке неокантианца Кассирера, преодолением *“иллюзии первоначального разделения между интеллигибельным и чувственным”*, а по лосевской негативной оценке — позитивизмом.

В “споре” принципов выражения и корреляции Лосев принял — как и в случае спора по поводу количества уровней чистого сознания — сторону феноменологии, считая, что на первый план в логике и языке должна быть выдвинута категория “модифицирующе-непрямого выражения”, а не “корреляции”. Этот выбор можно расценивать как несущую конструкцию и конститутивное свойство лосевской позиции в целом, по замыслу которой не устраивавшие Лосева принципы корреляции и процессуальности, освобожденные от всякой статичности, должны переосмыслиться и преобразовываться путем их подчинения феноменологическому принципу модифицирующего выражения: первый — в принцип символичности, процессуальность — в один из аспектов модифицирующего выражения.

С другой стороны, подчиненное включение неокантианских идей в зону принципа выражения должно, по Лосеву, радикально изменить и сам включающий их феноменологический принцип модифицирующего выражения. Чтобы получить возможность конкретного обсуждения сути лосевских радикальных новаций, необходимо войти в детали феноменологического принципа выражения в их лосевской аранжировке.

§ 13. “Апофатизм” эйдетики (обособленность эйдоса, его конечная невыразимость). Уже говорилось, что в качестве выражающих слоев смысла

Гуссерль понимал, в частности, логику и язык, значительно же более важным и одновременно сложным оказывается определение того, *что* расценивалось при этом как ‘выражаемое’. Казалось бы, и здесь ответ очевиден: тот третий — эйдетический — уровень смысла, признание сущностной обособленности которого от логики и языка отличает, по Лосеву, феноменологию от неокантианства, и является, следовательно, мыслимым в феноменологии предметом выражения (или — в другом ракурсе — референтом) в логике и языке. Однако вопрос не решался в феноменологии столь однозначно, и именно эта непрямолнейность и составляла для Лосева его главный интерес к феноменологии.

Разумеется, в общем смысле предмет выражения в логике и языке рассматривается Гуссерлем как связанный с эйдетикой, а в определенных случаях (*‘объективные высказывания’, ‘предложения в себе’*) — как прямо детерминированный ею, поскольку логическое и языковое мышление рассматриваются в феноменологии как предопределенные в их существовании своими взаимоотношениями с тем сущностным эйдетическим созерцанием, которое всегда есть, по Гуссерлю, созерцание такого нечего, которое “само дано” сознанию. Однако — сразу отметим главное из того, что подчеркнуто акцентировалось Лосевым, — этот априорно самоданный эйдетический смысл и та *смысловая предметность*, которая считается выражаемой в логике и языке в своей непосредственной явленности, принципиально у Гуссерля *не совпадают*, хотя смысловая предметность и находится в детерминированном эйдетикой соответствии с ней: *то, что реально выражается в логике и языке, не есть у Гуссерля сама априорно созерцаемая данность*. Здесь фиксируется модифицирующая смысловая (и языковая) граница. Это различие зафиксировано в феноменологии через разведение *эйдоса* (чистой созерцаемой сущности, идеи) и *ноэмы* как того, что конституируется актами сознания и на что непосредственно направлено выражение и в логике (в логических актах некоммуникативного означивания), и в языке (зависимость ноэмы от эйдоса, ее несамостоятельность подчеркнута Гуссерлем в понятии “*эйдос ноэмы*” — “Идеи 1”, 220, 221). Но и ноэма также семантически выражается (означивается) непрямо — здесь есть свои модификационные переходы и перепады, свои опущения и наращивания.

Разведение эйдоса и ноэмы, а вместе с ней и ноэсы, и ноэзиса в целом, имело принципиально значимый характер — и для самой феноменологии⁴⁰, и для рецепции гуссерлевой феноменологии в русской философии. В одних случаях, ноэтически-ноэматические структуры Гуссерля были восприняты как ошибочный путь или, в более мягком варианте, как лишние этапы пути (напр., Г. Шпетом). В других случаях (символически настроенные концепции языка, в том числе лосевская) именно ноэтически-ноэматическая ступень оказалась тем, что можно в определенном смысле охарактеризовать как то, что было поставлено в основание или в центр дальнейшего разновекторного и детального развития. У Лосева аналогичный тезис входит в число основоположений его философии имени: эйдос сам по себе является и воспринимается, говорится в ФИ, как нерасчлененное единство, форму же расчлененного образа он получает только будучи рассмотренным на фоне какого-либо меонального окружения (ФИ, 95), т. е. будучи рассмотрен сквозь ноэсы как акты сознания. И ноэсы, и коррелятивные им ноэмы, и логические формы, и язык, и само сознание в целом — все это оценивалось Лосевым в

⁴⁰ См.: Мотрошилова Н. В. “Идеи 1” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.

качестве меонального окружения эйдоса. Функцией или следствием любого меонального окружения является обязательное расчленение эйдоса. Все, что привходит от меональных форм сознания, мыслилось Лосевым вслед за Гуссерлем как не тождественное эйдосу, который в своем бытии для себя от сознания не зависит. Гуссерль поэтому и говорит, что *“связь истин иного рода, чем связи вещей, которые в них истинны”* (ЛИ, 259), т. е. что логические связи иной природы, нежели связи в самом априорно данном смысле: последние не коррелятивно отражаются, вообще не соответствуют, но именно модифицированно *выражаются* в логике.

Принцип модифицирующего выражения имеет разные сферы и разные способы своего действия. Существенно, прежде всего, что гуссерлев принцип модифицирующего выражения предполагает наличие *«зазоров»* во всех *«проходных»* для смысла пунктах: и между внеположным сознанию предметом и априорным смыслом, и между априорным смыслом и ноэстикой, и между ноэстикой и теми смысловыми предметностями и ноэтическими процессами, которыми оперирует сознание, и между последними и реальными высказываниями (мы обратимся к этой особенности в следующем параграфе).

Кроме того принцип модификации распространяется не только на априорные эйдосы, но и на любого качества и наполнения предметности первичного созерцания, включая данные в чувственном восприятии⁴¹. Любой и каждый предмет *«дан»* для непосредственного феноменологического усмотрения не в своей адекватной полноте, а в свойственном каждому предмету своем *«как способе данности»* сознанию (в определенном *«профиле»*, *«рельефе»*, *«перспективе»* и пр.) — способе, всегда в том или ином отношении одностороннем и неполном (чувственное восприятие тоже всегда *«берет»* предмет в аспекте его определенной для данной ситуации восприятия *«как-данности»*). Эта разновидность модифицирующего смысл *‘зазора’* (референциального барьера) определяется самим предметом, а не сознанием; усмотрение специфики *как способа данности* каждого предмета входит в качестве компонента в состав знания об этом предмете.

Другой вид *«зазора»* — *«зазор»* между эйдосом и/или предметом и ноэмой. В отличие от первого случая он зависим уже от сознания: от специфики его интенциональных, конституирующих и выражающих актов. Один и тот же предмет (в случае априорного созерцания — эйдос) в разных по типу актах может *«обладать»* разными ноэмами (одной — в актах восприятия, другими — в актах суждения, воспоминания, фантазии и т. д.). Каждый акт, включенный в состав цельного и единого интенционального переживания, конституирующего *«полную»* ноэму, добавляет свои специфические смысловые оттенки. Любая

⁴¹ У всякого эйдоса, говорит Гуссерль, *“есть свои способы вступать — до всякого предвещающего мышления — в представляющий, созерцающий, иногда схватывающий его в его “настоящей, словно живой самости”, “постигающий” его взгляд”* («Идеи 1», 29). *“Свой”* — значит *“действующие”* в зависимости от *“себя”* и тем самым вне зависимости от актов сознания, т. е. до всякого логического и предвещающего мышления и выражающих логических и языковых форм и вне обязательной связи с ними. Гуссерль приводит здесь (в качестве поясняющей аналогии, но не тождества) пример с также всегда не полностью адекватными предмету *“односторонними эмпирическими созерцаниями”*, утверждая (важный момент!), что эта неадекватность входит в *собственную устроенность* самих сущностей: от этой устроенности неотделимо то, что соответствующая сущность *“может быть дана лишь односторонне, многосторонне же лишь в последовательности моментов и никогда не может быть дана всесторонне...”* («Идеи 1», 28).

полная ноэма, конституированная совокупностью актов сознания, становится за счет этой своей ноэтической многосоставности и ноэматической полноты очередным, третьим модификационным «зазором» для стремящихся выразить ее языковых значений.

Лосев сблизил этот гуссерлев принцип расподобления созерцаемого эйдоса “как такового” и “смысловой предметности” с кругом интересовавших его символических идей, который будет им развит в принцип совмещения *апофатизма и символизма* (ФИ, § 37). Вместе с тем, в этом же гуссерлевом принципе заложена и критическая точка расхождения Лосева с Гуссерлем — в вопросе о применимости в феноменологии наряду с описанием и метода объяснения.

§ 14. “Лестница Гуссерля” (различные этапы модификации априорного смысла в выражающих актах сознания). Не только сама сущность (эйдос, идея) предопределяет свое неполно-одностороннее восприятие, но, как говорилось выше, и акты воспринимающего ее сознания, акты, конституирующие и выражающие ноэмы, тоже всегда, по Гуссерлю, модифицируют свои «предметы». Гуссерль разделяет разные ступени и формы этой модифицирующей активности сознания, устанавливая своего рода “шкалу” модификаций, т. е. своего рода «лестницу», или — в соответствии с духом расширяющей метафоры самого Гуссерля — “*матрешку*”: “*Все обсуждавшиеся... модификации доступны для образования все новых и новых ступеней, так что даже и интенциональности в ноэзисе и ноэме поступенно надстраиваются друг над другом или же, скорее, единственным в своем роде способом вставляются друг в друга*” (“Идеи 1”, 225).

Из всех вводимых Гуссерлем ступеней лестницы модификаций мы коснемся лишь нескольких — значимых в нашем контексте. Первая ступень, или верхнее основание лестницы выражения — это априорный эйдос в его аспекте *как-данности* (априорно созерцаемый смысл понимался Гуссерлем как изначально самоданный сознанию не “один в один”, а — данный в “своих” способах и формах данности, определяемых внутренней устроенностью самой сущности). Следующие ступени связаны уже с теми новыми инобытийственными для эйдоса формами, в которые он модифицируется при его транспонировании в разнообразные акты сознания. Эйдос, говорит следующий здесь за Гуссерлем Лосев, адекватно и всесторонне не созерцаем как потому, что такова его собственная внутренняя устроенность — это исходное фундаментальное ограничение (первая ступень), так и потому, что к такому всестороннему созерцанию не способно само созерцающее сознание, которое всегда является ‘меоном’ для эйдоса и потому ограничено и неизоморфно созерцаемому. И при пассивно интенциональной (еще не эксплицирующей, не выражающей и не предизирующей) ноэтической активности сознания самоданный априорный смысл созерцается, по Гуссерлю, в разных — актуальных и потенциальных, фокусных и фоновых — модусах бытия и состояниях, которые еще не наполнены их активной модификацией со стороны мышления и выражения — тем не менее и в своих пассивно-перцептивных или нейтральных состояниях сознание самой своей природой не может не модифицировать созерцаемое. Априорное *что*, которое само дается через свое *как* (“*смысл в как его способа данности*” — “Идеи 1”, 209), созерцается здесь в модусе вторично наслаивающегося *интенционального как* — как-восприятия, идущего от сознания, т. е. всякая конкретная определенность интенционально созерцаемого включает в себя — наряду с первичной *как-данностью*, определяемой самой дающей себя сущностью, — и формирующий импульс «как-восприятия», идущий уже от интенциональной

направленности созерцающего сознания, а не от самого эйдоса. Эта *точка встречи двух начал* — одновременно один из самых трудных моментов для схватывания и толкования и один из наиболее значимых и потому активно обсуждаемых (в том числе и сегодня в различных философских и филологических направлениях, напр., в нарратологии; в предыдущих статьях сборника мы видели, что эта точка встречи предмета и сознания стояла в центре внимания и Вяч. Иванова, и Бахтина).

Самого Гуссерля можно понять так, что на этой ступени, в точке встречи сознания с ‘предметом’, последний модифицируется в *интенциональный объект*; когда же сознание не ограничивается чистым и пассивным интенциональным созерцанием и начинает окружать этот «объект» разнонацеленными и разнокачественными актами, когда оно направлено на его рефлектирование, «готовится» к пониманию, экспликации, предцированию, выражению, описанию и т.д., оно трансформирует этот интенциональный объект в конкретную *конституируемую смысловую предметность* мышления — в *ноэму* (условно третья ступень лестницы модификаций), а затем (условно четвертая ступень) и в *эксплицированную и выраженную предметность* (эксплицированные и выраженные на языке ноэмы и ноэтические акты отличны от самих ноэм и ноэтических актов).

Эту четвертую ступень, связанную с означиванием и языком, можно понять трояко: как имеющую у Гуссерля либо внутреннее расчленение на разные типы языкового выражения (логическое выражение и извещение), либо как имеющую продолжение в пятой ступени (извещающее выражение), либо как точку одновременного исхождения из ноэматического уровня разных ступеней — логического выражения и собственно языкового полноценного выражения. Сердцевина этой проблемы, как представляется, — вопрос о том, может или нет извещающий язык самолично выходить на ноэматику, *минуя логическую ступень выражения*. С развиваемой здесь точки зрения — может (подробно эта ситуация о способах «минования» языком посредничества логики рассмотрена в статье о непрямом говорении), но во многих случаях считается, что — нет (отрицательный ответ часто при этом усматривается и у Гуссерля).

Также трудно дифференцируемы третья (собственно ноэматическая) и четвертая ступени (экспликация и логическое выражение ноэмы); в некоторых случаях они взаимодиффузны (конституирование ноэмы зависит от ее экспликации и означивания), в других — отчетливо разводимы (в случаях неясной, не прямой, неполной экспликации). Здесь тоже свой круг трудных проблем (напр., случаи совпадения и/или расхождения интенционального объекта, ноэмы и синтаксического субъекта высказывания, а значит — и вопрос о параллельности/непараллельности ноэтически-ноэматических структур и субъект-предикатного акта, об универсальности/неуниверсальности последнего; об этой и других проблемах ниже будет говориться подробно).

Отдельно следует оговорить также и то, что, будучи априорно данным, затем хотя бы единожды интенционально высвеченным, каждый интенциональный объект созерцания может после этого становиться предметом операций сознания и без его сущностного созерцания, в отрыве от такового — он может вспоминаться, переживаться, представляться, он может неопределенно или отчетливо мыслиться и тем “полагаться”, т. е. становиться субъектом предикаций и выражений (истинных или ложных, логических, аксиологических, прагматических и т. д.). Трансформация априорно или чувственно данного в конкретную самостоятельно передвигающуюся в сознании по его типологически разным актам “смысловую предметность” мышления и выражения предполагает уже не только его помещение в фокус

созерцающего взгляда (интенции), но и использование особых актов расчленения и облачения воспринятого в соответствующие логические и/или языковые формы, причем каждый из этих актов обладает своим собственным специфическим ‘механизмом’, модифицирующим то, что в него и в нем облачается, предидируется, выражается и т. д. Описанные степени модификации — далеко не все моменты гуссерлевой “лестницы” модификаций (особая в этой сфере тема — вопрос о том, одну или разные ступени модификации составляют в такого рода лестнице логика и язык, подробнее см. ниже).

Сказанное не имеет того смысла, что гуссерлева лестница эманационна по своей природе: на каждой ее ступени в действие вступают специфические импульсы ноэтических механизмов сознания, и именно эти идущие от сознания импульсы и формируют особенности как самих модификационных ступеней, так и коррелятивных им модифицируемых смысловых предметностей. “Смысловые предметности” логики и языка расподобляются при этом как с априорными эйдосами, так и с внеположной “действительностью” — соответствующие тезисы формулировались Гуссерлем со всей определенностью: предмет и значение “никогда не совпадают” (ЛИ, 55); между составным или простым характером значений и составным или простым характером выражаемых с их помощью “предметов” предполагаемого “*параллелизма не существует ни с какой стороны*” (278); любой несамостоятельный момент можно сделать предметом самостоятельного значения; все и каждое благодаря акту придания значения может стать предметным, т. е. интенциональным объектом (293, 294). Понятно, что тем самым значимый для неокантианства вопрос о возможности прямой изоморфной *корреляции* с действительностью логических законов лишается в условиях феноменологической редукции реальной цели своей постановки, что фиксируется в том числе и в феноменологическом принципе “выражения”, всегда предполагающем ту или иную степень *расподобления* (неизоморфности, асимметрии) выражаемого и выражающего, тот или иной модифицирующий зазор между ними не только на уровне сопоставления сознания и внеположной «действительности», но и между разными уровнями внутри сознания.

Гуссерлева лестница модификаций имеет таким образом прямое отношение к той обширной теме философии и всех не только гуманитарных наук, которая связана с разными аспектами проблемы соотношения наблюдения, понимания и выражения с наблюдаемым, понимаемым и выражаемым (назовем для пояснения того, что имеется в виду, аналитические проблемы фокуса сознания, ориентации, перспективы, эмпатии и т. д.; проблемы нарратологии, включая проблему точек зрения, нарратора и специфики референта в языке вообще и в литературе в частности, обратную перспективу в живописи, позицию наблюдателя в естественных науках и т. д.). Неотмысливаемая текуче модификационная природа смысловых предметностей и процессов — это функция от разного рода взаимных, попеременных, челночных и т. д. смен объектов, фона, позиций, модальностей, тетических характеров и других «операторов» языкового выражения.

Лестнично-модификационный аспект феноменологии войдет в ядро лосевской концепции (столь же значим он и для ивановской, и для бахтинской концепций).

§ 15. Вопрос о статических параллелях между уровнями сознания (эйдетикой, логикой и языком). В описанном фрагменте гуссерлевой шкалы модификаций как минимум два принципиальных и тем самым дискуссионных водораздела: 1) момент перехода эйдоса как такового, т. е. независимого от

сознания, в форму смысла в виде нозматического интенционального объекта, от сознания зависимую, и 2) момент модификации нозматического интенционального объекта в мыслимую и выражаемую смысловую предметность. Первый момент, как понятно, является вариацией фундаментального разногласия феноменологии и неокантианства о признании/непризнании интуиции, априорной данности самотождественных эйдосов и т. д.; второй момент принципиален с точки зрения совпадения или расподобления формируемой смысловой предметности в сфере логики и в сфере языка — одна ли и та же эта смысловая предметность? означает ли феноменологический принцип лестничной многоступенчатости формирования смысловых предметностей сознания в том числе и то, что логические и языковые модифицирующие трансформации «одного и того же», высвеченного интенциональным лучом, понимаются как *различные*? Речь при этом идет не о разных степенях логической проясненности или аксиологической насыщенности “полученных” в логике и языке смысловых предметностей, но об их сущностном совпадении или различии. Очевидно, что последняя проблема в форме вопроса о соотношении логики и грамматики — критическая точка в истории логики и лингвистики последних десятилетий, дискутировавшаяся в том числе и в контексте спора между феноменологией и неокантианством.

Многочисленные последствия принципа феноменологической редукции в совокупности с указанными ступенями шкалы модификации интерпретировались в литературе по-разному. Неокантианство критиковало феноменологические понятия интуиции и априорной данности статичного среза эйдетики за своего рода смысловой пантеизм, аналогичный платонизму, делая это на том основании, что, в случае их отождествления с номинализованными и/или понятийными компонентами мышления и языка, статичные аспекты эйдетики, во-первых, приводят к искаженному пониманию действительности, превращая последнюю в нечто вроде совокупности статичных вещей в пустом пространстве, во-вторых, деформируют процессуальную природу чистого истинностного мышления, так как ставят во главу угла нечто аналогичное статичным аспектам языка — номинализованную семантику (понятия, имена и т. д.) или — в другом контексте — семантику, полагаемую в синтаксическую позицию субъекта, по отношению к которому предикат вынужденно понимается лишь как его атрибут, лишенный самостоятельного нозматического смысла. Критика феноменологии за платоновский реализм была настолько распространена, что Гуссерль в “Идеях...” обсуждал эту тему специально, параллельно оспаривая при этом конкурирующее понимание ситуации своими оппонентами.

С одной стороны, Гуссерль отвергал утверждение критиков о том, что в его феноменологии предполагается отождествление эйдосов с действительностью. Того “нелепого Платонова гипостазирования”, в котором упрекают феноменологию, говорит Гуссерль, в ней не предполагается. “Предмет” в феноменологии (“предметом” в “Логических исследованиях” называлось то, что впоследствии в “Идеях...” будет называться эйдосами) и реальность, говорит Гуссерль, не одно и то же, напротив, предмет и реальность в феноменологии *“строго разделяются”* («Идеи 1», 57), поскольку “предмет” понимается как чисто смысловая категория, редуцированная от действительности. *“Я не измыслил понятие предмета, я восстановил в правах тот предмет, какого требуют чисто логические предложения”* и какой принципиально неизбежен в научной речи. Таковы, напр., по Гуссерлю, звуковое качество ‘С’, число ‘2’, ‘круг’, любое предложение в “мире”

предложений. “Все это многообразно “идеальное” есть как предмет” («Идеи 1», 58). Оспаривающие феноменологию, продолжает там же Гуссерль, говорят: сущностей, а следовательно и сущностного созерцания (идеации), *не может быть*, а потому, если обычная речь противоречит этому, то, значит, дело в “грамматическом гипостазировании” (т. е. в гипертрофии роли понятий-имен и/или синтаксического субъекта, которым при этом придается прямая референциальная связь с сущностью), от коего никак нельзя допустить, чтобы тебя понесло к гипостазированию “метафизическому”. Согласно критикам феноменологии, в сознании нет сущностей (эйдосов), в качестве же действительно статичных индивидуальных значений в сознании могут наличествовать лишь результаты реальных психических событий “абстрагирования”, каковые примыкают к реальному опыту или реальным представлениям: “Посему наспех конструируются теории абстрагирования” (58). В такого рода теориях утверждается, что “идеи” и “сущности” — это “понятия”, понятия же — это психические построения, поскольку они — продукты абстрагирования, и только в таком качестве они принимаются противниками феноменологии как безусловно играющие большую роль в нашем мышлении. “Сущность же, идея или эйдос”, с этой точки зрения, лишь выпрениие “философские” наименования “трезвых психологических фактов”, и наименования опасные — ввиду своих метафизических подсказок.

Разумеется, отвечает Гуссерль, сущности — это “понятия”, но только если понимать под таковыми (многозначное слово это разрешает) именно сущности. Но тогда говорить о понятиях как о психических продуктах — это нонсенс, равно как и о *построении* понятий (очевидный кивок в сторону неокантианской теории не изначального обладания, а порождения данностей мышлением). Иной раз, — продолжает Гуссерль, в какой-нибудь статье читаешь: “натуральный ряд чисел — это ряд понятий”, а спустя несколько строк: “понятия — это построения мышления”, хотя поначалу сами числа — сущности — обозначались как понятия.

Антитезис Гуссерля звучит так: представление о числе — это не само число (58). Толковать числа как психические построения есть противосмысленность, прегрешение против — совершенно ясного, в любой момент усмотримого в своей значимости, следовательно, *предшествующего* любой теории — смысла арифметической речи. Если понятия — это психические построения, тогда такие вещи, как чистые числа (т. е. эйдосы), — не понятия. Но если они понятия, тогда понятия — не психические построения. Необходимы новые термины — именно чтобы освободиться от столь опасных недоразумений (59).

Лосев, настроенный — в отличие некоторых неопеноменологических течений — платонически (в рамках своего особого понимания платонизма), не усматривал в феноменологии Гуссерля метафизичности, т. е. не видел в ней отождествления “действительности” с эйдосом или эйдоса со смысловой предметностью логики и языка, тем более эйдоса и синтаксического субъекта суждения. “Не усматривал” потому, что не считал это свойственным и самому платонизму (согласно лосевской версии платонизма, в сферу меона может перейти только энергия сущности, но не она сама). Не видел Лосев у Гуссерля и одиозной для критиков метафизики тождественности априорно самоданного эйдоса с логическим понятием, языковым именем или грамматическим субъектом. Несмотря на то, что эйдетика у Гуссерля статична (и статична, по мнению Лосева, ошибочно), в этой статической идее феноменологии такой тождественности, по Лосеву, не предполагается — «не предполагается» потому, что ни языковая, ни даже “чистая” логическая семантика не понимались Гуссерлем в качестве адекватной корреляции априорной эйдетике

(они всегда неполны и непрямые), а значит, соответственно, они не понимались и в качестве какой-либо корреляции “действительности”. С лосевской точки зрения, все обстоит как раз наоборот: подозреваемая в смысловом пантеизме гуссерлева феноменология обособляет смысловую статичную предметность логики и языка от “сокровищ априоризма” в гораздо большей степени, нежели само подозревающее ее в этом неокантианство.

Здесь, повторимся, нас прежде всего интересует маршрут мысли самого Лосева, а не адекватность его оценок. Тем не менее, если считать, что гуссерлева феноменология фундирована принципом выражения, то эта лосевская интерпретация закономерна, поскольку принцип выражения концептуально несовместим с принципом тождественности (выражение всегда модификация), как мы видели это в описанной выше гуссерлевой лестнице модификаций. Что бы ни подпадало под понятия смысловой предметности в логике и языке, у Гуссерля это в любом случае никогда не сам эйдос, а — его осуществленная сознанием та или иная модификация, прежде всего ноэматическая. И все же, поскольку проблема соотношения априорного смысла и семантического среза сознания постепенно становилась с 20-х гг. одной из центральных в философии языка, в том числе, если не прежде всего — в философии феноменологической, рассмотрим эту позицию Гуссерля подробнее.

Возникающие здесь сложности подпадают под гуссерлеву рубрику *значений и означивания* (в сегодняшних терминах это и есть вся сфера семантики — и логической, и языковой, и сфера референцирования и сфера извещения), которая мыслилась Гуссерлем в качестве того, в чем эйдосы и сущности (а при развитии темы также ноэмы и ноэсы) находят свое модифицированное выражение. Всё семантически определенное, в том числе имена и понятия, относилось Гуссерлем не к эйдосам, а к области значений (“Идеи 1”, 41), т. е. к сфере операций эксплицирующего, предикативного и логического мышления, но никак не к тому, что эйдосы как таковые непосредственно и самолично суть. Своеобразие сознания вообще состоит, по Гуссерлю (156), в том, что оно есть протекающая в самых различных измерениях флуктуация, вследствие чего речь не может идти о понятийно тождественной изоморфной фиксации каких-либо эйдетических конкретностей и непосредственно конституирующих их моментов, т. е. — зафиксируем позицию — *между эйдосами, которые понимались Гуссерлем статично, и статичными семантическими образованиями (значениями) не существует, по Гуссерлю, скоординированных и строго определенных соотношений*. В “Идеях 1”, в частности, говорится, что не всё номинализированное и поставленное в синтаксическую позицию субъекта суждения скрывает за собой целостно-эйдетическое, а это, как минимум, значит, что не каждое слово, понятие, научный термин или даже категория считались имеющими под собой сущностно усмотренные эйдосы. Сущности и эйдосы, предполагает такая позиция, существуют, и между этими сущностями и, с другой стороны, семантизованными понятиями и словами имеется некая связь (связь выражения, которая имеет свою типичу), но сами слова и семантизованные понятия не есть эти сущности.

Все это относится не только к логическому значению: шкала модификаций свидетельствует также о том, что Гуссерль не был склонен отождествлять эйдосы и с языковой семантикой в ее полном, не ограниченном формальной логикой, понимании. Феноменолог, по Гуссерлю, непосредственно узревает сущности и “лишь затем” фиксирует свое созерцание интенционального объекта в ноэмах и выражает его понятийно (в терминах) и/или вербально в

широком коммуникативном смысле. Слова, которыми пользуется феноменолог, не прямой исток, а воспоследование, или «параллельный мир»: они “берутся” как *внешняя* эйдосу форма из общего языка, где они «всеобщи» и *тем самым* типологически многозначны и неопределенны в своем переменчивом смысле (подробнее о связи «всеобщности» значений с их многозначностью см. в статье о непрямом говорении). Только оказавшись выражением актуального феноменологического созерцания и совпав с данными интуиции, они могут приобрести в выражающих актах сознания конкретно определенное — актуальное *здесь и сейчас* — и ясное значение («Идеи 1», 141). В том числе и смысл, связанный с эйдетической сущностью. Отсюда следует, что, с гуссерлевой точки зрения, сама по себе языковая семантика не является прямой непосредственной адекватацией эйдосам (и ноэтически-ноэматическим структурам сознания) и тем более самими эйдосами, хотя она и может получить — как и формально-логическая семантика — некоторую неизоморфную (асимметричную) связь с ними.

Дополнительно настораживать критиков предполагаемого платонизма гуссерлевой феноменологии могло то, что когда в его текстах имеется в виду сам эйдос (категориальная сущность), тоже вынужденно употребляются языковые “значения”: вследствие этого между эйдосами и теми же понятиями как значениями возможна путаница, включая их метафизическое отождествление. Гуссерль отвечал следующим образом: *“недоразумения отождествления опасны лишь до тех пор, пока мы не научились еще аккуратно разделять то, что следует разделять тут всегда и во всем: “значение” и то, что может получить “выражение” через “значение”, и далее — значение и ту предметность, которая означаема”* («Идеи 1», 41). Модификация эйдосов и их “упаковка” в меональную для них одежду смысловых (ноэматических) и формально-логических предметностей и значений (т. е. в семантику, которая играет первенствующую роль и в логике, и в языке) — это соответствующие нисходящие ступени лестницы модификаций Гуссерля. Для различения эйдосов-сущностей и значений-понятий, одинаково именуемых в философском дискурсе, Гуссерль вводит различие между категориальными сущностями и категориальными понятиями (там же).

§ 16. Вопрос о синтаксических параллелях между уровнями сознания.

До сих пор говорилось о дискуссионном напряжении вокруг феноменологической категории “предмета”: о том, что она толковалась лишь в смысле существования модифицированно-условного или “косвенного”, а не прямого сущностного параллелизма между дискретностями эйдетического уровня и других уровней сознания, т. е. между статичными эйдосами и предметностями мышления и языка (понятиями, именами). Однако и “условность” здесь не окончательный тезис: положение об отсутствии прямых соответствий такого рода — лишь исходный (и чаще всего заостренный в сторону оппонентов) зачин объемной феноменологической темы, лосевское развитие которой предполагало — если попытаться обозначить конечную телеологию этой темы — развернутое доказательство того, что между эйдосами и выражающими их значениями не имеется *никаких* мыслимых форм параллелизма и что, следовательно, соотношение между ними имеет некую *другую* природу.

В том числе между эйдосами, смысловыми предметностями (ноэмами) и значениями нет не только статически-дискретного, но процессуального — *синтаксического* — параллелизма. Вопрос о синтаксической изоморфности эйдосов, ноэм и смысловых предметностей не менее, если не более существен,

чем вопрос об их дискретном параллелизме: “существен” и с внутренней точки зрения — с точки зрения концептуального ядра самой гуссерлевой феноменологии, и с внешней — с точки зрения сопоставления феноменологии с ее оппонентами, в том числе неокантианством, в котором нечто вроде изоморфного синтаксического параллелизма предполагалось. Согласно критикам феноменологии, и утверждая за “предметом” сугубо смысловой статус, не предполагающий его прямой сущностной связи с трансцендентным миром, феноменология не избегает тем не менее статических постулатов метафизического мышления, поскольку настаивает на приоритетной значимости *субъекта суждения*, не лишённого статических характеристик, преграждая тем самым путь к радикально новой — процессуальной — картине чистого мышления. Понимание субъекта истинного высказывания по аналогии с предметными статичными эйдосами⁴², т. е. как имеющего предметную же природу, навязывает феноменологическому мышлению, согласно оппонентам, соответствующие “статические” представления о мире и способах его познания. Действительно, “предмет” получал у Гуссерля свою дефиницию в том числе и как обладающий способностью быть *субъектом* истинного (категорического, аффирмативного) высказывания, но Гуссерль делал из этого не описанные выше, а совсем другие выводы.

Да, модифицированные в ноэматиическую смысловую предметность эйдосы могут, согласно логике Гуссерля, быть выражены через дискретные языковые значения, положенные в позицию субъекта суждения, в том числе истинного, но это еще ни о чем конститутивно образующем логическое познание и язык не говорит, поскольку эйдосы могут быть выражены и через иные — *несубъектные* — синтаксические позиции. По Гуссерлю, всякая смысловая предметность, если она эксплицируема и сопрягаема с иными предметностями, может принимать в этих совокупно-развернутых синтаксических предметностях *различные* лексико-синтаксические формы. Если развить, в частности, гуссерлев пример с эйдосом “два”, который обсуждался в “Идеях 1” именно в такой, навевающей субъектные ожидания, лексико-семантической форме, то можно сказать, что эта — одна и та же — созерцаемая эйдетическая предметность может быть выражена в составе синтаксических предметностей значений не только через “два”, но и через “двойственность”, и через “двойной”, и через “раздваиваться”, и через “двойным образом” и через «двусмысленность (‘языка’)» т. д., т. е. через то, что по своей лексической семантике не обязательно предполагает предметность, но наоборот — «приспособлено» по классическим ожиданиям прежде всего к использованию в других, а не субъектной, синтаксических позициях, включая позицию предиката. Приспособлено именно “прежде всего”, но, конечно, не обязательно: любая лексико-семантическая форма может использоваться в любой синтаксической позиции. Напр., глагольная форма “раздваиваться”, формально нацеленная прежде всего на функцию предиката, может занимать и позицию субъекта, как и любую другую (*раздваиваться — свойство клеток*). Равным образом верно и обратное: предметно-субъектно оформленное

⁴² Деррида оформляет этот упрек в обратной перспективе: не статичность смысла влияет, по Деррида, на подчеркивание Гуссерлем значимости позиции субъекта суждения, а наоборот: субъект-предикатная форма языка, сквозь призму которой на деле смотрит Гуссерль на чистый смысл, влияет на статичное понимание последнего (языковой слой выражения «*неявно руководит анализом предвыражаемого слоя*» смысла — Деррида Ж. *Голос и феномен*. СПб., 1999. С. 165).

лексическое значение “два” может занимать любую помимо субъектной позиции, включая предикативную (“Сколько их?” — “Их два”).

Из того, что гуссерлева эйдетическая сущность, сама будучи понята как статично-предметная, мыслится тем не менее как способная конституироваться в ноэматическом пласте и выражаться в конкретном высказывании не через синтаксический субъект, в свою очередь следуют еще несколько важных обстоятельств. Во-первых: то, что в логосе и речи номинализировано, т. е. остановлено в фазе смысловой ставшести и помещено в позицию субъекта, в эйдетическом отношении может быть *пустой оболочкой* — т. е. значением без эйдетического наполнения. Эйдетический же смысл может передаваться при этом через другие синтаксические компоненты, в том числе через компоненты с глагольной или модальной семантикой, как, если приводить пример на ту же двойственность, в высказывании: “*смысл языковых выражений может двоиться*”. Во-вторых (существенный для нас момент): *эйдетический смысл может никак семантически не выражаться, но тем не менее передаваться*.

§ 17. Специально об идее «непрямого смысла» у Гуссерля. Мы вплотную и «лицом к лицу» подошли здесь к ранее лишь вскользь отмечавшейся проблеме «непрямого смысла» или «непрямого говорения», которая является основной сквозной темой и настоящего, и других разделов книги. Согласно развиваемой здесь интерпретации лосевской концепции, тема непрямого смысла, значимая для Гуссерля, для Лосева стала одной их основных — она по-своему и в своих целях развивалась им: сознание, созерцающее эйдосы и мыслящее или говорящее о них, не только не обязательно выражает имеющуюся в виду эйдетическую сущность и соответствующую смысловую предметность (ноэматический состав) через семантическую предметность, помещенную в позицию субъекта суждения, оно не обязательно выражает ее и через другие дискретные семантические компоненты, т. е. оно вообще не обязательно выражает ее.

Формально это положение смотрится как банальность: нет ведь никакого сомнения в том, что многие высказывания не несут в себе истинностного смысла, т. е. такого, который у Гуссерля является эйдетическим. Однако здесь речь идет о другом: с одной стороны, о том, что прямая семантическая выраженность не только эйдетического, но и ноэматического состава неэйдетической природы *в принципе невозможна*, с другой стороны — том, что лексико-семантическая невыраженность эйдоса отнюдь не предопределяет, по Гуссерлю и Лосеву, того, что такого рода логические или языковые выражения обязательно эйдетически пусты и/или ложны и что ничто эйдетическое в них не “схвачено” сознанием и не передано (хотя такое и может быть, и в большинстве случаев есть). Высказывание, по Гуссерлю, может быть непосредственно (формально-семантически) о чем-либо *не эйдетическом*, но тем не менее передавать — непрямо — эйдетический смысл.

Это — одна из наиболее значимых для философии языка сторон феноменологии Гуссерля. Сущностное созерцание как сознание, в котором сущность постигается предметно, это не единственное сознание, говорит Гуссерль, которое таит в себе сущности: “*сущности могут интуитивно познаваться, в известной мере и постигаться, отнюдь не становясь оттого “предметами, о которых”* («Идеи 1», 32). “*Судить о сущностях... и судить эйдетически вообще — это... не одно и то же: не во всех своих высказываниях эйдетическое познание обладает в качестве “предметов, о которых” сущностями...*” (31). Гуссерль поясняет это так: в такого рода случаях, напр., в аналитических или математических суждениях, все без исключения дискретные лексические значения, которые употреблены, могут не быть

предметным смыслом сущности (употребленные значения остаются “просто” значениями, напр., логическими понятиями или лексемами), но тем не менее элементы эйдетического познания в таких суждениях могут содержаться. То же и в других типах высказываний. Эйдос двойственности, если вернуться к нашей группе примеров, может быть передан, напр., и логико-синтаксически (*три минус один*), и в форме семантической «загадки», и через указание, может он быть передан и чисто интонационной, и чисто ритмической организацией высказывания, т. е. в лексико-семантическом смысле полностью *внесемантически* (эйдос двойственности, в частности, всегда содержится в стихе с двойной строфой или двустишии, безотносительно к их реальному лексико-семантическому наполнению и реальному референцируемому предмету, если таковой вообще имеется). Смысл двойственности может передаваться прагматически, т. е. с опорой на ситуацию, в том числе коммуникативную, и/или контекстуально, метафорически, пространственно, иносказательно, «бессознательно» и т. д. В общем виде можно, следовательно, зафиксировать, что индивидуально-целостная и самоидентифицируемая эйдетическая сущность модифицируема в различные ноэмы и может выражаться в логических и/или языковых формах не только через статические и номинализованные компоненты логической и языковой семантики, не только через процессуальные логические схемы и языковой синтаксис, но и через разного рода динамические формы, не имея при этом никакой прямой связи ни с лексической, ни с синтаксической, ни с логической семантикой этих форм.

Звучит, кажется, вполне по-неокантиански — процессуально. Однако тонкость здесь в прямо противоположном: в подтекст этой с виду уступчивой идеи Гуссерлем закладывался не про-неокантианский, а анти-неокантианский заряд: гуссерлева феноменология отрицала не только субстанциальный параллелизм априорно самоданного статичного смысла эйдосов с понятийно-категориальным и семантически дискретным пластом мышления (в утверждении чего ее напрасно “подозревали”), но отрицала и какую бы то ни было вообще изоморфность априорного и статического эйдетического смысла с формально-семантическими процессуальными структурами логического мышления (к чему само неокантианство, напротив, склонялось) и/или с семантическими и синтаксическими структурами языка (к чему впоследствии проявила склонность постгуссерлева феноменология). Одновременно с “метафизической” идеей статичной корреляции Гуссерлем отвергалась и “неокантианская” идея процессуальной корреляции между логическими закономерностями и априорно данным эйдетическим смыслом; фактически Гуссерль оспаривал идею параллелизма или какой бы то ни было изоморфной корреляции — как таковую. *Асимметрия* — вот что пронизывает, по Гуссерлю, и статическую, и динамическую стороны смысла и формы его выражения.

Эти два постулата — об отсутствии изоморфно-коррелирующего соотношения между эйдетикой, ноэтикой, мышлением и языком как на статичном категориально-понятийном, так и на процессуальном аналитически-синтаксическом уровнях — находятся у Гуссерля в концептуальной взаимозависимости. Общее основание этих постулатов содержится в модифицирующе-непрямой природе акцентированного Гуссерлем принципа *выражения*, согласно которому не только сам априорно данный эйдос не предполагает никакого жесткого крепления с синтаксической позицией субъекта логического суждения или языкового высказывания, но и высвеченная аттенциональным лучом сознания та или иная модификация эйдоса (интенциональный объект), и соответствующий состав ноэм, и любые

другие формы смысловой предметности также не предполагают такого жесткого крепления. Ноэме и/или смысловой предметности может, как мы видели, быть придана при ее выражении в языковых формах как позиция субъекта, так и позиция предиката, и вообще любая из синтаксических позиций; может она и периодически сменять синтаксические позиции, оставаясь «той же самой», и вообще не занимать никакой, будучи тем не менее «выраженной» — косвенными путями.

Гуссерлем были описаны различные типы сложно-неоднозначных соотношений эйдетики с логической и смысловой предметностью, в том числе возможность образования в выражающих слоях логики и языка «синтетической» смысловой предметности, полученной за счет превращения сознанием объектов многих интенциональных лучей в выражаемое в одном логическом или языковом субъективирующем луче, т. е. за счет превращения совокупности разных интенциональных предметов в один положенный в логическом суждении смысл, в единый субъект суждения («Идеи 1», 261). С отчетливой наглядностью полный отказ от идеи наличия у логоса коррелирующих скреп с эдетики (а с ней и с действительностью) проявляется в гуссерлевом положении, оцененном выше как центральное в этой теме, согласно которому интенционально высвеченный предмет-смысл вообще может *не воплощаться* в конкретные семантические или процессуальные формы и, соответственно, не занимать не только при его коммуникативно-языковом, но и при его чисто логическом осмыслении и передаче никаких синтаксических позиций. Смысл (в том числе эйдетический) выражения может отчетливо сознаваться, не соответствуя при этом никакому определенному члену или определенному типу отношений логической или синтаксической структуры этого выражения, может оставаться «за кадром» и аналитического развертывания мышления, и эксплицитного языкового синтаксиса, локализуясь в той не поддающейся прямому выражению зоне, которая называлась Гуссерлем «*подразумеваемое как таковое*» (см., 208, 268 и др.).

В общем плане все это означает, что гуссерлева феноменология предполагает, что чем «дальше» по лестнице модификаций от эйдоса, тем безосновательней утверждения о какой бы то ни было корреляции: на каждом этапе лестницы модификации смысла с ним происходят такие трансформации, которые исключают какое бы то ни было материальное или формальное коррелятивное соотношение между эйдосом и полученными трансформационными формами смысла, включая процессуальные. Верно это и относительно модификаций, находящихся от эйдоса на расстоянии нескольких ступеней, каковыми и являются логическая и языковая модификационные формы, дистанцированные от эйдоса (или предмета) на расстояние, опосредованное как минимум интенциональным объектом и ноэтически-ноэматическими структурами сознания и потому не пронизываемое их силами «напрямую».

Если же присовокупить сюда, что и высвеченная интенциональным лучом предметность тоже не понималась Гуссерлем как сам априорный эйдос-смысл, но только как его модификация, фундированная стремящимся к выражению сознанием, то можно сформулировать и жестче: так как самотождественный в себе априорный эйдос-смысл, будучи интенционально высвеченным, может мыслиться и выражаться в самых разных логических и языковых облициях, осознаваясь при этом как всегда остающийся «тем же самым», он всегда, следовательно, является, по Гуссерлю, *невыраженным «X-ом»* — тем, что в своей полноте может только «подразумеваться», но *никогда непосредственно*

(прямо) не выражается. Эйдос, таким образом, не имеет у Гуссерля прямых коррелятов ни в субъектах высказываний, ни среди предикатов, прилагаемых к нему в разных процессуальных мыслительных формах логики, ни в каких-либо других компонентах синтаксической структуры высказывания — он лишь опосредованно, без какой бы то ни было сущностной корреляции знаменуется⁴³ целокупностью всего выраженного.

Поскольку эта идея сыграет одну из ведущих ролей в лосевской философии языка, дадим обширную цитату из Гуссерля, оговорив при этом, что цитируемый тезис Гуссерля относится к интенциональному объекту, а не к эйдосу, но поскольку интенциональный объект сам уже есть модификация эйдоса, то это же — и в еще более сгущенной форме — относится и к эйдосу: *“Мы говорим: интенциональный объект непрестанно создается в непрерывном или синтетическом ходе сознания, однако “дается” в таковом все иным и иным; он — “тот же самый”, он лишь дается с иными предикатами, с другим содержательным наполнением определения, “он” только показывается с разных сторон... Если таковое <изменяющееся описание> постоянно понимается как нозматическое описание соответственно подразумеваемого как такового..., то, очевидно, тождественный интенциональный “предмет” отделяется от меняющихся и переменчивых предикатов. Отделяется как центральный нозматический момент — “предмет”, “объект”, “тождественное”, “определимый субъект возможных предикатов” — просто X при абстрагировании от всех предикатов”* («Идеи 1», 283); *“Вот точка схождения, или “носитель”, предикатов, но никоим образом не единство таковых в том же смысле, в каком можно было бы назвать единством какой-нибудь комплекс предикатов, какое-нибудь соединение их <аргумент против диалектического синтеза — Л. Г.>. Такую точку необходимо непременно отличать от последних, но только не ставя ее рядом с ними и не отделяя ее от них, подобно тому, как и сами они суть ее предикаты, немислимые без нее и все же отделимые от нее...”* (282).

Несомненно, и эта точка X, и описание ее соотношений с разнообразием предикатов к ней концептуально аналогичны стержню лосевской позиции в целом — его интерпретации соотношения сущности и энергии. Между ними имеется не только концептуальное, но и терминологическое сходство — ср., в частности, из позднего Лосева: “Другими словами, в поисках подлинного субъекта и предиката суждения, если только действительно имеется в виду суждение, мы уходим в бесконечность.... Поэтому подлинным субъектом всякого суждения является то неизвестное X,

⁴³ Глагол “знаменуется” употреблен не случайно — с тем, чтобы подчеркнуть постепенно наращиваемую нами связь рассматриваемой феноменологической тенденции с символизмом ивановского типа, связь, которую Лосев, по всей видимости, считал несомненной. Можно даже развить эту феноменологическую тенденцию до схожего с символическим кредо «парадоксального» положения о том, что чем менее логическая и языковая форма выражения стремятся к семантическому уподоблению выражаемой сущности, т. е. чем более они как бы “не о том”, тем значительней эта сущность в них проступает. Именно так действует язык в своих высших поэтических формах: сущность несомненно выражена, но ни лексически, ни синтаксически, ни семантически вообще ее при этом “не ухватить”. Семантика здесь в момент высшей выразительности самоаннигилируется, приносит себя в жертву выражаемому. Между выразительными формами сознания и эйдетикой связь какого-то иного рода, чем корреляция, соответствие, референция, денотация и т. п.

которое есть вечно потенциальный субъект исходящих из него бесконечных предикаций, так что при помощи этих последних он становится все более и более известным, входя тем самым в постоянно становящуюся систему человеческого познания” (ЗСМ, 362, ср. схожую формулировку Выготского: “Чистая и абсолютная предикативность как основная синтаксическая форма внутренней речи”).

Очевидно, что положение о прямо не передаваемом и одновременно всегда тождественном “подразумеваемом как таковом”, характерном для логических суждений, сплетается с уже описывавшейся идеей о принципиальной самоличной неявляемости априорного смысла в конкретных актах реального сознания. Зафиксируем еще раз: ни в актах чистого мышления, ни в актах логического и языкового выражения априорно данный смысл непосредственно и прямо проявлен, по Гуссерлю, быть не может: все, что выражается в логике, включая и процессуальные схемы аналитических суждений, все, что любым мыслимым образом семантически выражается в языке, включая не только логику, но и — добавляем для объемности — поэтическую образность, всегда есть та или иная модификация априорного смысла, осуществляемая меональной по природе деятельностью сознания и естественного языка (см. также раздел «Элементы непрямого выражения у Гуссерля» в последней статье сборника «К феноменологии непрямого говорения»).

Вместе с тем — это следует специально оговорить — настойчивое расшатывание непосредственных коррелятивных скреп не означает отказа Гуссерля от идеи сущностных взаимосвязей логики и языка — через посредство ноэтически-ноэматических структур — с эйдетикой, т. е. не означает того, что Гуссерль может интерпретироваться как релятивист. Всегда лишь “подразумеваемый”, но никогда непосредственно “не являемый” эйдос понимается Гуссерлем как оказывающий тем не менее *определяющее* влияние на процесс и формы его модификации во все формы смысловой предметности логического мышления и на все формы их языкового выражения. Это определяющее влияние эйдетики на логику и язык зафиксировано Гуссерлем в намеченном выше принципе *самотождественности* априорного эйдоса при любых модифицирующих его формах выражения. Согласно этому принципу, интенциональный объект, непрестанно осознаваясь в непрерывном или синтетическом ходе сознания и даваясь этом ходе все иным и иным, всегда остается тем не менее “*тем же самым*”. Очевидно, что принцип самотождественности есть развивающееся усложнение той общей *статической* идеи феноменологии, о которой в противоположность динамике неокантианства говорил Лосев, или той гуссерлевой идеи *единства*, о которой говорит и Рикер⁴⁴. Концептуально увязан со статической идеей и принципиальный акоррелятивизм Гуссерля (или, в лосевских координатах,

⁴⁴ “Крупным открытием феноменологии, при непрременном условии феноменологической редукции, остается интенциональность, т. е. в наиболее свободном от технического истолкования смысле примат сознания о чем-то над самосознанием. Но это определение интенциональности пока еще тривиально. Строго говоря, интенциональность означает, что интенциональный акт постигается только посредством многократно идентифицируемого единства имеющегося в виду смысла: того, что Гуссерль назвал “ноэмой” или интенциональным коррелятом “ноэтического” акта полагания” (Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // (Историко-философский ежегодник '90. М.: “Наука”, 1991, с. 296-316).

синтез апофатизма и символизма, т. е. тезис о выразимости сущности, но всегда лишь непрямой — энергичной, знаменующейся через меональные модификации и никогда не субстанциальной).

Единство феноменологического концептуального поля держится скрепляющей силой полярных полюсов: процессуальный аккоррелятивизм познающего сознания обосновывается статической природой своего предмета. Если предполагать неизоморфность процессуальных аспектов феноменологического познания сущности, а статически самотождественного эйдоса как адекватно не выразимого, но остающегося в разных актах феноменологически познающего сознания тем же самым непроецессуальным X, не предполагать, то невозможно обосновывать смысловое единство феноменологического интенционального объекта и соответственно процессов феноменологического мышления и языкового выражения: они распались бы в бесстержневое броуновское движение исчезающе малых крупинок смысла. За счет же принципа статической самотождественности эйдоса как невыразимого, но остающегося при любых его смысловых модификациях, привнесенных от содержащего его сознания, тем же самым X, в феноменологии и провозглашается *единство* феноменологического переживания его любой и каждой разновидности (единство как отдельного суждения, так и длительного дискурса). Динамическая связность мышления и выражения не достижима, по Гуссерлю, без этого определяющего условия.

Но и оно не единственное. В кантианстве на первом месте стоит здесь, как известно, не принцип единства эйдоса (предмета), а принцип единства апперцепции, т. е. принцип единства самого сознания, обосновываемого через понятие трансцендентального субъекта (самотождественность единого предмета отходит в неокантианстве на вторые роли). *Вопрос о Я* — один из самых трудных, по признанию Гуссерля, для феноменологии. Ответ на него менялся; ко времени написания “Идей 1” Гуссерль (в отличие от “Логических исследований”) стал считать вторым — синхронно действующим — условием единства и связности мышления и выражения наряду с единством эйдоса также и чистое (нередуцируемое) Я, которое тоже стало расцениваться как общий источник единства всех актов сознания. *Эгология* в ее различных модификационных проявлениях — одна из значимых тем феноменологии непрямого говорения.

Можно усматривать противоречия между этими условиями (самотождественностью эйдоса и единством чистого Я), но можно видеть их комплементарность. Второе условие не снимает первого, но дополняет его, придавая самой проблеме объемную целостность: если первое — исходно феноменологическое — условие обеспечивает единство “предмета” мышления и выражения (условно — если воспользоваться традиционной терминологией — подразумеваемого предмета высказывания), то второе — исходно кантианское — условие обеспечивает единство источника модифицирующих предикаций к этому единому предмету. Ни то ни другое в своей изоляции смыслового единства дискурса обеспечить не в силах. Объемное рассмотрение этой темы порождает новые проблемы и новые перспективы⁴⁵.

⁴⁵ В филологии, не без влияния Гуссерля, здесь оказалась локализована острая тема, акцентированно поднятая Бахтиным: насколько един этот источник предикаций на уровне языкового пласта сознания? В бахтинской теории двуголосия разработана концепция, согласно которой в реальном высказывании может быть несколько источников предикаций (несколько “голосов”) к единому “предмету” (аналогично мыслили и многие другие постгуссерлианские

Стержневая для всей этой проблематики идея «*непрямого говорения*» (в другом, конечно, терминологическом облачении) получили у Лосева свое — в некотором отношении неожиданное — толкование, однако реконструкцию и анализ лосевских инноваций целесообразней проводить на расширенном в сторону аналогий с собственно лингвистическими проблемами фоне.

1. 2. ВОЗМОЖНЫЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АНАЛОГИ АКЦЕНТИРОВАННЫХ РАННИМ ЛОСЕВЫМ ФИЛОСОФСКИХ КОНФЛИКТОВ И ИХ ОЦЕНКА ПОЗДНИМ ЛОСЕВЫМ.

§ 18. Лингвистические аналоги мыслившихся Лосевым конфликтных зон по параметрам статика/динамика и выражение/корреляция. В качестве аналогичного связываемым Лосевым с неокантианством принципам *процессуальности и корреляции* можно привести известный взаимосвязанный комплекс аналитически ориентированных лингвистических идей: понимание логики как непосредственно вобравшей априорность и/или как тесно коррелирующей с ней, а языка — как в той или иной мере заключающего в себе неотчуждаемую субъективность, отсюда: признание логики формой выражения истинности и соответственная постановка ее иерархически выше языка, т. е. понимание языка как в той или иной форме зависимого от логики. Схожим образом с тем, что логика имела в неокантианстве одновременно и статус того, что самолично коррелирует не только с априорностью, но — через нее — и непосредственно с трансцендентной сферой, в зоне действия аналогичного комплекса лингвистических идей логика получила статус того, что не выражает, а прямо коррелирует с внеположной сознанию действительностью (внутренне соответствует ей по неким особым параметрам). Логика преимущественно понимается в таких случаях как выражаемая через язык, язык же — как “сервильное” образование, как то, что по природе “только” выражает. Язык в таких случаях толкуется либо как способный к адекватному выражению логики (и тогда вместе с ней — и к адекватной референции “действительности”, в качестве априорной корреляции к которой понимается логика), либо как не способный к таковой адекватности (и тогда он фактически выводится за пределы научного мышления, квалифицируясь как нечто, его замутняющее и нуждающееся в корректирующей терапии). Но в обоих случаях язык в зоне схожего с принципом корреляции комплекса идей понимается *как зависимый от логики*.

Постановка языка в зависимость от логики при принятии таких исходных постулатов неизбежна — поскольку логика расценивается как прямая истинная корреляция миру, т. е. как “верхний” уровень априорно данного смысла (либо — что по результирующим последствиям оказывается для лингвистики тем же — понимаясь как высшая по рангу познавательная вытяжка из позитивистски полученных и обобщенных чувственных данных). Грамматика либо вписывается в таких случаях в логику в качестве ее специфического раздела (и тогда тем языковым высказываниям, которые выверены логикой и выстроены строго по содержащимся в ней априорным законам — и только им — придается статус также способных соответствовать действительности), либо

феноменологи). Важно, однако, то, что как бы ни интерпретировать саму теорию двуголосия, и в ней предполагается, что единство “темы” (референциальное основание или единство самотождественного эйдоса) является определяющим условием единства акта мышления и акта выражения, даже полифонического (подробнее см. в наст. сб. статью “Двуголосие в соотношении с монологизмом и полифонией”).

выводится за пределы логики и обособляется от нее — в качестве того, что в принципе не может коррелировать с логикой (и тем самым с действительностью) вследствие своих специфических собственно языковых свойств. Во втором, сущностно разводящем логику и язык случае, язык со всеми своими компонентами включается в число внеположных познающему сознанию пассивных несмыслопорождающих *овеществленных* предметов конвенциональной природы, подведомственных вследствие этого позитивистскому и логическому анализу, причем на первый план среди разного рода специфических свойств языка чаще всего выдвигаются те, которые “противоположны” свойствам логики и которые — как при этом часто мыслится — “замутняют” чистое логическое сознание, препятствуя его прямому выражению, а вместе с ним и прямому выражению «действительности». В качестве специфического свойства языка прежде всего здесь рассматривается *коммуникативность*, которая в самой логике, как мыслится при этом, отсутствует, поскольку природа последней — изоморфное соответствие действительности (истинность), а не сообщение о ней. В первом же случае, когда грамматика вводится внутрь логики в качестве одного из ее разделов и язык понимается как потенциально способный под водительством логики адекватно коррелировать с миром, коммуникативность, напротив, чаще всего исключается из состава конститутивных характеристик языка, оцениваясь как его периферическое, а иногда и болезненное свойство, подлежащее в целях прямого истинностного выражения аналитической терапии. Существенный момент: акцентировавшееся выше в качестве маркера неокантианства понятие корреляции трансформировалось в этой зоне в понятие *референции*.

Лингвистический ландшафт, аналогичный *феноменологическому* принципу выражения в его лосевском понимании, по всем указанным пунктам сложился иначе. Главное, концентрированно объемлющее все эти разногласия, отличие состоит в том, что при опоре на аналогичные феноменологическим принципам постулаты язык получает в сфере чистого сознания самостоятельное, независимое от логики — иногда равное, иногда конкурирующее с ней, а в пределе приоритетное положение. Это существенно изменяет понимание статуса языка, приводя к формированию иной по типу, чем только что описанная, философии, точнее же — феноменологии языка. Если попытаться в общем приближении определить главную сюжетобразующую интригудвигающихся в этом направлении концепций с точки зрения феноменологического концепта выражения (экспансия которого произошла во все сферы лингвистики, в том числе в противоположную феноменологии по постулатам зону), то она оказалась закручена вокруг вопроса об обязательности или факультативности трансформирования категории *выражения* в категорию *коммуникативности* (т. е. в ту категорию, которая в противоположном лагере оценивается как специфическое свойство языка в его противопоставлении доминирующей логике). Содержательные перипетии лингвистических споров по поводу этой трансформации весьма запутанны и сложны, в разных направлениях эта идея получила разное воплощение с разными же финалами, включая противоположные: утверждающие либо приоритет коммуникативности над выражением, либо — приоритет выражения над коммуникативностью, либо отождествление того и другого, либо, наконец, необходимость существенно иного понимания выражения или полного отказа от этой категории. Если первый из перечисленных вариантов, как понятно, входит в обостренную оппозицию с принципом корреляции (оппозиция *коррелятивная референция/коммуникация* более отчетлива и резка, чем

оппозиция корреляция/выражение), то второй — даже если он развивается в рамках феноменологических постулатов — вполне совместим с корреляцией, поскольку эта версия теории выражения во многом может быть оценена как результат того эксплицированного формального компромисса с феноменологией, на который пошло — условно — “лингвистическое неокантианство” (признав выражение в качестве базовой функции языка, но отринув ее сущностную связь с коммуникативностью), и одновременно как результат неэксплицированного компромисса с неокантианством, на который пошла постгуссерлева феноменологическая философия языка. В рамках этой версии теории выражения основные постулаты теории корреляции могут сохраняться в неприкосновенности, в том числе главный: логика может продолжать пониматься здесь как обладающая возможностью прямо и непосредственно коррелировать с действительностью, процесс же выражения понимается как процесс воплощения этой коррелирующей с действительностью логики в языковых формах, т. е. как вторичная смысловая функция. Могут эти постулаты и перебарываться: выражение из всегда модифицированно-непрямого в ортодоксальной феноменологии само становится в некоторых случаях прямой адекватной референцией действительности. Если коммуникативный аспект языковых выражений здесь и учитывается, то лишь в качестве эпифеномена речи, ее же основной смысл и предназначение усматриваются не в нем, а в адекватном (истинностном) выражении логически мыслимого предмета, т. е. не в общении, а в сообщении, или — в адекватном выражении самой действительности. Часто при этом полагается, что в случае достижения совершенной формы языкового выражения то, что понимается слушающим, зеркально дублирует то, что сообщается говорящим, а само это зеркально адекватное содержание логически верифицируемо или непосредственно соотносимо с истинностью и действительностью.

В целом можно говорить, что в центр внимания многих лингвофилософских направлений, развивавшихся после острого спора феноменологии и неокантианства, встала *проблема взаимоотношений логики и языка* на фоне их соотношения с априорным и/или истинным смыслом и действительностью, т. е. комплекс проблем, непосредственно соответствующих описанному выше лосевскому пониманию лингвистического смысла противостояния феноменологии и неокантианства.

§ 19. Противостоящие, по Лосеву, версии в понимании соотношения логики и языка. К числу самых выразительных и вместе с тем концептуально насыщенных противостояний лингвистических идей 20 — 60-х гг. можно отнести, с одной стороны — набравшую силу идею о деструктивной роли языка, запутывающего в свои аморфно-двусмысленные сети научно-логическое или “чистое” мышление (*неизлечимая болезненная непрямота языка*), с другой стороны — получившую не менее широкое распространение обратную идею о беспрецедентном возвышении онтологического статуса естественного языка, феноменология которого мыслится в таких случаях как способная заменить собою самое “первую философию”, поглотить всякую логику и стать *адекватно-прямым* выражением истины и действительности. Противостояние — хорошо узнаваемое, условно: Витгенштейн (ранний) против Хайдеггера.

Если отвлечься от деталей конкретных лингвистических концепций, то интеллектуальную технику, применяемую для доказательства идеи о деструктивной роли не способного на прямое выражение языка для чистого и “истинностного” логического мышления, можно при всех частных различиях оценить как аналогичную в своей основе той, которая ранним Лосевым

расценивалась как неокантианская⁴⁶, возвышение же онтологического статуса языка — как аналогичное феноменологическим постулатам (в некоторых — но далеко не во всех — случаях это соответствует и самоидентификации направлений: возвышение статуса языка происходило, в частности, в тех направлениях, которые двигались в феноменологическом русле или мыслили себя как таковые, хотя, конечно, толкование причин и последствий возвышения статуса языка сильно разнится от направления к направлению и от автора к автору).

Так, Карнап, опираясь на идеи раннего Витгенштейна, прямо противопоставляет их феноменологизму Хайдеггера, определяя при этом последнего как “главного” современного метафизика. Анализируя, напр., один из текстов Хайдеггера — про *ничто*, Карнап оценивает его как образец бессмысленных псевдопредложений: так как всякий метафизик, каковым, по Карнапу, является Хайдеггер, “и не высказывает аналитических суждений, и не желает оказаться в области эмпирической науки, он может породить только псевдопредложения...”⁴⁷. Возможности философии ограничиваются в концепциях этого типа двумя полюсами: аналитическими предложениями и познавательными операциями над данными эмпирических наук.

Со своей стороны, Хайдеггер (также принципиально критиковавший метафизику, но — с иных, феноменологических, позиций) резко высказывался против господства логики, неправомерно, с его точки зрения, очаровавшей часть лингвистики — в том числе ту, которая развивалась под явным или неявным знаком неокантианства, потерпевшего, по Хайдеггеру, поражение в дискуссии с феноменологией (известен очный спор по этому поводу между Хайдеггером и Кассирером). Идея решающего главенства логики концептуально размывается, по Хайдеггеру, «в круговороте первоначальных вопросов...» (АФ, 84-85).

Максимально обобщая, к лингвистической традиции, аналогичной неокантианским принципам в их лосевском понимании, можно, как уже понятно, отнести *аналитическую* философию, включая Венский кружок, все варианты симбиоза лингвистики с математикой и — что на первый взгляд менее очевидно — структурализм, включая его функциональные версии (о структурализме ниже будет говоритья особо). К находящейся же в зоне влияния феноменологической традиции можно отнести «континентальную» философию языка, в которой на первый план вышли экзистенциальные и герменевтические мотивы (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Гадамер и др.), и те направления, в которых преобладает теория выражения (Б. Кроче, К. Фосслер и др.). Сюда же примыкают “частные” лингвистические концепции (социолингвистика, психолингвистика, стилистика и др.), в которых грамматика ставится в зависимость не от логики и смысловоразличительной функции (как в аналогичных неокантианству версиях), а от других выдвигаемых на первый план “выразительных” функций языка —

⁴⁶ См. аналогичную оценку истоков этого направления Ф. Анкерсмитом, согласно которому философия языка XX века, занимавшаяся проблемой соотношения языка с миром, была продолжением кантовской эпистемологической традиции и «дала логический позитивизм, философию обыденного языка, прагматизм и всю философию науки»; Анкерсмит называет при этом Рассела, Витгенштейна, Тарского, Гудмена, Поппера, Куайна, Дэвидсона, Рорти (Нарративная логика. М., 2003. С. 7).

⁴⁷ Карнап Р. Преодоление метафизики // Сб.: Аналитическая философия: становление и развитие (в дальнейшем — АФ). М., 1998. С. 77-80.

экспрессивной, эстетической, риторической, идеологической или, что наиболее в данном контексте существенно, коммуникативной.

§ 20. Лингвистический неопозитивизм (логический и феноменологический позитивизм в их лосевском понимании). Все разнообразие события в лингвистике XX века вплоть до конца 80-х гг. происходили на глазах у Лосева. Его сформировавшаяся в 20-е гг. исходная позиция, при всех очевидных дополнениях, поправках и т. д., оставалась в течение всего этого времени, по всей видимости, неизменной: философия языка, с его точки зрения, должна органично срастить феноменологические, неокантианские и символические принципы, чего Лосев в известной ему лингвистике XX века, признавая весомость достижений новых концептуальных подходов, не усматривал.

Если сформулировать главный критический аргумент Лосева, то он, по всей видимости, заключался в том, что и аналитическая лингвистика (близкая, по Лосеву, к неокантианству), и постгуссерлева феноменология сменили свойственный феноменологии Гуссерля и неокантианству (и разделяемый, напомним, Лосевым) принципиальный исходный постулат о приоритете смысла на разные версии *позитивизма* — в его, разумеется, интеллектуально обновленном виде⁴⁸. Неопозитивизм окрашивал, по Лосеву, разные направления лингвистики середины века по-разному: он мог входить в них теоретически обоснованно или контрабандно, эксплицированно или неотрефлектированно, в качестве гносеологического постулата или в виде идеологического или телеологического импульса, иногда — контрастирующего с гносеологическими постулатами, и т. д. Именно этот общий «тренд» в сторону позитивизма во многом и привел, по Лосеву, к «лингвистическому повороту» в науках о духе, поскольку язык был при этом понят как то, что, сохраняя статус смыслового явления, одновременно не ставит непреодолимых препятствий натуралистическим мотивам, а при определенном ракурсе — прямо предполагает их. Так, по Куайну: «Когда философ натуралистического склада обращается к философии духа, он обязан говорить о языке»⁴⁹. Все значения, по Куайну, «суть значения языка», а не «призраки мысленных сущностей» (там же), значит — и не «призраки» эйдосов.

Содействовало отказу от принципа приоритета смысла или его смягчению и обычно датируемое началом века формирование современной лингвистики «как науки», поскольку научный статус лингвистики предполагает понимание языка как изолированного и обособленного предмета познания (обособленного от логики и от сознания в целом). В большинстве случаев научно ориентированная лингвистика расценивает подлежащие изучению языковые явления как такие внеположные сознанию «факты», в которых смысл объективирован и сращен с чувственной материей и которые поэтому следует исследовать (в том числе и феноменологически описывать, если отказываться от принципа редукции) в качестве внешних данностей, что предполагает как минимум допустимость, если не первенство, позитивистских методов.

Получил определенную значимость позитивизм, отрицающий установку на приоритет смысла, и в аналитическом лингвистическом лагере, ориентированном на приоритетно понимаемую логику и на отношение к грамматике как к разделу логики. Здесь набрала силу и выдвинулась в центр

⁴⁸ Столь же принципиально, хотя и с характерными нюансировками обработки темы, были настроены против «лингвистического позитивизма, не видящего ничего дальше языковой формы», и ученые из «круга Бахтина» (см., МФЯ, 56).

⁴⁹ О. Куайн. Онтологическая относительность (см. файл).

(аналогичная, по Лосеву, неокантианской) тенденция расценивать логические, в том числе связанные с языком, напр., с синтаксисом, закономерности как напрямую *коррелирующие* с “объективным миром” или *изоморфные* ему. См., напр., концовку книги Б. Рассела «Исследование значения и истины»: «Со своей стороны, я убежден в том, что хотя бы посредством изучения синтаксиса мы можем получить значительное знание относительно структуры мира»⁵⁰. Аналогично понималось соотношение языка и мира в «Логико-философском трактате» Витгенштейна: “Предложение — образ действительности... Предложение показывает логическую форму действительности”⁵¹ (напомним, что неокантианцы сходным образом говорили о единстве форм суждения и форм бытия). В литературе эта теория Витгенштейна иногда именуется «концепцией изоморфизма»⁵² или, как у Куайна, *теорией копирования* — the copy theory⁵³. Проблемы корреляции сменяются проблемами *референции*, вплоть до проблем истинностных высказываний (о мире), которые выдвинулись в концептуальный центр обсуждения логического позитивизма и аналитики в целом. При развитии этих идей смысловые закономерности, включая лингвистические, также стали иногда пониматься как допускающие свою верификацию через чувственный опыт (о своеобразии неопозитивизма в феноменологическом и неокантианском “лагерях” лингвистики см. непосредственно в тексте статьи).

Общим фоном, возможно, несколько поглотившим — приглушившим — резкий поворот постнеокантианской и постгуссерлевой феноменологической лингвистических зон от принципа абсолютного приоритета смысла к неопозитивизму, послужила та лингвистика, которая продолжала, минуя новейшие философские веяния начала века, двигаться в русле традиционно понимаемого эмпиризма и не изымала себя из рамок тех психологических, позитивистских или типологических направлений, которые были отвергнуты в начале века и феноменологией, и неокантианством (и символизмом)⁵⁴.

⁵⁰ Рассел Б. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 394.

⁵¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 45, 51.

⁵² Печенкин А. А. Комментарий № 2 к авторскому переводу статьи У.В.О. Куайна «Онтологическая относительность» // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия (составление, перевод, примечания и комментарии А. А. Печенкина. М.: Издательская корпорация “Логос”, 1996).

⁵³ О. Куайн. Онтологическая относительность (материал из интернета).

⁵⁴ Поскольку, однако, методологический престол пуст от противоборств с новыми претендентами не бывает, и эта, двигавшаяся в традиционном эмпирическом направлении лингвистика также испытывала подспудное влияние новейших философских методов. Из всех философских течений наибольшее влияние на традиционную эмпирическую лингвистику также оказали — несмотря на их принципиальный изначальный антипозитивизм — неокантианство и феноменология. Именно их интеллектуальные методы и процедуры наиболее часто использовались — не всегда эксплицированно и отрефлектированно — в проводимых в так ориентированной лингвистике исследованиях и анализах. Напр., типологические синтаксические теории, двигавшиеся от эмпирических постулатов — от сбора и накопления фактов, т. е. от эмпирически накопленного разнообразия реальных предложений — к их типологическому обобщению, а затем и к их абстрактным схемам, пользовались в применяемых при этом процедурах и феноменологическим описанием, и неокантианским абстрагированием. В качестве фундаментального арсенала средств, необходимых для выявления и типологии синтаксических схем, использовалась не столько формальная в традиционном смысле, сколько аналитическая логика, поскольку в

Вопрос о позитивизме в лингвистике сложен. Любая наука, занимающаяся своим определенным предметом, не может не включать в себя процедуры “позитивистского” характера для сбора и накопления материала. Однако проблема ведь в том и состоит, что в любой науке, а в науке о языке (который сущностно связан со смыслом и с которым операционально связан любой смысл) тем более, за любым вычленением “фактов”, в том числе языковых “фактов”, стоит та или иная, отрефлектированная или нет, смысловая (концептуальная, перцептивная, ценностная, модальная, «естественная», редуционистская, идеологическая или мифологическая) установка или «точка зрения», в подчиненной зависимости от которой вычленяется и формируется то, что становится «фактами», в том числе то, что считается исходными и как бы “непосредственно данными” “фактами”⁵⁵. Любая позитивная наука при вычленении своего автономного «предмета» в гуссерлевом смысле *интенциональна*, т. е. любая наука изучает те “предметы”, которые высвечены в ее каждый раз специфически (в зависимости в том числе от «точки зрения») направленном, сфокусированном и смодулированном интенциональном луче внимания. В случае с языком организация интенционального фокуса направленного на него научного мышления имеет свои особые качества, связанные с тем, что и язык сам по себе также является сложноорганизованной интенциональностью.

§ 21. Пиррова — по Лосеву — победа феноменологии. Номинально неокантианство почти полностью исчезло с философской и в еще большей степени лингвистической сцены. Примерно с конца 20-х гг. считается (во всяком случае – в ареале континентальной европейской философии), что в борьбе феноменологии и неокантианства последнее полностью проиграло и что — соответственно — большинство формировавшихся в то время философских направлений, двигавшихся от эпицентра этого спора, развивались в качестве разных вариантов феноменологии.

Лосев, по всей видимости, оценивал произошедшее иначе: неокантианство и феноменология начали, с его точки зрения, в на рубеже 20-х гг. движение к сближению, но это сближение, однако, осталось недостижимым, что освободило место, по мнению Лосева, неорганическому эклектизму двух методов. Расценивать поэтому все дальнейшее как победу феноменологии, считал, по-видимому, Лосев, неверно: при формально феноменологическом фасаде многие вышедшие на первый план направления на деле сохранили в своих исходных

центр типологического синтаксиса выдвинулась при этом проблема корреляции синтаксической схемы в целом или ее компонентов с действительностью, а неокантианский принцип корреляции приоткрывал для синтаксистов возможность говорить о соответствии предложений с действительностью. С другой стороны, те версии стилистики или социолингвистики, которые считали себя исходящими из “объективно существующих” и, следовательно, эмпирически наблюдаемых фактических различий в экспрессивной или социально-диалектологической окраске слов как “объективных фактов” языка, нередко пользовались при этом средствами феноменологических по импульсу теорий выражения. Эклектизм и здесь был неизбежен, поскольку принцип выражения, предполагающий вектор “от смысла к тексту”, вступает в противоречие с исходным позитивистским принципом этих направлений, предполагающим, напротив, эмпирическую преднаходимость “фактической” экспрессивности в языковых явлениях (т. е. подход “от текста к смыслу”).

⁵⁵ См., напр., о проблематичности, дискусионности и в целом нерешенности в современной философии истории проблемы «Что такое исторический факт» в: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. М., 2003. С. 24 и ок.

постулатах неокантианскую доминанту на корреляцию-референцию (в частности, структурализм). В действительности победила и не феноменология, и не неокантианство — победила *философия жизни*; и вместе с ней позитивизм — как скрытая, сама себя смущающаяся внутренняя форма философии жизни. Философия жизни начала века — это внесмысловый динамизм (в отличие от смыслового динамизма неокантианства), а неопозитивизм — это внесмысловая чувственная статика (в отличие от смысловой статике феноменологии). И из того, и из другого направления был изъят принцип приоритета смысла, а это для Лосева и означало, что проиграли как неокантианство, так и феноменология.

Уточним только, что Лосев имел в виду в такой своей оценке ортодоксальную феноменологию. Напомним, что и Гуссерль считал так же, оценивая феноменологическое движение конца 20-х гг., прежде всего — концепцию Хайдеггера, как покинувшее рамки феноменологии, поскольку в нем не была принята (или не была в должной мере осознана) феноменологическая редукция в ее конститутивной для феноменологии принципиальности.

§ 22. Неоправдавшиеся компромиссные ожидания Лосева. Констатируя принципиальность противостояния неокантианства и феноменологии, ранний Лосев вместе с тем считал, что представители этих направлений напрасно абсолютизируют взаимные разногласия, поскольку между ними имеется общее исходное поле, которое может привести к их органичному обогащенному сращению. Обоюдное поражение неокантианства и ортодоксальной феноменологии Лосев фиксировал лишь в конечном счете — как реальный итог, на протяжении же 20-х гг. он был более оптимистичен, ожидая в соответствующих течениях лингвистики полноценных шагов сторон по направлению друг к другу.

Это относительно оптимистическое прогнозирование Лосевым компромиссных поисков в лингвистике основывалось на сравнительно скором оправдании аналогичного прогноза относительно самой философии. Через несколько лет после написания “Философии имени” Лосев отмечал усиление такого рода стремлений. В частности, внутренняя эволюция в сторону компромисса с феноменологией произошла, по Лосеву, в неокантианстве — у позднего Наторпа и Кассирера. В тексте о “Философии символических форм” Кассирера Лосев не без трогательного пафоса констатирует: “...крупнейшее событие современной мысли вообще⁵⁶, это — разложение старого неокантианства и переход его на совершенно новые, можно сказать, небывалые рельсы... Эволюция неокантианства — событие весьма показательное, и без волнения ее никто не может переживать, кому дороги вообще интересы философии и научной методологии”⁵⁷. В качестве доказательства эволюции неокантианства именно в сторону союза с феноменологией Лосев приводит несколько фактов, в том числе “новое” прочтение Наторпом Платона — теперь в духе неоплатонизма (о необходимости такого прочтения детально толковалось в лосевских текстах). Это “перепрочтение” оказалось, по Лосеву, возможным потому, что поздний

⁵⁶ Обращаем внимание на время написания этого текста — 1926 г. — и на соответствующую историческую ситуацию.

⁵⁷ Лосев А. Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 730-731. Отметим, что и в кругу Бахтина положительно расценивали эту книгу Кассирера как некий «поворот» неокантианства (МФЯ, 15).

Наторп признал, наконец, то, чего ранее не хватало неокантианству: категорию диалектической необходимости и теорию световой и символической природы смысла и идеи (там же, 731). Признание символической и световой природы смысла несомненно мыслилось Лосевым как самопрививка к неокантианству феноменологического черенка. Не случайно, говорит Лосев, Кассирер (с идеями которого он также связывал эволюцию неокантианства к компромиссу) включает в свой обновленный метод ранее отрицавшуюся *интуицию* (736) и *“хвалит Гуссерля за различение акта и предмета”* (738). Последнее в лосевской системе координат означает, что Кассирер признал наряду с процессуальностью (актами) наличие предметно-статичных аспектов смысла (эйдетики), что, напомним, оценивалось Лосевым как главный параметр противостояния феноменологии и неокантианства. В конечном счете, говорит Лосев, *“Кассирер открыто закрепляет свою связь с Гуссерлем”* (755)⁵⁸.

В этой компромиссной тенденции Лосева радовало не просто признание неокантианством весомости феноменологии, но — попытка объединения сильных сторон того и другого, хотя и производимая без избавления от слабых: *“...соединение феноменологического метода в духе Гуссерля с трансцендентальным методом в духе прежнего функционализма Кассирера... необычайно расширяет поле феноменологического исследования и саму феноменологию делает методом гораздо более устойчивым и определенным. Пока нынешние феноменологи продолжают копаться в бессильных дистинкциях, Кассирер их же методом дал довольно полную обстоятельную картину таких не сразу поддающихся феноменологическому описанию сторон культуры, как миф, магия, культ и т. д.”* (755). Феноменологи же, по раннему Лосеву, не сдвинулись с места в этих вопросах: *“...феноменология не может и дотронуться до мифологии... Феноменология, которая отрицает необходимость для самого феноменолога иметь соответствующий опыт, не может и прикоснуться к этому предмету...”* (753). Насколько можно судить, Лосев так никогда и не признает эволюцией то направление или направления, по каким пошла феноменология после Гуссерля. Во всем этом имеется, конечно, некоторая загадочность лосевского отношения к постгуссерлевой феноменологии, в частности, к Хайдеггеру (мы еще будем говорить об этой загадке, но не в этом разделе, где в основном акцентируются вопросы, связанные с аналитическими версиями языка, а в Главе 2, где реконструируется и интерпретируется лосевская феноменологическая новация

⁵⁸ Это, по Лосеву, *«крупнейшее событие современной мысли вообще»* (см. выше по тексту) лишь сравнительно недавно стало объектом пристального и детального анализа. См. в: Христиан Мёкель. *“Символическая выразительность” — феноменологическое понятие? Об отношении философии символических форм Эрнеста Кассирера и феноменологии Эдмунда Гуссерля (материал из интернета): «Взгляд на рецепцию идей Кассирера и Гуссерля показывает, что “детальный разбор отношения Кассирера к Гуссерлю... до сих пор не проводился” (Orth, 1988, ... Orth, 1989, 349). Наряду с Ортом на близость философии символических форм и феноменологии указывает американский исследователь Кассирера Дж. М. Круа. (Krois, 23/24) Нижеследующие рассуждения должны внести свой вклад в прояснение отношения Эрнеста Кассирера к феноменологическому методу Эдмунда Гуссерля; в них выявляется косвенная связь трехтомной “Философии символических форм” (1923, 1925, 1929), основного произведения Кассирера, с первым томом “Идей к чистой феноменологии” (1913), в котором Гуссерль осуществляет поворот к трансцендентальной феноменологии».*

и где, соответственно, тематически гораздо более кстати подробный разговор о ее соотношении с постгуссерлевой феноменологией).

Относительно эволюции неокантианства лосевский оптимизм тоже был не абсолютным. В удовлетворенно фиксировавшей эту эволюцию статье о Кассирере Лосев тем не менее высказывает ряд критических замечаний, сводящихся к тому, что и Кассирер, введший миф в кругозор исследования, не увидел его подлинной диалектики и подлинного места в эйдетике, не понял, в частности, что не миф надо объяснять из истории, а историю — из мифа, что та собственная внутренняя необходимость, которой, и по Кассиреру, обладает миф, не менее логической априорна и потому чрез нее видно, по недооцененному Кассирером Шеллингу, как *“бытие божественное приходит к самосознанию”* (737). Испугавшись “божественной” терминологии Шеллинга и оценив теорию последнего как метафизику Абсолюта, Кассирер, по Лосеву, не увидел, что мифология не только “фактаж”, и не только специфическая со своими законами “форма мышления”, но — часть эйдетики, т. е. срез того ее — третьего — уровня, который, как мы помним, изначально и, по Лосеву, ошибочно игнорировался неокантианством. Будучи частью эйдетики, а не только одной из форм сознания, мифология в ее лосевском понимании требует раскрытия смысла своей априорности (о лосевском толковании этого смысла см. § 70 *«Миф как коммуникативный импульс эйдетического синтаксиса»*), а отнюдь не фактографического описания или оценки специфики ее мыслительных форм средствами понимаемого как всеильное логического мышления, которое — вполне по исходным неокантианским лекалам — и у «эволюционировавшего», по Лосеву, Кассирера, казалось бы, признавшего эйдетику, продолжает занимать верховное место.

Лосев расценивал такой компромисс как половинчатый, не доведенный до конца и формальный. В результате этой половинчатости и все развивавшиеся в обновленном Кассирером русле теории мифа, и то лингвистическое мышление, которое строилось на аналогичных “самоэволюционировавшему” неокантианству принципам, сохранили исходные установки неокантианства в неизменном виде. В том числе — те, которые предопределили становление описанного выше главного модального противостояния лингвистических методов. Так, даже поздний Кассирер, уже пошедший на союз с феноменологией и уже учитывавший и интуицию, и эйдетически статичные аспекты смысла, тем не менее резко снижал статус языка относительно чистого логического сознания. Критикуя чужие острые формулировки той идеи, что язык является причиной самообманов духа, более того — его «заболеваний»⁵⁹, Кассирер вместе с тем разделяет эту идею в ее объективно-нейтральном облачении. Язык (как и миф, и искусство, и наука) — это, согласно Кассиреру, один из свойственных духу специфических способов видения действительности и потому, будучи таковым, он является *важной и неотмысливаемой* вехой на пути к высшим научным абстракциям; тем не менее и по Кассиреру язык не способен на прямое выражение чистого смысла, так как не выдерживает испытания логическим анализом (*“Имена не проходят испытания логическим анализом... вопреки этому неизбежному и неустраняемому недостатку наши обыденные имена — важные вехи на пути к научным понятиям и концептам...”*⁶⁰). Видимо, именно по причине такого

⁵⁹ Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. М. – СПб., 2000. С. 329 – 330.

⁶⁰ Кассирер Э. Опыт о человеке. Выше цит. С. 597. По Кассиреру, пока отчетливо не осознаны «первичные языковые понятия», остается неполной и «чисто логическая теория понятия. Ибо все понятия теоретического познания

иерархизированного разделения чистого логического смысла и языка, ведущего к пониманию последнего как подчиненного и/или «рабочего» момента первого, как только подготовительной «вехи», имя Кассирера, чрезвычайно высоко оцененного в 1926 г. в качестве первой ласточки чаемого им методологического синтеза, впоследствии будет вводиться Лосевым в «черные» критические списки лингвистики (см. напр., в статье 1970 г. — ЗСМ, 207).

В лингвистике — но несколько позже — тоже произошло нечто подобное. Как и в философии 20-х гг., бóльшую склонность к компромиссу проявила лингвистика, развивавшаяся в аналогичном неокантианству духе, в частности, аналитическая. В неполном, но символически значимом смысле установка на компромиссные смены парадигм видна в феномене «двух Витгенштейнов» — раннего (логическая версия языка) и позднего (игровая версия языка, которая хотя и осталась подвластной средствам логической сферы, но тем не менее была приближена к идеям выражения, в том числе непрямого, и коммуникации — за счет увязки языковых выражений уже не с корреляцией, но с игровыми инсценируемыми действиями). Общие декларации о критической ситуации в аналитической лингвистике стали раздаваться с середины 60-х гг. Тогда же изнутри самой аналитической лингвистики был высказан и прямой тезис о необходимости поиска воссоединения с феноменологическим типом мышления. Смысл самокритичных деклараций аналитиков можно опознать как фиксацию концептуального конфликта, схожего с дискуссией между неокантианством и феноменологией, и как программу поиска компромисса между ними на том же пути, который мыслился ранним Лосевым. Во всяком случае две основные причины, которыми объяснялась возникшая критическая ситуация изнутри самой аналитической лингвистики, содержательно совпали с описанными выше двумя лосевскими параметрами противостояния неокантианства и феноменологии: с противостоянием по вектору статика/динамика, приведшему к разному пониманию количества уровней смысла (три против двух), и с оппозицией референция/коммуникация, восходящей к оппозиции корреляция/выражение.

§ 23. Движение аналитической лингвистики по направлению к статическому срезу чистого смысла. Философским стержнем противостояния по вектору статика/динамика был, по Лосеву, напомним, спор о признании или непризнании априорно данных смыслов (эйдосов) в фазе их самотождественности. Главным же собственно лингвистическим следствием этого философского конфликта стало соответствующее противостояние *двух- и трех-уровневого* понимания смысловой области в связи с языком.

Исходно двухуровневая по этой шкале аналитическая философия проявила в порядке самотерапии склонность к признанию трехуровневой семантической модели. Так, Г. Кюнг декларировал в 1969 г. необходимость введения в лингвистику феноменологической струи и соответствующего установления взаимосвязи между основами семантического понятийного аппарата феноменологии и основами семантического понятийного аппарата Карнапа, Куайна и др. — с тем чтобы хотя бы *«навести мосты между феноменологией и аналитической философией»*⁶¹. Основной «камень преткновения» между аналитической философией языка и феноменологией Кюнг видит в том, что в

образуют как бы верхний логический слой, основой которого является другой слой, слой языковых понятий» (Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. Выше цит. С. 345).

⁶¹ Гвидо Кюнг. *Онтология и логический анализ языка*. М., 1999. С. 302-303.

последней имеются три уровня семантики (знак, смысл, референт), в аналитической же философии — два (знак, референт)⁶². Хотя в лингвистике цифра “три” в этом контексте чаще всего, и закономерно, ассоциируется с известной концепцией Фреге (при интерпретации которой возникают разного рода сложности с выяснением отношений между *значением* и *денотатом*⁶³ — подробней мы будем говорить о фрегевской позиции ниже, при толковании радикальной лингвофилософской новации Лосева), есть тем не менее основания полагать, что отсутствующий в аналитической философии по признанию Кюнга уровень *смысла* — есть в том числе и лингвистический аналог не признаваемого неокантианством статичного среза феноменологической гуссерлевой эйдетики.

Причину игнорирования этого дополнительного уровня Кюнг видит в том, что в соотношении знак-смысл-референт многим аналитическим философам “оказалось сложно принять смысл в качестве своего рода поддающихся именованию сущностей” (аналогичным, напомним, было стандартное возражение против гуссерлевой эйдетики), поскольку такое признание вызвало бы технические и концептуальные трудности, вроде: “Как можно давать имена смыслам?” — ведь в таком случае придется вводить бесконечную иерархию смыслов, множить сущности и пр. Рассел поэтому был, по Кюнгу, удовлетворен, когда его теория дескрипций позволила ему избежать этих неудобных сущностей, поскольку ему “показалось”, что он может обойтись без “промежуточного звена” между знаками и предметами (305). Как видим — почти полная аналогия с лосевским толкованием дискуссии между неокантианством и феноменологией. Если, в частности, знак соотносится с референтом без промежуточного смыслового звена, это значит, что отрицается эйдетический уровень и что знак понимается как так или иначе *коррелирующий* непосредственно с внеположным предметом. Если же знак соотносится с предметом через промежуточное смысловое звено, само являющееся предметом знакового наименования, это значит, что предполагается нечто вроде эйдетики и что знак *выражает* это дополнительное смысловое звено. Картина не меняется и в том случае, если под “предметами” или референтами в треугольнике аналитика понимает как предметы внешней действительности, так и, напр., понятия, т. е. логический слой, поскольку и при интерналистском признании в качестве предмета (референта) знака логического понятия аналитические концепции предпочитают обходиться без третьего наряду с логикой и языком уровня чистого смысла (без статического эйдетического среза смысла), постулируя непосредственную (без посредующего звена в виде эйдосов) корреляцию логического смысла и внеположной действительности.

⁶² Дискуссия между двух- (экстенциональными) и трехсоставными (интенциональными) концепциями семантики продолжаются — см., в частности, в статье С. Гарина («Значение или референция? Экстенциональные и интенциональные аспекты первопорядковой логики»; материал из интернета) разбор аргументов Куайна и Хинтикки против интенционального среза семантики: Куайн полагает, что интенциональные понятия являются лишними (*redundant*), избыточными; Хинтикка, когда речь идет о первопорядковых языках, примыкает к классическим возражениям против интенциональных семантик, которые «сводятся к тому, что практически любое семантическое явление, синонимии или несинонимии, может быть релевантно истолковано в рамках экстенциональных языков, но при соответственном расширении и уточнении последних»).

⁶³ См., в частности, Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренний образ (материал из интернета).

“Арифметические” рассуждения о двух и/или трех уровнях имеются не только у раннего, но и у позднего Лосева. Напрасно, говорит, напр., Лосев, структуралисты считают, что их предшественники — стоики, поскольку учение античных стоиков об irrelevantных структурах и отношениях имеет мало общего с теперешними *беспредметными* анализами языка. Стоикам был свойственен и глубокий онтологизм (ЗСМ, 168), т. е. — следует понимать — стоикам, признающим процессуальность (схоже понимаемую и в неокантианстве), была вместе с тем свойственна и феноменологическая по типу ориентация на априорно-статичный срез эйдетики (182). И далее прямо появляется все та же “арифметика”: у стоиков, по Лосеву, не две (как у структуралистов), а три совершенно различные области, и третья (пропущенная неокантианством и структурализмом) — это, по формулировке позднего Лосева, “*умопостигаемая предметность*” (т. е. *смысловая предметность*, которая и в ранней лосевской терминологии имела синоним “*умопостигаемой*” предметности). Очевидно, что здесь имеется в виду то же самое, что подразумевалось ранним Лосевым под напрасно отрицаемыми неокантианством статично-самотождественными эйдосами феноменологии, тем более, что далее в статье прямо появится в связи с этой “третьей сферой” и имя Гуссерля.

Понятно, что само по себе введение третьей, дополнительной семантической сферы оценивалось Лосевым как шаг аналитической лингвистики в верном направлении, однако окончательно дела это, по Лосеву, не решает, поскольку хотя здесь и признается нечто, схожее со статичным срезом феноменологических эйдосов, это, с его точки зрения, все же лишь половинчатый компромисс, аналогичный тому, на какой пошло неокантианство в лице Кассирера. Здесь происходит сближение с феноменологией по параметру статика/динамика, но по-прежнему нет выхода на понимание логики как модифицированно (непрямо) выражающей эйдетику (а не самолично коррелирующей с действительностью) и, соответственно, на принцип интерпретации и коммуникативности как концептуального развития принципа выражения. В той же статье о стоическом лектоне, в которой введено понятие “третьей” сферы, в качестве второй (наряду с “умопостигаемой предметностью”) категории, отличающей стоицизм от структурализма, напрасно зачислившего стоицизм в свои предтечи, названа *энергия* (ЗСМ, 182), с которой в качестве общей регулятивной идеи его концепции связывалась Лосевым, как уже говорилось, общая категория выражения, и, соответственно, интерпретативность и коммуникативность, которые понимались как фундаментальные, природообразующие свойства языка, определяющие его преимущественно не прямые формы передачи смысла. В конечном счете проблема чаще всего — и, по Лосеву, неизбежно — опять замыкается в пошедшей на формальный компромисс аналитической лингвистике на идее корреляции и связанной с ней идее изоморфного (прямого) соответствия языкового выражения — “положению дел” в “самом” мире (идея *истинности* языковых высказываний).

По-видимому, это происходит потому, что и будучи введенной, третья сфера, предполагающая статический срез чистого смысла, не понимается в учитывающей ее аналитике как обладающая своей отдельной, самостоятельной смысловой самоценностью, т. е. она не обособляется, как в феноменологии, в третий (доминирующий, по Лосеву) уровень сознания — в эйдетику. Она рассматривается только как промежуточное звено или как прозрачный медиум, лишь слегка преломляющий коррелятивно-референцирующий луч, между теми же двумя исходными аналитическими сферами — логическим значением и

внеположным референтом. Так, Кюнг, настаивающий на введении третьей сферы, прямо характеризует при этом роль третьей сферы как “промежуточно-функциональную” (выше цит., 212 и далее). Согласно его трактовке, статический *смысл*, не учитывавшийся ранее аналитической философией и предлагаемый им к введению в качестве третьей сферы, сам по себе не является референтом, референт может только “за ним” стоять — в случае истинного языкового высказывания (у Гуссерля, напомним, эйдетика является для логики самоличным предметом выражения; то же, что “стоит” за эйдетикой, логикой выражаться не может). Тем самым принятое “три” опять истончается у Кюнга до “два”, т. е. компромисс Кюнга заканчивается исходной двучленностью, упираясь в ту же проблему — в проблему изоморфного соответствия (или корреляции) логики, т. е. логического языка, “самому миру”: *“построение логических систем чрезвычайно ясно ставит фундаментальные проблемы отображения. Соответствия между символическими выражениями системы... и описываемой реальностью можно анализировать во всех деталях... Связь между логическими языками и онтологическими позициями делает возможным новый способ прагматической оценки последних”* (выше цит., 213, 217).

Лосев же полагал, что дело не только в том, чтобы признать в самом чистом смысле наряду с процессуальностью и априорно-статичный срез (такое признание позитивно своей потенциальной — и на деле реализованной структурализмом — способностью вывести исследовательскую мысль на архетипы), но и в том, чтобы ввести вместе с этой идеей в противовес принципу корреляции и принцип модифицированного (непрямого, но способного «передавать смысл») выражения, что возможно только в том случае, если эйдетика будет признана в качестве того, что непосредственно является целью выражения в логике. В противном случае аналитической логике просто нечего “выражать”, она принуждена соотносить себя непосредственно с “действительностью”, что и происходит в варианте Кюнга: идея выражения опять поглощается корреляцией, и, соответственно, идея референции продолжает подавлять идею модифицирующего смысл выражения и коммуникативности (а с ней, по-видимому, и идею интенциональности).

Этот компромиссный путь для самой аналитики бесперспективен, считал Лосев, ибо уже проверен неокантианством. Если аналитика признает необходимость введения статического среза чистого смысла, но будет при этом размещать его в том же концептуальном пространстве, в котором действуют ее исходные процессуальные смысловые закономерности, т. е. в логике, то она тем самым подрубит сук, на котором сидит: неокантианство формировалось как обособленное течение на своих ранних ортодоксальных стадиях именно за счет принципиальной критики статичных аспектов чистого смысла (имен, понятий и т. д.), поэтому механический возврат статических аспектов без их какого-либо обновленного толкования (напр., как относящихся к эйдетике, а не к логике) равносителен самоотрицанию исходных постулатов и потому размыванию концептуальной однородности и цельности теории⁶⁴.

⁶⁴ Отчетливо ситуация, сложившаяся при развитии этого варианта компромисса с феноменологией, была сформулирована Р. Рорти. Если другие авторы говорили о чем-то вроде кризиса аналитики, из которого нужно и можно найти выход, то Рорти констатирует, что аналитика покончила самоубийством (Американская философия сегодня // АФ, 451). Его поддержали и другие: *“Аналитическая философия не умерла от старости, а была низвержена в самом расцвете сил. И это не дело рук ее противников; ее кончина была подготовлена*

§ 24. Движение аналитической лингвистики по направлению к коммуникативности. Спор вокруг интенциональности. Совпала с лосевским критическим толкованием общей ситуации в лингвистике и вторая часто называвшаяся причина критической ситуации в аналитической лингвистике, оцениваемой изнутри нее самой — недооценка концепта коммуникативности и тем самым коммуникативной стороны естественного языка в целом.

Согласно, напр., П. Стросону, в лингвистике имеется пока едва заметный (оценка давалась в 1968 г.), но чрезвычайно существенный конфликт между теоретиками *коммуникации-интенции* и теоретиками *формальной семантики*⁶⁵. Первые склонны, по Стросону, считать, что коммуникация-интенция есть базовая составляющая значения вообще и, следовательно, детерминирует самую природу языка, определяя и его сущностные свойства, и формы становления и протекания языкового смысла. Вторые придерживаются того мнения, что коммуникация-интенция не входит в базовый уровень значения и смысла и, соответственно, в сущность языка, что это — периферия языковой жизни, почти случайность, что значение предложений детерминировано семантическими и синтаксическими правилами, не имеющими никакого отношения к интенции и коммуникации, а определяемыми совсем иным параметром — условиями *истинности*, т. е. — в нашей терминологии — описанным выше принципом *корреляции* “референту” (ибо истинность в этом смысле как раз и есть “параметр измерения” степени корреляции). Одна из причин раскола кроется, по Стросону, в том, что “*понятие корреляции... слишком неопределенно*” (там же, 224). Совпадает с лосевской и даваемая Стросоном оценка фундаментальности этого схожего с противостоянием феноменологии и неокантианства конфликта: “*Столкновение по такому центральному для философии вопросу несет в себе нечто гомеровское, в таком столкновении должны участвовать боги и герои. Я могу назвать по крайней мере некоторых живых полководцев и доброжелательных духов: с одной стороны, скажем, Грайс, Остин и поздний Витгенштейн, с другой стороны — Фреге, ранний Витгенштейн и Хомский...*” (214 - 215).

Одним из последствий этой самокритики можно считать, по всей видимости, активное и продуктивное развитие “*теории речевых актов*”, но с лосевской точки зрения, такого рода теории — тоже, как и в случае теорий кюнговского типа, лишь половинчатый компромисс. Если в варианте Кюнга компромисс строился только по первому параметру (признание эйдетической статичности), то здесь сближение с феноменологией шло *только* по второму, коммуникативному, измерению, первый же параметр (статика/динамика) оставался при этом не учтенным. Статичные аспекты чистого смысла и в целом эйдетика как таковая тоже, как считал Лосев, выпадают из поля внимания концепций типа теории речевых актов. Принятая в порядке компромисса коммуникативность толкуется здесь преимущественно в прагматическом ключе и вводится лишь в язык, еще точнее — фактически лишь в “речь” (в сосюрловском смысле), т. е. в то, что конститутивно связано с прямыми отношениями языкового смысла с внеположной языку действительностью. Логика остается в таких теориях не затронутой феноменологическим принципом выражения, тем более коммуникативностью, продолжая пониматься — в условиях игнорирования эйдетики — как сфера непосредственной и по типу процессуальной корреляции действительности,

ею самой — в действительности программа совершила самоубийство” (Решер Н. Взлет и падение аналитической философии // АФ, 463)

⁶⁵ Стросон П. Значение и истина // АФ, 214.

как корреляция, которая по-прежнему определяется не коммуникативной интенцией (не феноменологическим принципом выражения), а логическими условиями истинности высказываний.

Коммуникативный аспект вводится в язык в такого рода теориях посредством разведения локуции (внекоммуникативно понимаемой логической пропозиции) и иллокуции (коммуникативного замысла речевого акта), локализуясь только в последней — сугубо речевой — сфере. Тем самым между локуцией, изучаемой средствами формальной семантики, и иллокуцией проводится принципиальная граница, лосевская же идея состояла, напротив, в том, что такого рода разделения при всей их теоретической значимости и практическом удобстве являются лишь абстрактным приемом. Лосев мыслил коммуникативность, как мы видели при изложении его концепции, не только в иллокутивной сфере, но и в сфере чистых логических значений или смыслоразличия — т. е. и в локуции, и в пропозиции, и т. д.

В целом лосевскую оценку компромиссных веяний в лингвистике можно свети к следующему: там, где аналитика признала статический срез в сфере чистого смысла (отдаленный аналог эйдетики), в соответствующих версиях аналитической лингвистики остался в силе принцип корреляции языковых выражений действительности, там же, где по отношению к языку был принят принцип модифицирующего выражения и коммуникативность, не акцентируется статический в эйдетическом понимании смысл. Не устраивало Лосева и то, что все нововведения фактически ограничивались тем самым лишь сферой языка, понимание же логики в ее приоритетном статусе оставалось незатронутым⁶⁶.

§ 25. Лосев и структурализм. В своей последней (1989 г.) лингвистической работе по истории структурализма в фонологии Лосев говорит, что функциональные концепции фонемы должны были бы прямо опираться на Кассирера, однако это имя даже не упоминается в соответствующих контекстах. Упоминается Гуссерль, в частности, у Якобсона,

⁶⁶ Чтобы ввести лосевские аксиологические мотивы в современный контекст, можно сравнить с лосевским пониманием схожую по манере разграничивающего жеста, но иначе тонально насыщенную и потому наполненную иным смыслом, интерпретацию современного состояния лингвистики В. Рудневым: *«Напомним, какие процессы привели к современному состоянию. На распаде (смерти) культуры XIX века было придумано два типа культурных языков — живой и мертвый — для того, чтобы удерживать культурный гомеостаз этого чрезвычайно трудного столетия. Витгенштейн и Соссюр придумали мертвый язык логического позитивизма и структурной лингвистики. Этот язык способствовал формированию небывалой по своим достижениям, но с житейской точки зрения совершенно ненужной “гуманитарной” науки. Фрейд и Хайдеггер придумали живой язык, позволявший житейскому либо высказаться в его речи в случае психического недомогания, либо обращаться к нему с “вопросанием” в случае экзистенциального кризиса. После второй мировой войны мертвое стало смешиваться с живым и потихоньку стало отравлять живое. Произошло Вавилонское столпотворение. Знаменитая “кроссдисциплинарность”, по сути дела, есть выражение недовольства ни одним из существующих языков, недопонимание или полное непонимание их природы и функций и, как следствие этого, общий кризис всех гуманитарных наук, за которым, очевидно, последует тот “взрыв”, о котором перед смертью писал Лотман... Уцелевшим после этого взрыва, вероятнее всего, останется одно — продолжать жить и говорить, говорить, говорить до бесконечности» (Вадим Руднев. Язык и смерть (Психоанализ и “картезианская” философия языка XX века. Материал из интернета).*

но — как считал Лосев — все, поскольку говорить, что структурализм основывается в качестве философской опоры на Гуссерле, было бы, по Лосеву, “смехотворно” (ТМЯ, 70). Так что в противовес встречающимся в самом структурализме утверждениям о принадлежности этого течения к феноменологическому руслу Лосев, по-видимому, оценивал этот тип лингвистического мышления ближе к сфере кантианской традиции (в широком смысле), во всяком случае — «оттеснял» его от феноменологии в сторону аналитизма. Некоторая неясность лосевской локализации структурализма на фоне его самолокализации в феноменологическом поле вызвана тем, что изначально структурализм сосюрковского типа действительно строился на основе компромисса логики с феноменологическим мышлением — но для Лосева это был половинчатый компромисс, подобный тому, на какой пошел Кассирер, то есть в содержательном отношении не доведенный до конца. По этой, видимо, причине Лосев и расценивал структурализм как течение, гораздо более близкое к аналитическому типу мышления, как течение, суть которого феноменологические веяния затронули лишь поверхностно.

При всем критическом отношении к структурализму поздний Лосев — именно в силу, видимо, исходной установки структурализма на компромисс с феноменологическим типом мышления — писал о нем больше и заинтересованней, чем о каких-либо других, включая неопеноменологические, лингвистических направлениях. Несмотря на значительные изменения в терминологии по сравнению с ранними работами, во всех многочисленных поздних статьях легко при желании вычитать в лосевских оценках методов структурализма критику тех же специфических приемов и поворотов мысли, которые в 20-е гг. оценивались и критиковались им как неокантианские. Во всяком случае, два мотива лосевской критики структурализма прямо соответствуют двум описанным в первом разделе параметрам противопоставления неокантианства и феноменологии, причем в обоих случаях предполагается, что структурализм — это течение, в магистральном отношении развивавшееся, несмотря на все попытки воссоединения с феноменологией, по неокантианскому или аналитическому пути разрешения проблем. Своеобразие и несомненную заслугу структурализма Лосев, вероятно, видел в том, что в отличие от других описанных выше аналитических версий компромисса структурализм стремился сблизиться с феноменологией не по одному из двух выделенных Лосевым параметров противостояния, а одновременно по обоим. Тем не менее и эта двунаправленная попытка оценивалась Лосевым как недостаточная.

Хотя феноменологическое выражение и учитывается формализмом и структурализмом, — в концепте коммуникативности, которая рассматривается, в частности, Р. Якобсоном, как сущностная функция языка (одна из нескольких), общей неокантианской установки на корреляцию это, по Лосеву, не меняет, потому что логика продолжает при этом пониматься внекоммуникативно, оставаясь сферой прямой корреляции с действительностью. В силу этого приоритетного статуса логика и здесь мыслится на иерархически более высоком месте, нежели язык, даже и понимаемый как независимый от логики. В общем плане — это признание независимости аксиологической и волевой сфер сознания от мысли (чистого смысла): специфичность этих сфер и их несводимость к мысли признается, но при этом приоритетный акцент ставится на логике. Язык и в структурализме поверяется в конечном счете алгеброй, непрякая же выразительность и коммуникативность языка (а с ними и феноменологический принцип выражения как таковой) поверяется в конечном счете (через медиум логики)

принципом зеркально-дублирующего понимания, т. е. принципом корреляции, хотя и в его формально-структурном варианте. То, как структурирована фонема в качестве “пучка дифференциалов”, или то, как “сделана” гоголевская “Шинель” и *что* и *как* она поэтому “говорит” слушателю, выявляется и анализируется в структурализме в качестве общего для всех слушателей и самого говорящего смысла, который можно адекватно восстановить и зафиксировать с помощью формально-логического описания.

В рамках лосевского понимания ситуации это значит, что если эйдос и признается структурализмом (в виде архетипов или инвариантов), то он все равно рассматривается по отношению к логосу не как ведущий, а как ведомый, во всяком случае — как адекватно отражаемый и фиксируемый в логике. Формально структурный анализ того, как сделана “Шинель”, близок к феноменологическому описанию эйдоса логосом («щупальцами» логоса), реально — это, по Лосеву, рационалистическая версия неопозитивизма, в которой описание некоего факта, взятого как внеположный сознанию, завершается — в качестве венчающего процедуру описания финала — логическим объяснением. Камень преткновения, как можно, кажется, заключить, усматривался здесь Лосевым в понимании иерархических отношений между третьим уровнем как аналогом эйдетики и логикой. Феноменологией и Лосевым этот третий уровень ставился, напомним, “над” логическим уровнем смысла; эйдетическое мышление понималось, соответственно, как необходимо предшествующее и детерминирующее логическое, а эйдос — как неподвластный адекватному (прямому) отражению и тем более объяснению в логике (и в языке). Ставя уровень априорного эйдетического смысла выше логики, Гуссерль, по Лосеву, рассматривал формы последней как нисходяще модифицирующие формы выражения эйдетического смысла, способные в силу своей зависимости от актов сознания не к ее адекватному, но только к ее усеченно-специализированному, так или иначе модифицированному выражению. Структурализмом же анализируемые им архетипические структуры сознания, собственное понимание которых мыслилось в структурализме, во всяком случае — в его некоторых направлениях, как опирающееся на эйдетику, рассматривались как нечто, лежащее — как и язык — “под” логикой, поскольку архетипические инварианты, даже если они и квалифицировались изначально как иррациональные, бессознательные и т. д. (К. Юнг, как известно, характеризовал понятие *архетипа* как пояснительное описание платоновского «эйдоса» — как первобытного образа, инстинктивного вектора, побудительной специфической энергии и т. д.), фактически оказывались поддающимися ее если не суду, то анализу. Логика считалась способной вскрывать если не полноту содержательного объема архетипов, то их инвариантную структуру, к каковой затем в разных направлениях структурализма приравнивались и структура сознания в целом, и структура мифа, и структура произведения искусства, и даже иногда структура любого текста на естественном языке.

Понятно отсюда, что схожим должно было оказаться лосевское отношение к структурализму и по второму параметру. Критика поздним Лосевым структурализма за сознательный или бессознательный *асемантизм* (внешнее определение внутреннего тезиса структурализма о своей направленности прежде всего на структуру), хотя и не очевидным образом, как в случае чистого аналитизма, но все же совпадает с критикой ранним Лосевым неокантианства за недостаточное внимание к статическому срезу эйдетического смысла. Если в случаях чистого классического аналитизма Лосев усматривал полное выпадение этого третьего уровня, то в случае

структурализма (поскольку понятие структуры фундируется на концепте архетипа, по статусу толкуемого аналогично гуссерлевым эйдосам) речь у Лосева шла о сущностно деформированном понимании этого условно принятого третьего уровня. Изнутри себя структурализм мог расценивать введенное и обоснованное им понятие инварианта (в том числе архетипических структур сознания) как развитие гуссерлева априорного эйдоса, но извне — глазами пристрастного к ортодоксальной феноменологии Лосева — структуралистское понимание инвариантов сознания никак не совпадает с эйдетическим. Сам витринный постулат — принцип структуры — расшатывает, по Лосеву, феноменологический принцип предметной самоданности, самоидентичности и несинтактичности гуссерлевых эйдосов.

Расшатывает структурализм, по Лосеву, и утверждаемый ортодоксальной феноменологией принцип *неадекватной (непрямой) выразимости* эйдосов-инвариантов в модифицирующих формах интенционального объекта, в языковой и в логической смысловой предметности. Разъятие эйдосов на структурные составляющие и акцентирование типов отношений между этими составляющими в ущерб их смысловой целостности и самости, т. е. то, что в лосевских текстах называется “асемантизмом” структурализма — это, по Лосеву, не феноменологическое описание, а разновидность процессуальной интеллектуальной техники неокантианства и соответствующего заряда на возможность прямой корреляции.

Высоко оценивая частные достижения структурализма и поддерживая его тенденцию к синтезу с феноменологией по обоим параметрам, в частности — к поиску архетипов и инвариантов, в целом Лосев рассматривал структурализм, по-видимому, все же как эклектичное течение, философски не отрефлектировавшее свои постулаты и не проработавшее в должной мере опосредующие категориальные связи между включенными в поле исследования компонентами и их структурами, что в конечном счете ведет к полному рассеиванию смыслов⁶⁷. О соотношении лосевской концепции и структурализма см. также § 31 «*Стоявшая перед Лосевым проблема и структурная мифология*».

Судя по последним работам, Лосев считал, что органичный лингвофилософский синтез постулатов и интеллектуальных техник исследовательского мышления феноменологического и неокантианского типов так и не был — несмотря на разнообразные усилия к поиску компромисса — достигнут лингвистикой. Выделяя и анализируя в 1975 г. имеющиеся на то время в лингвистике “основные” тенденции, Лосев оценивал их в том смысле, что каждая из них может за счет имеющихся положительных сторон сыграть свою роль — в той “*истинной теории, которая пока еще только создается и, вероятно, еще не скоро будет создана в окончательной форме*” (ЗСМ, 199).

ГЛАВА II. РАДИКАЛЬНАЯ НОВАЦИЯ ЛОСЕВА

2. 1. «ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК»:

ЭКСПЛИКАЦИЯ И РЕКОНСТРУКЦИЯ.

§ 26. Исходная точка и общая направленность лосевских нововведений.

Если оценивать лосевскую лингвофилософскую концепцию на описанном в

⁶⁷ См., как представляется, схожую оценку и позитивных достижений, и грозящих рассеиванием смыслов перспектив структурализма в его связи-разрыве с постмодернизмом в: *Кнабе Г. С.* Знак. Истина. Круг. (Ю. М. Лотман и проблема постмодерна). 1992 (материал из интернета).

разделе 1. 1. исходном концептуально-терминологическом фоне, то ее можно определить как *трансформацию феноменологии*, произведенную за счет подключения неокантианских идей. Феноменологии было отдано предпочтение перед неокантианством по всем основным спорным параметрам, в том числе и в вопросе о признании эйдетического уровня, но главной причиной квалификации лосевской концепции как трансформации именно феноменологии является то, что в ее центр был выдвинут акцентированный феноменологией принцип *выражения* и идея нисходящей лестницы модификаций чистого смысла. С другой стороны, и феноменологический принцип выражения, и неизбежная непрямая “модифицированность” гуссерлева эйдоса в зависимости от сферы, в которой он в каждом данном случае, преломляясь, выражается, расценивались Лосевым, во-первых — как аналог потенциальных, т. е. не всегда систематически выраженных и эксплицированных концептуальных установок символизма (ср. у Вяч. Иванова: “Подобно солнечному лучу символ прорезывает... все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере свое назначение” — 11, 537), во-вторых — как аналог неполный, т. е. как нуждающийся, с его точки зрения, в концептуальном расширении за счет подключения тех символических и имяславских идей, которые не имели соответствия в самом феноменологическом выражении и могли бы помочь поставить и разрешить в новом свете проблемные вопросы феноменологии, напр., вопрос о «продуктивности/непродуктивности» языкового выражающего слоя.

Солидаризация с Гуссерлем была таким образом далеко не абсолютной, пункты же концептуального несогласия — существенными. Лосев оспаривал, концептуально видоизменяя, толкование тех самых двух центральных постулатов гуссерлевой феноменологии, с которыми (на фоне дискуссии с неокантианством) выражал солидарность: *и толкование эйдетического уровня, и толкование принципа выражения*. Линии трансформирующего оспаривания этих постулатов велись Лосевым параллельно, но с прицелом на их конечное слияние в некой единой радикальной точке.

§ 27. Введение процессуальности в эйдетический уровень. Концепт априорной синтактики. На фоне описанной ранее двунаправленной критики феноменологии и неокантианства за обоюдную (статическую против динамической) односторонность, понятно, что Лосев считал необходимым скорректировать феноменологическое статическое понимание эйдетики посредством некоего аналога неокантианской процессуальности. Лосевский реформизм и здесь, таким образом, двунаправлен: признавая вместе с Гуссерлем в противовес неокантианству самотождественно-целостный уровень эйдетики, Лосев — теперь уже в отличие от феноменологии и в союзе с неокантианством — предлагал считать, что этот эйдетически-целостный и самотождественный смысл обладает вместе с тем и “процессуальной” природой. Дополнительной целью этого нововведения являлось также формирование концептуальных оснований для оспаривания единоличности и достаточности в феноменологии *описания* в ущерб *объяснению*, поскольку именно сугубо статическое понимание эйдосов предопределило, с лосевской точки зрения, отказ феноменологии от объяснения.

Выше уже было подробно реконструировано лосевское толкование гуссерлевой эйдетики как статической. Напомним основные пункты. Согласно лосевской интерпретации, эйдетика, взятая вне и до формирования сознанием интенционального объекта, смысловой предметности и разного рода форм воплощения последней в логосе или языке, “состоит” у Гуссерля из целостно-

статуарных самотождественных эйдосов, не имеющих ни собственной смысловой динамики (т. е. процессуальности, не связанной с актами сознания), ни тем самым собственной синтактики (сущность, по Гуссерлю, “синтактически бесформенна внутри себя” — «Идеи 1», 271). Не содержать в себе синтактичности — значит у Гуссерля, напомним (§ 6), не содержать в себе ничего подобного “придаванию, изъятию, сопряжению, связыванию, подсчитыванию и т. д.”, т. е. как раз тому, что толкуется в качестве “мыслительных функций”. Синтактическое строение, согласно лосевскому толкованию Гуссерля, лишь “предицируется” к эйдосам (“последним субстратам”), лишь привносится в них в результате разного рода смен и череды интенциональных актов сознания, причем только на нисходящих этапах выражения этих «субстратов» в логике и/или языке. Соответственно и движение эйдосов также мыслится в гуссерлевой феноменологии как начинающееся лишь вместе 1) с включением интенциональности сознания, его разных по типу актов и образованием ноэтически-ноэматических структур сознания и 2) с процессом выражения «результатов» в логических и/или языковых формах, всегда преломленно и непрямо модифицирующих эйдос и ноэматику (т. е. и синтактичность, и динамичность понимаются как функции подключения к сущности какого-либо из актов сознания, по своей природе меональных относительно самой эйдетики). Вследствие таких установок сама эйдетика фактически понимается как расположенная вне зоны действия каких бы то ни было процессуальных смысловых закономерностей.

Лосев предлагает иное: *понимать эйдосы как сами в себе и статичные, и процессуальные*, как сами в себе содержащие (до и вне интенциональных актов и ноэтически-ноэматических структур сознания, логики и языка) свою собственную синтактику и динамику — как во внутренней структуре, так и во внешнем “поведении”. Эйдос сам в себе, — говорит Лосев, — одновременно есть “и единое, и становление” (ФИ, 81); разделение в эйдосе статичного и процессуального моментов условно, и на деле нет одного без другого (ФИ, 95). Общая и практически неизменно переходящая из текста в текст лосевская формула эйдоса гласит, что эйдос есть *единораздельная цельность движущегося покоя самотождественного различия*. Под этой целенаправленно парадоксальной вплоть до семантического коллапса диалектической формулой подразумевалось понимание априорно-эйдетического смысла как континуально-дискретного.

В основе общей лосевской картины континуально-дискретной природы эйдетической сферы лежит принцип ‘энергетизма’, согласно которому — в его применении к данной сфере — априорная эйдетика есть *энергийное* — или, что то же, *смысловое* — самопроявление сущности, но не сама сущность. Все в эйдетике (и, соответственно, в подведомственных ей фрагментах ноэматики и ноэтики) в той или иной форме фундировано, по Лосеву, этой энергетической праосновой: не только синтактичность и динамичность априорных смыслов понимаются как “генетически” заложенные в эйдетику ее энергетической природой, *но и сама номинальная “статичность” эйдосов понимается как особая форма проявления энергетизма*, т. е. как содержащая в себе энергетическую потенцию к взаимосвязям и движению⁶⁸.

⁶⁸ Это, собственно, не инновационное введение процессуальности в эйдетику, а восстановление ее в правах. Не вдаваясь в детали историко-философского смысла, который усматривался Лосевым в этой предлагаемой им концептуальной трансформации феноменологии, отметим только, что аналогичный модифицирующий сдвиг описывался поздним Лосевым в его “Истории античной

Лосев усматривал многочисленные и разнообразные проявления процессуальности в эйдетике. Процессуальностью детерминируется прежде всего факт появления независимо от деятельности сознания “*присозерцаемого*” смыслового фона в случае интенционального высвечивания какого-либо одного эйдоса (так, эйдос *отца* сам по себе вне зависимости от актов сознания вызывает присозерцаемый эйдос *сына*). Не вдаваясь здесь в тонкости вопроса, напомним, что феноменологическое понятие “созерцание” чистых смыслов не имеет жесткой увязки с понятием “образ” (так и у Гуссерля — см. ЛИ, 73 и ок., в том числе — о ‘ненаглядном’ представлении); речь в феноменологии должна, по Лосеву, идти об *умном созерцании*, об умосозерцании как самосозерцании замкнутого на себя ума, где образность, если и есть, отступает на вторые роли, уступая первые партии *без-образной* мысли и *без-образному* смыслу: моментам его рождения, формам его движения, круговращения, истончения, угасания, возрождения, его метаморфозам и вечному “вращению в себе” и т. д. (см., в частности, ФИ, 68 - 69).

Так происходит, по Лосеву, при каждой последовательности направленных на априорное интенциональных актов-ноэс: они вызывают к интенциональной жизни не только сам помещенный в фокус созерцающего луча смысловой “предмет”, но и все то, без чего он — как самотождественный — реально не созерцаем (созерцать только нечто одно — невозможно), а значит и не высвечиваем интенцией, и не мыслим, и не выражаем: *одно* нельзя мысленно созерцать как нечто цельное в смысловом отношении и статичное без соответствующего фона (в частности без *многого*, и наоборот). Понятия фона и/или окружения — вполне в духе гуссерлевых описаний связной последовательности актов, отличие — в акцентируемых причинах и в дополнительных нюансах. Эйдос окружен у Лосева фоном безотносительно к последовательности актов созерцающего сознания — это его «собственное» окружение; кроме того без всякого участия актов сознания эйдос не может созерцаться и без его априорной внутренней расчлененности (того же *одного* в том числе на *многое* же). Процессуальность усматривается, таким образом, и во внешних отношениях интенционально акцентированного смыслового предмета с этим априорно присозерцаемым фоном, и во внутренней структуре каждого отдельно акцентированного эйдоса, который предстает как одновременно единый и распадающийся на смысловые полюса и фрагменты различной степени и качества взаимного смыслового напряжения. Каждый акцентированный интенциональным лучом сознания предмет начинает “на глазах” созерцающего сознания как вступать с окружающим априорным фоном в динамические смысловые реакции, так и делиться внутри себя как смысловое

эстетики” на разломе античной и христианской культуры. В самой античности Лосев находил и все те интеллектуальные противостояния, которые описывались здесь как противостояние феноменологии и неокантианства, и некий синтез этих противоположностей: “Здесь *требуется* некоторого разъяснения и термин “эйдос”, поскольку среди необозримо разнообразных значений этого термина в древности в нем часто выдвигали на первый план не момент творческого становления и процессуальности, но, наоборот, момент устойчивости и неподвижности. Тем не менее все те мыслители, которые учили о статической природе эйдоса и противопоставляли его вечно становящейся природе, тут же выдвигали на первый план и среднюю область между тем и другим, в которой эйдос, оставаясь неподвижным, в то же самое время осмысливал собою и каждый момент становления, то есть начинал содержать в себе тоже исток динамически становящейся процессуальности. И это не только у Аристотеля,... но и у самого Платона... и у самого Плотина” — ИАЭ, 8 (2). С. 214.

ядро, т. е. каждый эйдос предстает как смысл, пульсирующий изнутри себя и самодвижущийся на присозерцаемом априорном фоне. Эйдос Лосева — это своего рода энергетический смысловой заряд с актуальной и потенциальной смысловой валентностью, который одновременно целостно-един и синтактически разделен, одновременно и подвижен внутри себя и вступает в особые синтактические и динамические соотношения вовне себя с другими эйдосами в качестве цельно-единого, порождая тем самым новые эйдетические комплексы, которые вновь и едины и раздельны, и покоятся и движутся и так *ad finitum*.

Выдвигая тезис о самоличной процессуальности эйдетики, Лосев вместе с тем не абсолютизировал ее, не изолировал ее от активности сознания. В реальном созерцании как последовательной совокупности актов то, что каждый эйдос предстает сознанию внутренне пульсирующим и внешне перемещающимся, как в магнитном поле, то в одну, то в другую сторону, то распадающимся, то вступающим в новоцельные образования по тому или по иному смысловому параметру, происходит, согласно лосевскому пониманию, под *совместным* влиянием, с одной стороны, свойств самого эйдоса, его априорного притяжения или отталкивания от той или иной “части” фона, с другой стороны — под влиянием ноэтики, т. е. изменений в интенциональной и аттенциональной активности самого сознания, смещающего созерцающий луч и тем создающего в созерцаемом и мыслимом нового рода комплексные смысловые образования, противостояния, сопоставления и единства. Существенный момент лосевского понимания в том, что это «совместное влияние» может быть при этом *разнонаправленным* — так что динамические смещения могут происходить в разных плоскостях и разных направлениях, наслаиваясь друг на друга.

Применяя упрощенный образ, можно сказать, что феноменологическому умосозерцанию предстает, по Лосеву, не “картина”, а “кино”, равно зависимое в своей континуально-дискретной длительности и от априорной синтактичности самого созерцаемого (‘снимаемых’ нестатичных событий), и от интенциональной активности движущегося созерцающего взгляда (‘оператора’), и от перемещающегося фокуса понимающей активности логики и языка (‘зрителя’).

Схожим образом описывал структуру, механизм и последствия аттенциональных передвижений интенциональных актов и Гуссерль — но у него речь шла, если продолжать наш упрощенный образ — в основном от активности и способностей «оператора» и «зрителя»: Гуссерль подчеркивал, что эйдос самодается каждому акту сознания *в зависимости от его тетических характеристик* не в полноте, а в своих строго определенных односторонних профилях, срезах, ориентациях; говорил о фоне и кругозоре, о луче интенционального взгляда, о поворотах этого луча, о совмещении нескольких интенциональных лучей, о модальности фокуса внимания и т. д.⁶⁹ Отличие — в том, что у Гуссерля самой эйдетикой определяется только неустранимая односторонность восприятия эйдоса для каждого конкретного тетически определенного интенционального акта (каждый эйдос имеет *свой способ как-данности* для каждого типа акта сознания), строение же “цепочек” актов, конституирующих целостную смысловую предметность, и наполнение другими эйдосами того фона, на котором проступает исходный конкретный самодающийся эйдос в его *своем способе как-данности*, фактически понимаются Гуссерлем как детерминированные исключительно

⁶⁹ См. Мотрошилова Н. В. Выше цит., 360, 361.

специфическими механизмами созерцающего сознания (сложным характером процесса взаимодействия его разноуровневых, сцепляющихся и напластовывающихся друг на друга актов). У Лосева фоновые “обстоятельства” созерцания, напротив, интерпретируются в своей определенной части априорно: как в значительной мере детерминированные — наряду, конечно, с деятельностью сознания — синтактической и динамической природой *самого* созерцаемого эйдетического смысла. Концептуальное различение и обособление этих двух типов “причин” процессуальности при их реальном сосуществовании в каждом конкретном интенциональном и мыслительном акте представляет особую проблему и для философии, и для логики, и для языка, включая внеэйдетические сферы (в частности, эта проблема — исходное различение и формы сведения точки зрения наблюдателя и «структуры» описываемого мира — лежит и в дискутируемом фундаменте современной нарратологии⁷⁰).

Делал Лосев и следующий шаг: он утверждал существование не просто независимых от актов сознания, но *закономерных* форм априорных смысловых движений в эйдетике и настаивал на том, что как минимум некоторые из этих априорных динамических закономерностей смысла *могут быть доступны* феноменологическому мышлению. Постулируя самодвижение и саморазвитие эйдетического смысла и наличие априорных динамических закономерностей в этом самодвижении смысла, Лосев вводил тем самым в эйдетический уровень, в дополнение к статичным гуссерлевым компонентам, некую *априорную синтактику* эйдетических смыслов, осуществляющуюся вне всякой зависимости от деятельности сознания⁷¹. Если отвлечься от эйдетического уровня, интересовавшего самого Лосева в первую очередь, то можно провести показательную параллель с внеположной референтной действительностью: самодвижения эйдетического смысла аналогичны самодвижущемуся референту, напр., в историческом описании, так что в обобщенном смысле лосевское развитие гуссерлевых положений двигалось в том же — историческом и генетическом — направлении, что и у феноменологов второй волны.

Если вернуться к эйдетическому контексту, то в целом сознанию, по Лосеву, априорно даны и статичные смыслы (отрицаемые неокантианством), и закономерно воспроизводящиеся процессы *саморазвития и самодвижения априорных смыслов* (отрицаемые феноменологией). В лосевском концепте априорной синтактики содержится, как уже говорилось, некое “дополнение” к гуссерлевой статичности эйдосов — подчеркивание ее относительной условности. Да, статические “островки” в эйдетике есть, но феноменологически адекватно созерцать, эксплицировать и выражать в области априорного смысла, который по своему генезису есть энергия, что-либо в статусе абсолютно изолированного и независимого, единичного и статичного, по Лосеву, невозможно *в принципе* — не только потому, что так устроено сознание и/или созерцание, которые всегда процессуальны (‘актовы’) в своих формах, но и потому, что *статичной изолированной единичности* в ее абсолютном понимании не может существовать в самом априорном смысле,

⁷⁰ См. Шмид В. Нарратология. М., 2003. С. 11 – 12.

⁷¹ В качестве истока такого понимания Лосев указывал на Платона: “Диалектика “Софиста” и “Парменида” показывает, как органически один эйдос рождает другой и как это живое единство требуется самою мыслью... Он (Платон — Л. Г.) показал, что и мыслить иначе нельзя. В этом... его... единственная философская заслуга” (ОАСМ, 237).

всегда синтактичном и динамичном в соответствии со своим энергетическим генезисом. *Статика здесь есть одно из измерений (или проявлений, порождений) динамики, и наоборот.* Гуссерлев тезис об интенциональном высвечивании сознанием и конституировании в совокупности актов какого-либо одного самотождественно-цельного и статического эйдетического смысла оценивается Лосевым как установка на использование некоего абстрактного и условного механизма мышления, безусловно полезного в тех или иных частных «рабочих» целях. В реальном же феноменологическом умозерцании такая изоляция и остановка, по Лосеву, невозможны: каждый выделяемый интенциональным лучом сознания эйдос (смысл) динамично связан со своим априорным фоном, окружающим эйдос одновременно и сразу же с момента его «высвечивания»; этот фон содержит взаимосвязанные априорные смысловые компоненты и разного рода процессы, которые никак не зависят от самого интенционального луча сознания, будучи проявлением не специфики сознания и его актов, а проявлением самой эйдетики — ее априорной синтактики (логос созерцает «согласную и объединенную картину» эйдосов; «подходя к этой картине», логос «сразу же наталкивается на факт взаимной смысловой, в данном случае — эйдетической, связанности созерцаемой им бесконечной картины» — ФИ, 166).

Мы столь подробно описывали введение Лосевым концепта априорной синтактики потому, что это не просто реплика Лосева в споре феноменологии и неокантианства: *концепт априорной синтактики зачинает содержательную интригу всей лосевской философии языка.* Ведь если утверждалось наличие динамических закономерностей в сфере априорного смысла, значит — предполагалось и разработать ответы на череду сразу же возникающих вопросов: какова природа или «механизм» самих этих закономерностей в смысловых движениях априорной эйдетики и каким образом (какими путями, в какой форме и т. п.) они могут быть восприняты, эксплицированы и выражены сознанием? Лосев давал — как увидим — свои версии ответов на все эти вопросы. Понятно, что с их помощью Лосев предполагал также открыть дверь к искомому обогащению феноменологического *описания* за счет некоего аналога *объяснения*. Очевидно, что для всего этого требовались какие-то особые и новые решения, поскольку само по себе постулирование априорной синтактики еще не обеспечивает ни понимания ее природы, ни обоснования форм ее «схватывания» сознанием, ни феноменологической легитимизации чего-либо схожего с методом объяснения.

§ 28. Априорная синтактика и ее непрямые соотношения с процессуальностью формальной логики. Один из концептуальных рифов для такой легитимизации состоял в том, что, утверждая существование априорной синтактики, Лосев, с другой стороны, полагал, что априорные смысловые закономерности, а значит и априорная синтактика, так же как и статические аспекты эйдетики, не могут быть воспроизведены мышлением *напрямую* — без существенной модификации, не могут быть непосредственно *реализованы* в самом мышлении, напр., в его аналитических законах — как это мыслилось неокантианством. Они могут только *созерцаться* умом, получая «впоследствии» возможность — как и статичные гуссерлевы эйдосы — быть выраженными, но всегда в не прямых, модифицирующих их формах смысловой предметности логосного и языкового мышления. («Логос реален не как эйдос. Логос реален как принцип и метод, как инструмент, как щипцы, которыми берут огонь, а не как самый огонь... Реальность логического есть реальность применения логического принципа, в то время как реальность эйдетического есть непосредственная, ни от какого принципа не зависящая явленность

сущности вообще” — ФИ, 100). Мы видим, что Лосев остается здесь ортодоксальным феноменологом: принципиальная гуссерлева граница между эйдетикой и логосом в концепте априорной эйдетической синтактики полностью сохранялась. Эйдетика — это сами сущности и их синтактические динамические формы в их априорной данности сознанию, логос — это сфера сознания, эти данности и их динамику созерцающего, имеющая свои неотмысливаемые специфические свойства, отличные от априорной эйдетической статики и динамики.

Соответственно и *процессуальные* формы аналитической логики так же, как и все относящееся к сфере логоса, оценивались Лосевым в качестве разновидности тех приспособительных не прямых модификаций, которым подвергается эйдетика со стороны созерцающих, эксплицирующих и выражающих ее актов сознания, и потому как содержащие в себе вместе с модифицированной (косвенной) эйдетической “информацией” специфику самого сознания. Аналитическая процессуальность мышления — это и не сама априорная эйдетика в ее статическом или процессуальном аспекте, и не прямая им адекватность, и не изоморфная с ними корреляция, а — зависимое от имманентных свойств сознания модифицированно-непрямое выражение данных эйдетического умозерцания (одновременно модифицированно-усеченное в своей эйдетической природе и наращенное за счет инородных свойств сознания). *Априорная синтактика мыслилась Лосевым как не имеющая возможности быть непосредственно и адекватно выраженной в формальном логосе.*

Лосев обостряет идею этой невозможности, внося выразительный антиномичный момент — своего рода *ролевую инверсию статического и процессуального*. Аналитические закономерности процессов мышления не только “напрямую” не являются, по Лосеву, закономерностями априорного самодвижения смысла в эйдетике или их адекватной изоморфной корреляцией, но, напротив: процессуальность аналитических операций ума модифицированно выражает не априорную синтактичность, а *статический* срез эйдетики (хотя статичность эйдосов тоже рассматривалась Лосевым как имеющая внутреннюю энергетическую природу). Эта ‘ролевая инверсия’ процессуального и статического во взаимоотношениях эйдетики и логоса как одна из основных модифицирующих не прямых форм сознания концентрированно фиксирует суть лосевской идеи в этой сфере. Формальная логика ощупывает либо статические на самом априорном фоне, либо условно (интенционально) остановленные сознанием фрагменты эйдетики, пробегая умом по их скрепам (“*Логос... есть щупальца, которыми ум пробегает по предмету*” — ФИ, 101), но выражает результат “ощупывания” статического в виде процессуальных по форме аналитических семантических формул, напр., в виде суждений, которые, напомним, в неокантианстве понимались — в своем идеальном пределе — как форма прямой корреляции с формами априорности и/или внешнего мира (Логос, “*давая снимок отношения... в данную минуту... не отражает на себе непрерывности... изменения и потому совершенно стационарен*” — ФИ, 97-98). Акцентируемая неокантианством процессуальность аналитики появляется в ней, по Лосеву, не в силу того, что аналитика непосредственно или изоморфно *соответствует* динамической процессуальности “мира”, “сущности” или акцентируемой самим Лосевым эйдетической синтактике как априорной данности этого мира и/или сущности, а в силу того, что логос является инверсивной формой *модифицирующего выражения* статических фрагментов эйдетики. Логика процессуальна потому, что она — форма сознания и выражения: выражение всегда процессуально как

связанное с актами сознания, процессуальность — его конститутивное свойство вне зависимости от того, процессуален или нет при этом предмет выражения (процессуальность аналитического мышления есть в этом смысле производная от его выражающих по отношению к эйдетики функций). Реальным объектом логики в эйдетической сфере является не ее процессуальный, а ее статический аспект: логика формирует инвентарь возможных статичных “предметов”, проясняет возникающие между этими взятыми как статичные смыслами синтагматические и парадигматические отношения — отношения возможной вложенности друг в друга, противопоставленности, перекрестного наложения, совместимости и несовместимости и т.д., выстраивая в том числе аналитические цепочки (*все люди смертны, Сократ — человек* и т. д.), т. е. выявляет, упрощая, взаимоотношения между условно изолированно усмотренными и условно же абсолютизированно статичными эйдосами с точки зрения логической семантики.

§ 29. Априорная синтактика и ее непрямые соотношения с диалектикой. Не будучи выразима в процессуальных формах аналитической логики даже в модифицированном виде, эйдетическая синтактика выразима, по Лосеву, в диалектике, но — принципиальный момент — выразима тоже именно в *непрямо-модифицированном*, причем максимально, виде.

Известно, что Лосев высоко ценил диалектику, придавая ей особое значение, тем не менее диалектика толковалась при этом как имеющая не априорно-эйдетическую, а *логосную* природу, т. е. по своей природе и типу взаимоотношения с эйдетикой диалектика уравнивалась Лосевым с аналитической (формальной) логикой, а не оценивалась, скажем, как обладающая неким более высоким эйдетическим статусом. Диалектика не понималась Лосевым ни как непосредственно априорно созерцаемое, ни как *прямая корреляция* синтактическим закономерностям эйдетики, поэтому — как и в случае со всеми другими формами логоса — Лосев акцентирует во взаимоотношениях между эйдетикой и диалектикой феноменологический принцип *модифицирующего выражения*, а не принцип корреляции. Диалектика — как и логика — толкуется в качестве модифицирующей формы *выражения* эйдетики в логосе. Но аналитическая логика и диалектика у Лосева — это разные формы логоса. Соответственно, они мыслятся “исполняющими” разные функции относительно равно главенствующей по отношению к ним эйдетики: аналитическая логика “считывает” и выражает статичные аспекты эйдетики, диалектика модифицированно выражает ее *процессуальные* аспекты, т. е. введенную Лосевым *априорную синтактику*.

Разумеется, в качестве основной (и иллюстративно наиболее выразительной) формы априорно закономерной динамической связи между интенционально высвеченным эйдосом и независимо от сознания присозерцаемым при этом эйдетическим фоном Лосевым приводилась *антиномическая* связь. Чаще всего Лосев использовал в иллюстративных целях любимую им и уже упоминавшуюся выше парменидовскую диалектическую “пару”, оцениваемую как феноменологически самоочевидный аргумент: если интенционально высвечивается *одно*, вместе с ним сразу появляется и *многое* — в качестве его априорно закономерного эйдетического фона, и наоборот; всякое *одно* при этом есть одновременно *многое* (антиномичное внутри себя), и всякое *многое* есть одновременно *одно*, и *одно* и *многое* есть вместе новое *одно* — *целое*, вокруг которого опять возникает соответствующий антиномический *целому* фон (*часть*) и т. д. Однако в пределе — в мыслимом идеале — Лосев имел здесь в виду не только антиномичные, но *все* априорные и в том или ином

отношении закономерные взаимосвязи априорных смыслов (*“Так, логос созерцает эйдос отца. Ясно, что созерцать это он может только тогда, когда тут же присозерцается и эйдос сына. Пусть эта связь между двумя конкретными эйдосами в одном случае более бросается в глаза, в другом — менее. В приведенном случае она очевидна. И вот можно логически говорить о взаимосвязанности эйдосов отца и сына, а можно говорить — и это будет более общей и необходимой установкой — о взаимосвязанности одного эйдоса с другим вообще... со всяким другим...”* — ФИ, 167). Эта “более общая и необходимая установка” на взаимосвязанность одного эйдоса “с другим вообще”, “со всяким другим” также (наряду с антиномикой как частной зоной) причислялась Лосевым к сфере компетенции диалектики (ФИ, там же), т. е. последняя толковалась им в самом широком смысле — как направленная на все виды закономерных априорных связей между эйдосами.

Придавая диалектике столь значимую компетенцию, Лосев вместе с тем акцентированно подчеркивает и то уже отмечавшееся выше обстоятельство, что диалектика представляет собой максимально *модифицированную* в целях приспособления к потребностям и возможностям логоса форму эйдетической синтактики. То, чем конкретно оперирует логос в диалектике, не есть сама эйдетика. В диалектике Лосев фиксирует ролевую инверсию, симметричную описанной выше ролевой инверсии в формальной логике: *будучи направлена на выражение процессуальных аспектов эйдетики, диалектика неизбежно модифицированно выражает их в том числе через статические формы*. Пункт — существенный, его стоит оговорить подробнее.

Да, диалектика выражает эйдетику в процессуальных формах суждений и — да, диалектика выражает процессуальные аспекты эйдетики, но сама форма именно диалектической процессуальности мышления невозможна без семантической статики, т. е. без семантически определенных компонентов, поскольку динамика диалектического суждения приводится в движение тем или иным смысловым противоположением (в том числе антиномическим) чего-либо семантически определенного. Искомым финалом диалектического продвижения суждения тоже является нечто условно и временно статическое (в частности, синтез антиномичного в некоем третьем статическом смысловом новообразовании). Статичность компонентов — исходное условие и цель диалектической процессуальности; *исключить из диалектики, выражающей процессуальные аспекты эйдетики, статические компоненты, по Лосеву, невозможно — без того, чтобы сделать невозможным выражение процессуального*.

Тезис о неустранимости статичных аспектов смысла из диалектики — не только отражение лосевской позиции, но и фиксация его аргумента в споре с неокантианством; этот тезис толкуется Лосевым в пользу расширения сферы логоса (по сравнению с ее сугубо процессуальным пониманием в неокантианстве) за счет внесения в нее (в исторической перспективе — за счет возвращения) элементов статики — однако, без, что специально подчеркивалось Лосевым, ущемления прав процессуальности (антифеноменологический тезис Лосева был, напомним, обратно-аналогичным: необходимость внесения в эйдетику процессуальности без нарушения прав статики). Как подробно описывалось в разделе 1. 1., неокантианство оспаривало метафизические “данности” сознания, растворяя их в процессуальных формах мышления. Лосев тоже признавал необходимость рассмотрения, напр., гегелевского понятия в процессуальном или внутренне динамичном аспекте, но вместе с тем в лосевской диалектике неокантианскому принципу “освобождения” от конкретики, статичности и целостности

смысловых образований поставлен феноменологический по происхождению и принципиальный по последствиям предел, отсутствующий в аналитике, в перспективе предполагающей не просто возможность деконструкции всякой смысловой статичности (реализация такой возможности всегда интересна в прагматических, модальных или рабочих целях), но ее как бы искомую целевую конечность, “онтологическую” телеологичность.

С лосевской точки зрения, дело обстоит несколько иначе: будучи не самой эйдетикой, а частью выражающего эйдетику логоса, диалектика, говорит Лосев, не может не оперировать — как и аналитика — формальными (порожденными, полученными в результате деятельности ума) категориями, но, с другой стороны, ее категории, получаемые в результате модифицированного выражения связи между имеющими статичное измерение эйдосами, сохраняют — в отличие от аналитики — некую устойчиво-отчетливую и далее неразложимую смысловую определенность, некое смысловое ядро (это близко к «ядру ноэмы» у Гуссерля). В отличие от аналитических, построение диалектических суждений, говорит Лосев, невозможно без такого рода статичных и далее не разлагаемых смысловых ядер: если из эйдоса *одно* изъять семантическое ядро “*одновости*” и фиксирующую его категорию “*одно*” передавать через асемантизированный математический или буквенный символ (P, S и т. п.), то эйдос и категория *многого* не появится в поле интенционального внимания и мысленных операций, а значит не появится ни возможности, ни необходимости, ни потребности выстраивать процессуальный диалектический дискурс. Диалектика свидетельствует, по Лосеву, о принципиальной невозможности расщепить логосом воззрительную целостность статического эйдетического смысла на беспредметные (*асмысловые*) функциональные отношения и свести ее при логосном выражении на асемантизированные (как это делается, с лосевской точки зрения, структурализмом) отношения и математизированные значки, вся функция которых — обслуживать многоместные предикаты в процессуальных схемах суждений.

Аналитика, отказываясь от эйдетического уровня или, во всяком случае — от априорной смысловой статичности, мыслит в обратном направлении: логические категории должны поэтапно абстрагироваться от конкретно насыщенных, многозначных и размытых языковых содержаний, не наращивая, как то предполагается в эйдетической диалектике Лосева⁷², а теряя статично-определенный смысловой потенциал — вплоть до его полного истощения (аналитикой приветствуемого). Поэтому диалектические категории, с аналитической точки зрения, излишне перенасыщены конкретным смыслом; в логосе смысл — заострим — должен, с такой точки зрения, по возможности максимально быть истончен, вплоть до голой релятивной функции, в непосредственно семантическом плане почти полностью пустой. Так, в тех случаях, когда в логике возникает нужда формализовать антиномичные отношения (а такая необходимость не может не возникнуть, поскольку антиномичность не может не пониматься как вид логических отношений),

⁷² См. гуссерлианскую по типу лосевскую интерпретацию различий эйдоса и логоса с точки зрения степени “богатства” и абстрактности содержания (для эйдетики “живое существо” есть более богатый эйдос, чем “человек”, “француз” и т. д., которые более абстрактны: “и — *наивысшая абстракция* — “француз, живущий в Париже в такое-то время и в таком-то месте”. Обратное — для *формальной логики*” — ФИ, 99).

применяется, напр., обозначение: “*A есть B*” и “*A не есть B*”⁷³. Однако собственно антиномичности в этой аналитической формулировке нет, ухватить ее таким образом не удастся: “*A не есть B*”, напр., “*A не есть черное*”, никак не значит — “*A есть нечто, антиномичное черному*” (напр., *белое*), тем более, что само *B* (исходный предикат *A*, к которому ищется антоним) в данном обозначении тоже лишено всякого семантического ядра. И это касается не только лексем, насыщенных языковой чувственной семантикой, но и категориального пласта: *покой* в его соотношении с *движением* тоже не может быть покрыт формальным обозначением “*не-движение*” (не-*A*), поскольку в понятии *покой* помимо отрицания движения имеется еще и некое собственное смысловое ядро, собственно “*покойность*” (аристотелевская “чтойность”, как говорит Лосев). Не поддается формализации и финальный аккорд диалектики — синтез, и по тем же причинам: то смысловое “единство”, в которое синтетически сращиваются антиномии, тоже обладает самостоятельным семантическим ядром. Напр., понятие *целого*, в которое синтезируются, по Лосеву, *одно* и *многое*, не только включает в себя эти объединяемые смысловые компоненты, но и содержит в себе некое новое семантическое ядро — собственно “*целостность*”. Отсюда Лосев мыслил, вероятно, что полное семантическое истощение антиномических категорий в диалектическом мышлении и замена их на буквенные или математические значки, т. е. исчезновение всякой семантической определенности и неразложимой статики диалектических категорий, равнозначно исчезновению самой возможности строить диалектические суждения, долженствующие отразить — по его замыслу — априорную процессуальность эйдетического смысла. Для дискурсивно-предикативного строения таких суждений, гипотетически способных отражать развивающееся самодвижение смысла, семантика аргументов имеет определяющее значение — концептуально это, как понятно, напрямую связывается Лосевым с тем, что в основании априорной эйдетической синтактики (в основании искомой взаимосвязи эйдосов) лежит неразложимый на чистые (‘свободные’ от аргументов) отношения статический смысл (сами эйдосы), предшествующий логосному мышлению и выражению и определяющий их. *Эйдосы движимы внутренней и внешней антиномией определенного, а не неопределенной идеей движения как такового*. Если неокантианство придавало статус априорно-истинного самим процессуальным схемам мышления, взятым безотносительно к их конкретному компонентному наполнению, то в лосевской диалектике статусом формы логосного выражения априорно-истинного наделяются как процессуально-синтактические схемы мышления, так и статичные семантические элементы суждений с неразложимым и неотмысливаемым смысловым ядром⁷⁴.

Отсюда, по мысли Лосева, и различие в понимании рангового статуса процессуально-синтактических схем мышления. Чистая аналитика потому и безразлична к компонентному смысловому составу своих схем, к семантике аргументов, что в идеале найденные схемы мыслятся ею как самолично априорные в их непосредственной корреляции с действительностью и тем самым как настолько универсальные, что в них может подставляться, не нарушая истинности процессуальной формы суждения, любая семантика аргументов (данные разных опытных наук, напр.). Для Лосева же процессуально-динамические схемы не имеют самоличного выхода на

⁷³ См. Шаумян С., выше цит., с. 372.

⁷⁴ См. аналогичное место у Гуссерля о формализации аналитических суждений в связи с темой суждений синтетических (ЛИ, 236-237).

“действительность” (в том числе и аналитика не обладает прямой корреляцией с ней), поскольку между логосом и действительностью он располагает не учитываемый аналитикой эйдетический уровень.

Аналитика права здесь, по Лосеву, в том, что она может служить не только модифицированным выражением статических аспектов эйдетики, но и инструментом рефлексии предикативного мышления над самим собой, над своими актами, и именно в качестве этого инструмента она позволяет получать асемантизированные матрицы процессуальных схем закономерного выстраивания логических суждений, но это никак не матрицы эйдосов, эйдетической синтактики или тем более синтактики “самого мира”. То же относилось Лосевым и к диалектике. Если ее понимать не как форму модифицированно-непрямого логосного выражения эйдетики, а как претендующую на непосредственное отражение эйдетики или тем более действительности, она может оказаться инструментом идеологического произвола, поскольку вместо эйдетических антиномий она в таком случае будет бесконтрольно манипулировать обработанными — с тем или иным идеологическим “интересом” — данными чувственного опыта. Диалектика, как и аналитика, не имеет прямого — минуя эйдетический уровень — выхода на действительность.

§ 30. «Трудные вопросы» о природе синтактических закономерностей в диалектике. Результат предыдущих рассуждений только один — статус диалектики относительно эйдетики фактически должен был бы повиснуть у Лосева в воздухе. Действительно: диалектика, с одной стороны, не может не оперировать статическими в семантическом отношении и антиномическими элементами, силой смыслового напряжения между которыми она движима к своему синтетическому и тоже статическому финалу. С другой стороны, процессуально развивающая смысл сила противостояния антиномий, составляющая движущую пружину диалектического суждения, не поддается прочтению как логически — формально и/или аналитически — закономерная (она, в частности, не может быть формализована, как это предлагается, в значках типа “А” и “не-А”). Чтобы придать диалектике статус модифицированно-непрямого выражения утверждаемых Лосевым закономерностей эйдетической синтактики, нужно было усмотреть и выявить особый тип закономерности в собственном синтактическом строении диалектики, включая ее несомненно прерывистые и как бы “скачкообразные” (возникновение синтеза) моменты.

Инициировав синтактическое, причем закономерно синтактическое, понимание эйдетики, Лосев оказался перед необходимостью найти закономерности в синтактическом строении диалектического дискурса — которому философия в этом все больше и больше отказывала. В некотором смысле эта вставшая перед Лосевым задача была аналогична попытке формализовать синтетические суждения. Для неокантианской традиции и аналитической философии этот вопрос считался решенным, и решенным отрицательно: формализации поддаются аналитические и не поддаются синтетические суждения. Аналитика, как известно, полностью и принципиально выводит синтетические суждения из сферы логоса — и именно за их опору на некие целостные статичные смыслы, которые по самой своей природе ведут, с этой точки зрения, к субъективному семантическому произволу, к неправомерным смысловым скачкам, которые “ошибочно” расцениваются как закономерные следствия и «ошибочно» понимались в предшествующей “метафизической” философской традиции как некие универсалии.

Лосеву, таким образом, необходимо было обосновать наличие закономерных (инвариантных) процессуальных схем не формального, не математического и не аналитического свойства, а — таких, в которых модифицированно выражались бы *континуально-дискретные закономерности априорно-эйдетического саморазвития и самодвижения смысла*. Но какой природы могли быть эти искомые диалектические закономерности развития смысла? Эта природа должна была бы учитывать и семантическую целостность компонентов, включая синтетический итоговый, и имеющиеся между ними особые по сравнению с аналитической логикой (прерывисто-непрерывные) синтаксические отношения. Это не могло быть той формализацией, которая используется аналитикой, растворяющей семантические целостности, не могло это быть и математической формализацией, построенной на категории “количества”, не могло это быть и таксономией, учитывающей “качество”, но не охватывающей синтаксические связи между своими качественными элементами и рассматривающей их во внесинтаксическом статическом аспекте.

§ 31. Стоявшая перед Лосевым проблема и структурная мифология. Не могли быть искомые Лосевым диалектические закономерности развития смысла и методами установления бессознательных архетипов и схем по методу структурализма. Таким (внесинтаксическим) образом рассматриваются диалектические отношения, например, в *структурной мифологии* — течении, которое, по лосевским оценкам, как мы видели, основано на половинчатом и потому неправомерном компромиссе неокантианства с феноменологией.

С другой стороны, известно, что сам Лосев использовал для обозначения априорной эйдетической синтактики не только понятие диалектики, но и понятие *мифа*. Лосев фактически понимал диалектику как абстракцию от мифа, как результат снятия с мифологических закономерностей всяких лично-именных характеристик (о содержательном наполнении этого различия см. § 70. *Миф как коммуникативный импульс эйдетического синтаксиса*). Вместо мифологических героев в диалектике “действуют” категории, но принцип их сюжетных взаимоотношений, по Лосеву, тот же, что и в мифе (название одного из архивных лосевских материалов так и звучит: “*Абсолютная диалектика = Абсолютная мифология*”; о снятии личных имен в мифе, превращающем “героев” в категории, а сам миф — в диалектику, см. ФИ, 176).

Идея внутреннего тождества диалектики и мифа лишь на поверхности, таким образом, выглядит анахроническим интеллектуальным излишеством Лосева. Аналогичным, хотя диаметрально противоположным по полю применения, образом развивалась и структурная мифология — одна из наиболее представительных по именам тенденций гуманитарной мысли XX века. Проблема тут только в интеллектуальных терминологических привычках и инерции. Достаточно обратиться к истории изучения в последние десятилетия архетипических форм сознания, чтобы убедиться, что этот “каприз” раннего Лосева при некотором смещении ракурса будет уже оцениваться как содержательно инновационный и перспективный. В самом деле: идея архетипов формировалась в науке в том числе и через категорию эйдоса (в частности, Юнг характеризовал свое понятие “архетип” как пояснительное описание платоновского “эйдоса”), хотя и существенно трансформированного для этого в некий смысловой и/или психический инвариант бессознательного, не зависимый ни от опыта, ни от специфики конкретных естественных языков, ни от формальной логики (понятно, что между априорным феноменологическим эйдосом и таким инвариантом бессознательного уже мало что общего). К этим архетипическим структурам бессознательного наука прокладывала дорогу именно через миф.

Между же выявленными философской антропологией трансформациями мифолого-архетипических бинарных структур и поведением диалектических антиномий — много общего (медиация, мена позициями, нейтрализация и т. д.). И уж во всяком случае сходства здесь больше, чем между мифом как фундаментом архетипической структуры сознания и формальной аналитикой, которая внутри проблемы архетипов по существу введена быть не может. Да и не вводится: она и здесь используется лишь извне — в качестве инструмента анализа (аналогично лосевской характеристике логоса как “щупалец”, пробегающих по скрепам эйдоса) и классификации мифологических структур. Тип мифологического разрешения смысловых напряжений часто описывается в литературе, в частности — в структурализме, как аналогичный синтезам диалектики, так что в этом смысле лосевское сближение мифа с диалектикой, осуществленное им в начале 20-х гг., упредило поздний структурализм.

Однако между лосевским подходом и структурной мифологией имеются и существенные различия, которые значительно весомей указанного сходства. Структурная мифология ставит своей целью выявление и анализ архетипических структур *бессознательного*, которые, несмотря на приставку «бес-», входят в то, что в гуссерлевой феноменологии мыслится как область действия самого сознания — в отличие от того, что ему дается априорно, т. е. от эйдетики. Лосев также мыслил тождество мифа и диалектики как свойство *априорной* сферы, т. е. того, что дано в созерцании до и вне актов сознания, не говоря уже об актах бессознательного. Второе принципиальное отличие состоит в том, с чего мы начали здесь эту тему: структурная мифология рассматривает найденные ею бинарные оппозиции в статично-семантическом аспекте, т. е. в качестве своего рода элементов мифологического семантического “лексикона”. То, во что диалектически синтезируются эти статично рассматриваемые антиномичные элементы, тоже понимается здесь как новое, но столь же статичное образование. Лосев же рассматривал диалектику и миф как обладающие одновременно статическими элементами и динамической синтаксической структурой. Синтактика диалектики (отражающая априорные смысловые закономерности) и синтактика мифа (отражающая “*мифическую целесообразность*”) принадлежат, по Лосеву, к одному типу смысловой динамики или процессуальности, если не прямо одно и то же, и — главное — этот же тип синтаксической целесообразности есть, с лосевской точки зрения, наиболее адекватная форма приближения логоса к закономерностям априорной синтактики эйдетической сферы.

С этими базовыми различиями связаны и другие, более частного характера: если, напр., структурализм вовлек в проблему изучения мифа неопозитивистский импульс, рассматривая архетипические структуры в основном извне в качестве неких “фактов”, то Лосев настаивал на чисто смысловом подходе к мифу (смотреть на миф глазами мифа), расценивая использование здесь эмпирической установки как следствие половинчатого компромисса неокантианства с феноменологией. Если, далее, в структурализме аналитическое мышление по иерархической шкале ставится выше мифологического, — оно расценивается как инструмент познания и анализа мифа, то у Лосева логика расположена “ниже” мифа как «родственника» диалектики. Очевидно, что эти и другие отличия определяются именно тем отмеченным ранним Лосевым разным пониманием феноменологией и неокантианством количества “уровней” чистого смысла и их иерархических взаимоотношений, о котором подробно говорилось ранее. Структурализм может говорить и действительно говорит в последнее время о необходимости эйдетической абстракции (см.

применительно конкретно к Лосеву в работе *Шаумяна С.*, выше цит. С. 374), но этот разговор часто предполагает не то, что эйдетика на деле вводится в рассмотрение в качестве предшествующего логосу уровня сознания, а лишь некий новый логический же тип абстракции, которым должен пользоваться все тот же логос, сохраняющий статус верховного жреца чистого смысла. К лосевскому соотношению мифа и диалектики с точки зрения эйдетики и их синтактического строения мы еще вернемся.

В общем плане искомые Лосевым диалектические закономерности развития смысла, в которых модифицированно выражались бы *континуально-дискретные закономерности априорно-эйдетического саморазвития и самодвижения смысла*, не могли быть, следовательно, и структуралистскими. Но какой тогда природы могли быть эти искомые закономерности, если тут требовалась неаналитическая, неструктуралистская и в целом нелогическая разновидность формализации? И Лосев предложил свое решение.

§ 32. Экспансия языковой идеи. Лосевское решение не было — да и не могло быть — принципиальным содержательным новаторством в области формальной типологии закономерностей (типы установления и фиксации закономерностей немногочисленны и известны наперечет). Лосев предложил иное: перераспределить имеющиеся типы закономерностей по другим “предметам”. В основе этого перераспределения — принципиальное расширение адреса применения одного из способов типологии, что повлекло за собой и радикальную модификацию самого этого типа установления закономерностей. А именно: Лосев предложил частично рассматривать диалектику не по типу логических закономерностей в их любом, пусть самом рафинированном или, наоборот, самом прагматически насыщенном, проявлении, а по типу *языковых* закономерностей, причем именно и только тех, которые направлены на процессуально-смысловые (а не статично-семантические) аспекты языка. В первом приближении (и в тех терминах, в которых об этом предмете говорили в начале века — в дальнейшем сказанное ниже будет уточняться и модифицироваться) это значит, что диалектика может быть, по Лосеву, описана в терминах *синтаксиса*, а в дальнейшем и в терминах других, выросших из синтаксиса, лингвистических “дисциплин”, связанных с динамическими или ноэтическими (актовыми) аспектами языка.

При всей своей внешней простоте и, казалось бы, сходстве с аналогичными тенденциями внутри «лингвистического поворота», это лосевское решение радикально и отлично от аналогичных предложений: оно кардинальным образом и в разных направлениях смещает привычную картину не только диалектики, логики и языка, но и самой эйдетики.

§ 33. Трансформация феноменологического выражения в интерпретацию и коммуникацию. Параллельно с описанным выше введением в эйдетику процессуального аспекта Лосев проводил вторую, также опирающуюся на концепт языка, линию трансформации феноменологии, связанную с принципиальным изменением в понимании гуссерлева принципа выражения. Обе линии трансформирования велись по разным маршрутам, но к общей цели — к *языковому переосмыслению* всех заостренных Лосевым спорных проблем. Введенная им эйдетическая синтактика привела к языковому (синтаксическому) переосмыслению диалектических закономерностей развития смысла, а принцип выражения был — соответственно — трансформирован Лосевым в интерпретацию и прямо коммуникацию, т. е. выражение как таковое было определено как всегда не прямое и имеющее отличную от прямого выражения телеологию: “*Интерпретация — вот то*

слово и понятие, которое, к сожалению, до сих пор находило очень мало применения в философии... *Вещь и ее интерпретация...* — вот основная противоположность мысли и бытия, без осознания которой невозможна никакая философия. *Вещь всегда дана в какой-нибудь интерпретации*⁷⁵; “Я почти первый в русской философии обосновал, что слово и имя — орудие живого социального общения..., подчинив этому другие более отвлеченные — и, в частности, логические и другие лежащие в основе науки — моменты” (ФИ, 19)⁷⁶.

Здесь у Лосева две идеи. Саму по себе ‘интерпретативность’ можно понимать в качестве развития гуссерлева выражения как тоже всегда модифицирующего процесса, иное дело — *сплетение интерпретативности с коммуникативностью*. В схематическом виде это различие между Гуссерлем и Лосевым можно зафиксировать следующим образом: признавая взаимосвязанность *выражения* как такового и *извещения* (коммуникативности), Гуссерль тем не менее проводил между ними функциональное разделение: “*придание значения — в коммуникативной речи — каждый раз переплетено с некоторым отношением оповещения, и, в свою очередь, оповещение образует более широкое понятие именно потому, что оно может иметь место и без такого переплетения. Однако выражение развертывает свою функцию значения и в одиночестве душевной жизни...*” (ЛИ, 35-36), т. е. Гуссерль разводил выражение и коммуникативность, понимая последнюю как направленную вовне сознания. Лосев, напротив, сблизил⁷⁷ выражение и коммуникативность — почти, как мы увидим, до отождествления, причем произвел это сближение — существенное обстоятельство — *в рамках сознания* (т. е. в том числе и в гуссерлианском “одиночестве душевной жизни”). Это не частное, но кардинальное изменение — оно затрагивает все без исключения традиционные аспекты феноменологического рассмотрения сферы чистого смысла внутри сознания⁷⁸. Разнообразную совокупность идей, индуцируемых лосевским сближением выражения с интерпретативной коммуникативностью, можно разделить на две основные темы: усмотрение интерпретации и коммуникативности 1) в самой эйдетике как таковой и 2) в отношениях между

⁷⁵ Самое Само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 333.

⁷⁶ Сегодня понятие *коммуникативность* входит в самоопределение многих лингвофилософских, социологических, культурологических и собственно философских направлений. Относительно лосевской концепции следует, однако, иметь в виду, что она сложилась как коммуникативно ориентированная на стыке 10-х — 20-х гг.: при этом существенно не столько даже то, что она сложилась “до”, сколько то, что она сложилась “вне” этих известных современных течений и “иначе”.

⁷⁷ “Сблизил” — не значит: не признавал рабочей необходимости различать. В конкретных дискурсивных целях Лосев активно пользовался этим различием; так, в лосевских текстах позднего периода, имеющих специально лингвистическое и частное содержание, в качестве категории, противостоящей *коммуникации* в сфере языка и языкового мышления, Лосев часто использовал применительно к логической сфере в целях ее отграничения термин *смыслоразличение*; в этом же смысле в поздних работах обсуждается и противостояние *смыслоразличительной* и коммуникативной функций языка, близкое к гуссерлевому разведению выражения и оповещения.

⁷⁸ Как известно, примерно в этом же направлении развивалась критика Гуссерля со стороны Ж. Деррида (по ходу дела мы будем касаться сходств и различий между Лосевым и Деррида).

эйдетикой и выражающими ее уровнями чистого сознания (логикой, диалектикой и языком).

§ 34. Радикальная новация эйдетики. Концепт эйдетического языка. Мы подошли к центральному пункту лосевской философии языка. При его изложении можно было идти двумя путями: постепенно наращивать содержательный материал для финальной фиксации радикальной новации или сразу зафиксировать ее, пусть пока и в несколько абстрактном виде, а затем поэтапно разворачивать имплицитно имевшееся в этой идее разнообразное содержание. Здесь был выбран второй путь.

Многочисленные лосевские аналогии с языком, проводившиеся им практически к любой философской теме, могут быть концептуально интегрированы в своей совокупности в прямое утверждение о существовании особого *эйдетического языка*. Это значит, что Лосев не только придает эйдетике континуально-дискретный характер и собственную синтактику, а затем и синтаксис, не только придает самим статичным гуссерлевым эйдосам динамизм и процессуальность, уподобляющие их смысловым зарядам с языковой валентностью к сочетаемости и т. д., но и прямо — без какой-либо метафоричности — утверждает за эйдетикой языковую природу. Это в свою очередь значит, что Лосев интерпретирует область априорного смысла не как *адекватную корреляцию* трансцендентности (и/или действительности), а как область *выражающих* ее языковых актов — но не на естественном (что, при заострении проблемы, можно усмотреть в концепции Деррида), а на особом *эйдетическом языке*⁷⁹. Фактически, как надо, видимо, понимать, Лосев утверждает тем самым, что априорная эйдетика — это некие коммуникативно направленные к сознанию смыслы на этом эйдетическом языке. Сказавши это “А”, Лосев проговаривает в дальнейшем и весь алфавит лингвистических аналогий: он последовательно усматривает на эйдетическом уровне сознания соответствующие аналогии лексической семантики, синтаксиса, субъект/предикатной структуры, целостных высказываний, речевых актов, неэксплицированного коммуникативного импульса, непрямых форм выражения и даже утверждает существование некоего содержащегося в эйдетике прагматического (коммуникативного) посыла.

Решение придать эйдосам языковую природу нечто модифицированно-непрямо выражающих языковых актов, а эйдетической синтактике — языковую природу синтаксиса и прагматики оказалось решающим во многих отношениях; в частности, оно позволило Лосеву ввести в эйдетику процессуально-энергетический аспект таким образом, чтобы, с одной стороны, не нарушить при этом принцип феноменологической редукции (Деррида предлагал обратное), с другой — оставить рассуждение в собственно философской сфере, не выходя в область религии. Язык действительно может способствовать таким целям: универсальная особенность языковых актов ведь в том как раз и состоит, что, будучи по рождению “действием” и неся в себе энергетический смысловой заряд, они вместе с тем “на выходе” самообособляются от источника и функционируют как нечто целостно-

⁷⁹ Риторический вопрос Ж. Деррида: «Разве уже Гердер в своей *Метакритике к Критике чистого разума* не упрекал Канта в том, что тот не отдает себе отчета в насущной необходимости языка и в его присутствии в самом априорном мыслительном акте?» (Введение к кн.: Э. Гуссерль. Начало геометрии.) получает у Лосева двойственный ответ: да, язык насущно необходим в самом априорном мыслительном акте, но — язык не естественный, а эйдетический.

определенное (как законченное языковое выражение). Именно язык и только язык⁸⁰ обладает способностью *сохранять процессуально-энергетический смысловой импульс в форме остановленной данности* (в неокантианстве об этом говорится как о способности языка “опредмечивать” процессы мышления). Поэтому и введение концепта эйдетического языка позволяет рассматривать априорно данные сознанию *статические смыслы-эйдосы как процессуальные языковые акты*. Поскольку же языковой акт всегда есть, с феноменологической точки зрения, модифицирующее выражение, а всякое модифицирующее выражение есть интерпретация, последняя же всегда — коммуникативно обработана, постольку вместе с введением языкового акта в эйдетику последняя получает в лосевской концепции также и *интерпретативно-коммуникативное* измерение — и тоже без какой бы то ни было метафоричности.

§ 35. Эйдетический язык, ‘описание’ и ‘объяснение’. Если брать пока ситуацию в целом, то, осуществляя языковое переосмысление природы априорной эйдетики, Лосев мыслил получить тем самым основу для разрешения всех противоречий между феноменологией и неокантианством (а в более широком историческом смысле — между платонизмом и аристотелизмом). Прежде всего: понимание эйдетики как области языковой по типу коммуникации дает, как считает Лосев, возможность ввести отрицаемую Гуссерлем идею закономерного самодвижения и саморазвития априорно созерцаемого эйдетического смысла — т. е. позволяет расширить феноменологическое *описание* неким аналогом метода *объяснения*.

В эйдетике ум созерцает, по Лосеву, не что иное, как высказывания, но что значит «созерцать высказывания»? Это значит, что мы воспринимаем не только некую априорную данность, понимаем не только содержащийся в ней смысл, но и “схватываем” заложенный в него коммуникативный смысловой посыл или импульс, который не обязательно дан эксплицитно и прямо (а точнее — никогда эксплицитно и прямо не дан). Быть нацеленным на адекватное восприятие коммуникативно-смыслового посыла или импульса априорной эйдетики и значит, по Лосеву, получить основания для необходимости *смыслового развертывания описания в объяснение*, т. е. для логосной модифицированной интерпретации того, какими путями и с какой телеологией априорный смысл закономерно самодвижется и саморазвивается. Саморазвитие смысла, по Лосеву, потому и априорно, что мы не сами придаем эйдосам посредством разного рода актов сознания движение, но — распознаем имманентно содержащиеся в них закономерные процессы и направленные к нам коммуникативно-смысловые динамические импульсы.

Выдвинув идею о природе эйдосов как языковых актов, Лосев трансформировал феноменологию методом, схожим с тем, каким он модифицировал неокантианство: в обоих случаях конечным пунктом лосевской мысли, полем коренной радикализации был не логос и не язык, а *эйдетика*. Высокий в феноменологии ранг эйдетики предполагает как соответствующий статус задуманной радикализации, так и широкую сферу ее преобразующего влияния. Поскольку Лосев придал непосредственно языковую природу тому слою смысла, который, согласно Лосеву же, лишь феноменологически созерцается и “еще” не воплощен в выражающие его формы логики, диалектики и/или естественного языка, определенные преобразования должны были претерпеть в лосевской концепции все эти три уровня сознания.

⁸⁰ Конечно, язык в широком смысле — как инвариантное название всех семиотических систем.

Подробности будут обсуждены ниже, но еще раз зафиксируем, что Лосев отнюдь не отождествляет эйдетику с естественным языком, но вводит понятие особого априорного *эйдетического языка*, схожего с естественным языком по неким универсальным показателям “языковости как таковой”, но кардинально отличного от него по природе, ранговому статусу, специфическим свойствам и телеологии.

Напрямую концепта “*эйдетический язык*” в лосевских текстах нет — это введенный нами для фиксации лосевской идеи термин, но сама идея несомненно была выражена Лосевым в разных контекстах и в разных формулировках. Так, описывая различные ступени взаимоотношения смысла и меона, Лосев резюмирует: “*Все эти ступени есть разные ступени слова, имени. На каждой из них слово обладает особой природой. На первой оно — неживая вещь..., в конце — умное и сверх-умное имя (эйдетический язык в нашей терминологии — Л. Г.). Между началом и концом — “нормально-человеческое слово, которое... обростает своими особенными меональными качествами...”* — ФИ, 75); “*Всякая энергия сущности есть.. язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой...* — ФИ, 81). «*Эта триадичная диалектика обнаруживает то, что сама сущность есть не что иное, как имя. Имя, слово, есть как раз то, что есть сущность для себя и для всего иного. Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею*». По ходу дела ниже будут приводиться и другие цитаты того же порядка.

Исходя из этой радикальной новации, формальный итог лосевского сопряжения неокантианских принципов процессуальности и корреляции и феноменологических принципов статичного среза априорно данного смысла и выражения (коммуникации) можно зафиксировать следующим образом: *имманентные закономерности становления и развития чистого смысла имеют не аналитическую (в пределе — математическую), не формально-семантическую и не коррелятивно дублирующую “несмысловой” мир (в пределе — тождественно с ним совпадающую), но — символически-выразительную и непрямую интерпретативно-коммуникативную языковую природу.*

§ 36. Общая дислокация концепта «эйдетического языка» в феноменологическом и лингвистическом пространстве. Концепт *эйдетического языка* делает лосевскую «Философию имени» потенциальным участником современных дискуссий вокруг Гуссерля, так как именно вопросы о статусе языка выдвинулись — в зоне действия сначала «лингвистического», а затем и «нарратологического поворота» — в центр внимания и постгуссерлевой феноменологии, и аналитической философии. Прежде чем перейти к более подробной интерпретации и конкретным сопоставлениям с другими концепциями, схематично наметим общую дислокацию лосевского концепта «эйдетического языка».

На фоне спора внутри аналитической философии о *природе референтов* между интерналистским и экстерналистским пониманиями (согласно первому значения как денотаты локализованы внутри языкового сознания, согласно второму — рассматриваются как внешние, в частности, социально детерминированные) лосевская концепция, как и гуссерлевская, может быть отнесена к интернализму. На фоне дискуссий о *способах референции* (внесемантическая остенсия, логическая модель референции, теории прямой, расщепленной, двойной, приостановленной, смещенной, ограниченной, непрозрачной, двуголой и т. д. референций, концепция непознаваемости референции или лингвистической относительности Куайна) лосевская концепция имплицитно содержит теорию многоступенчато опосредованной и

модифицирующей объект *непрямой* референции, близкой по типу к ее символической версии. На фоне дискуссии об обязательности/факультативности наличия в качестве преломляющей призмы между речью и «миром» *инстанции говорящего* (автора или — в широком смысле — наблюдателя) лосевская позиция может быть отнесена к признающим ее неотмысливаемость (неотмысливаемость *эгологии*); соответственно признаются в ней неотмысливаемыми *интенциональный* и *ноэтический* аспекты.

В отличие от тех фокусирующих внимание на языке направлений постгуссерлевой феноменологии, в которых гуссерлев эйдос (или ноэма, до которой иногда редуцируется понимание гуссерлева эйдоса) укореняется в естественном языке (язык есть носитель идеальности *par excellence* – Мерло-Понти; статус ноэмы Гуссерля состоит в «несуществовании вне выражающего ее предложения» — Делез; источник чистых смыслов в Письме – Деррида) и где эйдетика тем самым фактически растворяется в языке, что принципиально *сужает* исходный, гуссерлианский, облик феноменологии, Лосев при осуществленной языковой проекции *расширяет* концептуальное пространство феноменологии Гуссерля, сохраняя (при всех вносимых изменениях) ее принципиальную структурированность. Лосевский эйдетический язык не предполагает, в частности, трансформации гуссерлева понимания сознания в некую единую трансцендентальную структуру *язык-сознание* (как, напр., у Деррида), так как проводимая Лосевым граница между эйдетическим и естественным языком пролегает фактически там же, где у Гуссерля пролегает граница между предъязыковыми априорными смыслами и смысловыми предметностями — и всем, что имеет связь с чувственными формами выражения. Лосев принципиально сохранял чистый (внеязыковой — в смысле «вне» естественного языка) смысл и по-прежнему отдавал ему приоритет. Лосевская инъекция неокантианства в феноменологию — если говорить в общем плане — была направлена на расширение этого чистого внеязыкового смысла: если у Гуссерля вопрос о ноэматике в этом отношении решался сложно-дифференцированным образом (т. е. вопрос о том, совпадает ли, когда и как акт окончательного конституирования ноэмы с ее семантической экспликацией на естественном языке), то Лосев разрубает этот гордиев узел и рассматривает ноэмы как, с одной стороны, природно не связанные с естественным языком (отсюда виден выход на не прямое говорение), но как, с другой стороны, имеющие отношение к эйдетическому языку. Придавая конституированному сознанием смысловым предметностям эйдетически-языковую природу, Лосев получает основу для усматривания в них изначально искомого — форм закономерной самоподвижности смыслов. Тем самым Лосев вносит в ноэматику *темпоральные* изменения и обосновывает необходимость для них особых актов созерцающего понимания, включая в том числе и акты *объяснения*.

Специфический момент лосевского понимания состоит и в том, что этот темпорально изменяющийся режим самоподвижных смысловых предметностей, локализуемых вне зоны влияния естественного языка, не мыслился как аналогичный движению референтов внесмысловой сферы, напр., «истории» (т. е. референтов, также понимаемых в качестве вневлингвистических). Отсюда — акты созерцания самоподвижных смысловых предметностей принципиально *не аналогичны*, по Лосеву, актам чувственного смотрения и в целом восприятия становящегося и изменяющегося мира. Они аналогичны движению *непрямых* (несемантизированных) смыслов в языке. Из сказанного можно заключить, что Лосев искал общую точку приложения всех

трех «феноменологических сил» (эйдетического языка, сознания и естественного языка) — точку, из которой можно было бы выводить отдельно-обособленные векторы к каждой из них. И нашел эту точку в «ноэтической» и в «ноэтической» типике, считая, что движения непрямых (**несемантизированных**) смыслов фундированы как типическими самодвижениями ноэм, так типическими ноэтическими ситуациями и формами связанного протекания актов: разного рода сцеплениями, опущениями, наложениями, наращиваниями, нанизываниями, разъятиями, переконфигурациями ноэтически-ноэтического состава, сдвигами и поворотами интенции и аттенционального луча). *Эйдетический язык, сознание и естественный язык совместно действуют, по Лосеву, в типике ноэматически-ноэтической сферы*, т. е. там, где на место спонтанных потоков актов сознания («копования актов») и в эйдетике, и в логике, и во взаимосвязях смыслового саморазвития имманентных смысловых предметностей, и в естественном языке заступают так или иначе *организованные* последовательности актов. «Организованные» — в соответствии с целями, модусами, установками сознания и с законами «материи» (ноэм) и «форм» (ноэс) актов. В конечном счете Лосев пришел — что можно, по всей видимости, констатировать — к заключению, что связи между объектами во ввелингвистическом мире трансформированно выражаются (и поддаются пониманию) лишь через усмотрение чисто смысловых закономерностей в последовательной связи актов и их ноэм в потоке сознания, а в языке — через внутреннюю актовую организацию высказывания (а не через течение и организацию ее семантических компонентов).

Что может означать для феноменологии естественного языка концепт эйдетического языка — то, что Лосев проинтерпретировал способ данности сущности в эйдесе по языковому типу? Какие могут быть для феноменологии естественного языка последствия того, что Лосев проинтерпретировал способ данности сущности в эйдесе по языковому типу? Детально ответить на этот вопрос можно лишь при специальном рассмотрении этой темы (некоторые моменты будут специально рассматриваться нами ниже — см. § «Лосевское понимание феноменологии естественного языка»), пока же в первом приближении возможно лишь наметить некоторые перспективы. Усмотрение динамически-языкового аспекта в эйдетике может привести, в частности, к идее толковать высказывания на естественном языке как прежде всего выражение актов, а не референцию ноэм. Не исключено при этом, что выяснение того, как выражаются в языке ноэтические акты и их различные конфигурации, может оказаться двоякозначимым: можно будет по одному и тому же типу толковать способы как-самоданности сущности в эйдетике и различные способы непрямой референции в естественном языке. Все это остается, конечно, пока лишь возможными теоретическими перспективами, одной из наиболее существенных из которых представляется совмещение лосевского «эйдетического языка» с «феноменологией непрямого говорения» — см. раздел 2. 3.

2. 2. «ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК»:

СОПОСТАВЛЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ.

§ 37. Эйдетический язык Лосева и априорная грамматика Гуссерля. Лосевская идея эйдетического языка не только не родственна или генетически зависима от идеи “априорной грамматики” Гуссерля, но формировалась, по-

видимому, в противопоставлении к ней. “Априорная грамматика” имеет своей целью установление “многообразия априорных законов значений”, не зависящих от выражаемых предметностей (ЛИ, 275-276), т. е. у Гуссерля хотя и говорится об априорности, речь идет в данной теории о *значениях*, а не о тех предметах и предметностях, которые — в отличие от сферы выражающих их значений — не имеют, согласно Гуссерлю же, внутренней синтактики, а потому не могут иметь и априорной грамматики. Искомые Гуссерлем *априорные законы значений* должны дать чистой логике “возможные формы значений, т. е. априорные формы комплексных, осмысленных в своем единстве значений” (ЛИ, 276). На вопрос: не является ли составной или простой характер значений, изучаемых в априорной грамматике, простым отражением составного или простого характера выражаемых с их помощью “предметов”, Гуссерль дает жесткий отрицательный ответ: “предполагаемый параллелизм не существует ни с какой стороны” (278). Между эйдетикой и логикой с ее значениями или между эйдетикой и естественным языком с его значениями Лосев тоже не видел “никакого параллелизма”, но эйдетический лосевский язык, напротив, непосредственно относится к области гуссерлианских предметов (эйдосов); он и есть эйдосы, он и есть в определенном смысле сама эйдетика.

Другое дело, что Лосев вводит здесь особый, принципиально не совпадающий с естественным, язык и что поэтому касательно языка естественного лосевские соображения при ближайшем рассмотрении могут во многом, если не во всем, совпасть с гуссерлевыми. Другое дело и то, что многие гуссерлевы положения об отсутствии прямых параллелей между языком и предметностью могут быть применимы и к типу отношений лосевского эйдетического языка с трансцендентной предметностью. Возможны и другие аналогии, но существа дела это не меняет: *лосевская идея эйдетического языка не является развитием гуссерлевой идеи априорной грамматики*, напротив: она направлена на корректировку гуссерлева понимания эйдетики, т. е. зоны априорной предметности, а значит и на частичное видоизменение гуссерлева понимания самой априорной предметности (в понимании самого ее статуса, модусов различных способов ее как-самоданности и в понимании ее особой внутренней динамичности, отличной от таковой в сфере актов сознания).

Не изменится ситуация и в том случае, если смотреть на нее с точки зрения гуссерлева разведения актов логического выражения и извещения. Принципиальное отличие сразу бросается в глаза: коммуникативное измерение не только вводилось Лосевым в сущность языка как такового в его универсальных общих свойствах, а значит, как понятно, внутрь логических значений и логики вообще, но *коммуникативность вводилась и внутрь эйдетики*, коль скоро последняя сама объявлена языком и коль скоро эйдосы как предметы выражения сами оказываются в таком случае «свернутыми точками говорения».

Не один Лосев реформировал Гуссерля. При очевидных сходствах общего направления лосевских «реформ» гуссерлевой феноменологии с ее преобразованиями в неофеноменологических постгуссерлевых концепциях лосевская идея и по своему смыслу, и по телеологии отлична от большинства наиболее известных из этих преобразований.

§ 38. Эйдетический язык Лосева и «трансцендентальный язык» Э. Финка. В прочитанном на Гуссерлевском коллоквиуме в 1957 г. докладе «Об операциональных понятиях в феноменологии Гуссерля» Э. Финк соглашается с утверждением о двусмысленности некоторых гуссерлевых операциональных

понятий, в том числе понятия «конституирование», и объясняет ее тем, что Гуссерль — надо понимать, напрасно — недостаточно разработал свои тематические понятия и не поставил проблемы ‘*трансцендентального языка*’; эти обстоятельства, согласно излагаемой точке зрения, заставляют сомневаться в том, можем ли мы и после редукции чувственных форм естественного языка, которую производит Гуссерль, владеть Логосом в том же смысле, что и раньше⁸¹.

В схожем ли направлении мыслили Лосев и Финк? Является ли замысел «эйдетического языка» тем «трансцендентальным языком», отсутствие которого у Гуссерля отмечал Финк? Вопрос простой и сложный.

Просто здесь ответить «нет» — если понимать идею Финка как фиксацию распространенной сегодня версии о том, что феноменология так и не разработала «своего языка», который бы адекватно и тематически определенно отразил ее содержание, и что отсутствие такового — одновременно и причина объявляемой «неудачи» гуссерлева феноменологического замысла, и содержащееся внутри него самоопровержение. Эта идея часто понимается в том смысле, что речь идет о неразработанности некоего «специального» подязыка (матазыка) внутри естественного, отсутствие которого привело к

⁸¹ См. описание этого спора и схожую с финковской оценку ситуации Ж. Деррида: *«Эту трудность часто подчеркивал Э. Финк (особенно в своей знаменитой статье в Kantstudien (1933)). С его точки зрения феноменологическая редукция «не может быть представлена посредством простых предложений естественной установки. О ней нельзя говорить, не трансформируя естественной функции языка» (письмо от 11 мая 1936 г.)... И в своем восхитительном докладе об «операциональных понятиях в феноменологии Гуссерля» Финк относит известную двусмысленность в употреблении операциональных понятий, таких, например, как «конституирование», за счет того, что ‘Гуссерль не поставил проблемы «трансцендентального языка»’. Он задается вопросом, можем ли мы после редукции “владеть Логосом в том же смысле, что и раньше», Fink (1959)... В этом докладе, прочитанном по-французски на Гуссерлевском коллоквиуме в Руайомоне в 1957 г., Финк объяснил «неопределенность» многих феноменологических понятий (феномен, конституирование, эпохэ) их операциональным употреблением. Финк различил понятия тематические и операциональные; в первых фиксируется то, что мыслит или имеет в виду философ, вторые же носят исключительно служебный, посредующий характер и лишены функции какого-либо предметного фиксирования. Это тени философской доктрины, или среда видения, которую мы не видим, потому что видим благодаря ей. Границы между двумя этими категориями понятий не строгие, и, скажем, ‘редукция’, будучи, бесспорно, понятием тематическим, сохраняет операциональный оттенок. Возможно и отношение дополнительности между двумя понятиями: если одно тематизируется, второе выполняет функции операционального, и наоборот (Финк приводит в пример отношение между бытием и единым в платоновском Пармениде). Различие между тематическим и операциональным не ускользнуло от Гуссерля: оно чувствуется в его противопоставлении наивности и рефлексии, но противопоставляются здесь прежде всего жизненные установки или понимающие акты, но не различные употребления понятий. Сказывается то, что Гуссерль не поставил вопроса о трансцендентальном языке. Среди многочисленных проблем возникает и такая: можно ли тематизировать операциональные понятия, так как в той мере, в какой понятие употребляется операционально, оно сохраняет через свой «естественный» смысл «наивность естественной установки». (Деррида Ж. Введение к кн.: Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996.)*

непреодолимой «метафоричности» и — соответственно этой логике — к бессилию языка Гуссерля выразить имеемое в виду, а значит и к определенной тематической неразработанности и самого имеемого в виду. Это, как представляется, странная постановка вопроса: как будто любой такого рода разговор о феноменологии не опирается на операциональный и тематический языки, выработанные Гуссерлем, и как будто тексты постгуссерлевых версий феноменологии, пошедших, напр., по хайдеггерианскому пути, преодолели операциональность понятий и метафоризм и вышли на дорогу прямого выражения прямого тематизованного смысла.

Ответить здесь «да» сложнее, но тоже — при некотором интерпретационном усилии — возможно. Финковский «трансцендентальный язык» можно понять и как невовлеченность в феноменологию Гуссерля динамического аспекта — не в смысле отсутствия выхода к «истории» (и в целом к внеположной сфере), в чем часто упрекают Гуссерля, а в смысле самодвижения трансцендентального смысла, что и у Лосева было исходной точкой движения к концепту эйдетического языка. Трудно сказать, имелся ли элемент такого понимания в критических суждениях Финка — скорее всего, нет — ведь на поверхности речь идет о «недостатках» употребления Гуссерлем естественного языка: о различии тематических и операциональных понятий, о служебности последних, о недостаточности первых, о смешении первых и вторых и т. д. Но если развернуть эту идею в том направлении, что феноменологии нужно было бы больше пестовать тематические понятия и меньше операциональные, то это в определенном смысле совпадет с лосевской идеей разделения эйдетического и естественного языков, поскольку первый *насквозь тематичен* (за ним всегда стоят эйдосы-смыслы), *а естественный язык в некотором смысле всегда «операционален» (косвен, непрямо)*, во всяком случае — относительно первого. Возможно, существующие реальные продвижения неофеноменологических концепций по этому второму пути не попали в поле нашего зрения. Если, конечно, с некоторой натяжкой не считать стремлением выйти к тематическому трансцендентальному языку традиционную и разносторонне рассматриваемую тему о непрямых смыслах в тропологии, симвонологии и риторике. Но, заметим, и в этом случае получается не совсем то: в руках всех версий выражения непрямого смысла чаще всего остаются исключительно операциональные понятия, к каковым оказывается относимой вся семантика естественного языка. Непрямой же тематизм гипотетического трансцендентального (или — эйдетического) языка и в таких случаях остается вне досягаемости.

§ 39. Эйдетический язык Лосева и теории двух языков. Э. Финк в хорошем смысле проявил традиционализм. Не говоря уже об априорной грамматике самого Гуссерля, идея наличия нескольких, обычно — двух, языков имеет долгую и разнообразную историю. С некоторыми разветвлениями этой традиции, в частности — с апофатизмом, лосевский эйдетический язык, безусловно, имеет точки соприкосновения, и это могло бы составить отдельную тему — но не в нашем контексте. В большинстве же случаев между лосевским эйдетическим языком и теориями двух языков точек соприкосновения мало.

Своеобразие лосевского подхода в том, что его идея двух языков направлена не на различение разных по статусу предметов речи на одном языке (напр., божественных и земных или, в одной из последних версий, различение естественного языка с его обычными референтами и метаязыка, для которого «предметом» является сам естественный язык), но на констатацию *неединственности* естественного языка (естественных языков) и,

соответственно, на выявление универсальных признаков “языковости как таковой”. И в лоне феноменологии, и в лоне неокантианства впоследствии также развивались идеи различных языков, эти идеи, как кажется, фактически имели в виду (как и большинство предшествующих версий двух языков) не два действительно разных по онтологии, природе и статусу языка с имеющимися у них общими универсальными свойствами, а либо два разных естественных языка (латынь — народные языки), либо (чаще) два типа речей на одном и том же естественном языке — как, напр., язык науки и обыденный язык в развившемся в лоне неокантианства логическом позитивизме, поэтический и прозаический языки и др., или эмпирическая и трансцендентальная речь на одном и том же естественном языке у М. Мерло-Понти (подробнее о соотношении лосевской позиции с особым статусом языка в постгуссерлевой феноменологии см. далее).

Если попытаться усмотреть на этом фоне собственно лингвистические перспективы развития лосевской радикальной новации, то вырисовывается следующая картина. В большинстве известных версий двух языков (фактически имеющих в виду два типа речи, а не два языка) эти языки преимущественно различались по онтологическому статусу своих референтов, по типу абстракции или экспрессивности, жанру, ситуации общения и т. д. Лосев же акцентирует иное: то, что помимо естественных языков и других семиотических систем, имеющих чувственную форму существования, нужно в прямом смысле говорить об эйдетическом априорном языке, по отношению к которому — второй важный момент — естественные языки находятся в *зависимом* положении. Отсюда понятно согласие Лосева с Гуссерлем в том, что универсальные свойства языковости как таковой не завязаны на чувственную (звуковую) плоть естественных языков, на их семантику, грамматику и т. д. *“Всякая энергия сущности есть.. язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой... И мы видим тут, как языковая стихия несводима ни на логическую, ни на диалектическую, ни тем более на физико-физиолого-психологическую... тут имеется в виду язык в самом широком смысле этого слова и отнюдь не та очень узкая и условная сфера, которая эмпирически дана как звуковая...”* — ФИ, 81⁸²).

Что касается традиционных поисков *универсальной грамматики* (из последних имен здесь следует сказать о Есперсене, Ельмслеве, Брендале, Сепире, Мещанинове и Кассирере, предложившем для решения проблемы языковых универсалий функциональный подход), то только в самом общем смысле можно мыслить лосевскую идею эйдетического языка как находящуюся в этом русле. В целом отличия лосевского эйдетического языка от этой разветвленной традиции аналогичны его описанным выше отличиям от априорной грамматики Гуссерля. Не касаясь всех этих концепций по существу,

⁸² Ср. аналогичный тезис в МФЯ: *«В начале исследовательского пути ищет не столько мысль, строящая формулы и определения, сколько глаза и руки, пытающиеся нащупать реальную наличность предмета. Но вот в нашем-то случае (при установлении предмета философии языка — Л. Г.) глаза и руки оказываются в затруднительном положении: глаза ничего не видят, а руками нечего осязать. В лучшем положении, по-видимому, находится ухо, которое претендует слышать слово, слышать язык. И действительно, соблазны поверхностного фонетического эмпиризма очень сильны в науке о языке. Изучение звуковой стороны слова занимает непропорционально большое место в лингвистике, часто задает ей тон и в большинстве случаев ведется вне всякой связи с действительным существом языка...»* (МФЯ, 53-54).

скажем лишь, что если в них искались как бы надязыковые (“над” естественными языками), но все же *логические* категории типа ‘понятийных категорий’ Есперсена, то лосевские априорные языковые универсалии, устанавливаемые с помощью эйдетического языка, принципиально *не логической* (и даже не диалектической) природы. Наоборот: лосевская концепция предполагает, как мы видели, что не логика — источник универсалий для языка, а эйдетический язык или языковые эйдетические универсалии являются источником логики и диалектики. К *универсальным* свойствам языковости как таковой Лосев, по-видимому, относил: апофатичность (невозможность прямой референции), символичность (возможность референции через не прямые формы), эгологичность, интенциональность, коммуникативность (в том числе — грамматических категорий), одновременно процессуально-динамическую и статическую организацию речевых актов и связанные с этим особенности в “маршрутах” движения языкового смысла и его разнообразных “сдвигов” (закономерные смены источников и “предметов” языкового смысла).

§ 40. Концепт эйдетического языка и имяславский тезис. Синтез символизма и апофатизма. Уже описанного, как представляется, достаточно, чтобы развязать некоторые из имеющихся терминологических узелков, которые размывают для читателя-лингвиста четкость восприятия сложного рисунка цельного полотна лосевской лингвофилософской мысли. Трудности восприятия позитивно-научно настроенной лингвистикой лосевской радикальной идеи, включая ее имяславскую составляющую (в виде формулы: *имя есть сама вещь, но вещь не есть ни ее имя, ни имя вообще*), во многом связаны с кажущейся нестандартностью употребления в его ранних текстах стандартной лингвистической терминологии, и прежде всего — самой категории *имени* (в поздних работах Лосева по языку понятие имени фактически стало использоваться в соответствии с принятой лингвистической терминологией).

С точки зрения позитивной лингвистики (но не феноменологических версий языка, о которых ниже), отождествление имени с *чистым смыслом* смотрится нонсенсом: ведь в лингвистическом понимании *имя* — “овеществленный” элемент смысла, имеющий помимо чисто смысловых (“опредмечивающих смысловое становление”) и вполне определенные формально-грамматические и прямо чувственные характеристики (не только в смысле непосредственного звучания, но и в смысле сосюровского “акустического образа” или акцентуемого Деррида “графического образа”). Как можно, с такой точки зрения, называть именем то, что в языковом смысле именем еще не является, ибо в каком еще смысле, кроме как языковом, можно быть именем?

Именно тут, действительно, и локализована, как мы видели, основная новация Лосева. В имяславии речь идет не об обычных лингвистических именах естественного языка. Чистый смысл называется в лосевской системе координат именем как раз на том основании, что сама область чистого смысла понимается Лосевым как особый эйдетический язык. Лосевское “имя” — это не облаченная в одежды естественного языка данность, опредмечивающая для нужд мышления текущие смысловые процессы, а именно и прямо сам чистый смысл, сам эйдос, предшествующий выражающему его естественному языку, *имя есть сама идея* (“*Я отождествляю имя и идею*” — АКШН, 334; звучит, кажется, в духе Деррида — к этому сопоставлению мы обратимся позже). Если, таким образом, смотреть со стороны естественного языка, лосевский эйдос продолжает оставаться чистым смыслом, но с точки зрения

разработанной Лосевым концепции эйдетического языка эйдос становится именем. Функцию необходимой для любого языка “материи” в случае эйдетического языка выполняет само *сознание* (в ипостаси априорного смысла), которое по отношению к трансцендентной сущности является меоном.

Но и после поправки на идею особого эйдетического языка термин “имя” в его раннем лосевском применении может оставаться неясным. Изложенное выше показывает, что при коррекции лосевской терминологии в сторону общепринятой категория “имени” эта категория и в зоне эйдетического языка означает у Лосева не изолированное слово, не — условно говоря — “лексему”, а “*процесс* именованья” (акт), приводящий к цельному языковому *высказыванию* на этом эйдетическом языке, т. е. к тому понятию, в которое был целенаправленно трансформирован статичный гуссерлев эйдос. Имя у Лосева — это синоним предложения (это близко к Гуссерлю), но не только: точнее было бы говорить, что имя у Лосева — синоним цельного коммуникативного языкового высказывания (это антигуссерлева идея)⁸³.

Если же исходить из лосевского толкования эйдосов как высказываний на том “языке”, на котором говорит с сознанием внеположный ему (все равно, в каком смысле) мир (ведь “*Всякая энергия сущности есть язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой*” — ФИ, 81), то с учетом всего сказанного можно точнее проинтерпретировать лосевское понимание имяславского тезиса “*Имя есть сама вещь, но вещь не есть ни ее имя, ни имя вообще*”. По своему реальному адресу он имеет отношение не к естественному, а к *эйдетическому* языку (лосевские объяснения, использующие примеры естественного языка, — это иллюстративный прием). “*Имя есть сама вещь*” — означает, что априорный эйдос есть для нас смысл (высказывание, самоименование), идущий от самой сущности (априоризм, усложненный символизмом), т. е. ее смысловое (энергийное) самовыражение на эйдетическом языке; “*но вещь не есть ни ее имя, ни имя вообще*” — означает, что сама сущность не есть этот идущий непосредственно от нее конкретный эйдос-смысл (самоименование, высказывание, энергия) и что вне сознания и вне своего смыслового, направленного на меон (коммуникативного) самовыражения сущность как таковая именем (смыслом, энергией и вообще языком, в том числе эйдетическим) не является (как не является высказыванием любой источник высказывания). Эйдосы, по Лосеву, не только не суть сами сущности, но и не референция к ним (в ее обычном лингвистическом понимании), поскольку они исходят не от извне «предмета» идущего акта, не из внеположного ему источника смысла, референцирующего некий “предмет”, а от самого “предмета”, который в обычном понимании как раз и предполагается к референцированию (идея предмета как точки говорения). Такая интерпретация лосевского понимания имяславского тезиса следует из описанной выше радикальной лосевской новации: если эйдетика-в-

⁸³ Мы видели выше, что если перевести идеи ранних лосевских текстов на привычный лингвистический язык, то в реальном концептуальном центре лосевской философии языка окажется не имя, а — коммуникативный акт. В самом имяславии речь тоже отнюдь не идет о лингвистических именах или референтах, денотатах и т. д., но — о формах адекватного общения с трансцендентным. Ничего от привычных лингвистических проблем денотации, референции и истинности высказывания в смысле его сущностной изоморфности или корреляции некоему “положению дел” в эмпирической действительности в лосевском типе феноменологии языка нет.

себе представляет собой коммуникативные акты на особом эйдетическом языке, то, следовательно, трансцендентные сущности не референцированы эйдетикой, а интерпретативно (модифицированно-непрямо) и коммуникативно в ней самовыражены⁸⁴.

Сказанное не значит, что Лосев ставил непроницаемую стену между трансцендентным и эйдетикой и что в основе лосевской позиции лежит завуалированный агностицизм, не значит сказанное и того, что в основе лосевской позиции лежит нечто вроде монизма или пантеизма. Речь идет о другом — о том, что ранний Лосев формулировал как *“синтез апофатизма и символизма”* (ФИ, 88 — 90: *сущность открыта в своих энергиях и только в них; энергия сущности действует в ином и по этому действию познается; сущность же действует косвенно, сама оставаясь незатронутой; только в своих энергиях сущность и познаваема; Но одно дело — изучать действия энергий, а другое дело — изучать в свете энергий самую сущность; все утверждаемое о сущности как такой, поскольку о ней нельзя ничего мыслить вне ее энергий, есть утверждение символическое; за всеми такими утверждениями кроется некий неразгаданный икс, который, конечно, как-то дан в своих энергиях..., но который вечно скрыт и есть неисчерпаемый источник все новых и новых обнаружений; чем менее проявлено неявляемое, тем более понятно и просто то, что явилось; чем более проявлено неявляемое, тем... загадочней... то, что явилось; вся эта символическая диалектика возможна только благодаря... апофатическому моменту в предметной сущности...”).*

При транспонировании этих формулировок в наш контекст они дают как минимум два параллельных и взаимосвязанных тезиса. С одной стороны, тот связанный с апофатической составляющей этой формулировки лингвистический тезис, что поскольку сущность не дана в эйдетике непосредственно (субстанциально), а только энергийно, постольку она не дана и в качестве референтов, которые бы адекватно и прямо воспринимались при созерцании эйдосов (а затем и в семантике естественного языка). Все, что феноменологически созерцается, есть не сама сущность и не адекватная референция к ней, а *косвенная* коммуникативная самопредикация. С другой стороны, символическая составляющая лосевской формулировки дает в нашем контексте тезис о том, что, не будучи непосредственно-референциально дана в эйдетике и семантике, сущность тем не менее не ограждена от сознания абсолютно непроницаемой стеной: сознание понимает косвенно идущий от нее смысл. Этот смысл понимается аналогично тому, как мы воспринимаем коммуникативный импульс любого языкового высказывания на естественном языке в тех случаях, когда этот импульс ни семантически, ни грамматически, ни синтаксически не эксплицирован. Собственно говоря, коммуникативный импульс всегда не эксплицирован полностью (понятно, что эта лосевская тема, имеющая отношение к устанавливаемому им составу языковых универсалий, также имеет выход на феноменологию непрямого говорения).

Во всем этом есть еще одна — собственно феноменологическая — сторона. Лосевская сущность находится для сознания в недоступности (аналогичной гуссерлевой зоне “подразумеваемого”), а не в сфере непосредственно феноменологически созерцаемого и тем более не в сфере статичной семантики логики и/или естественного языка. Сущность с разной степенью явленности

⁸⁴ Религиозные и философские основания и последствия аденотативного или ареференциального понимания Лосевым отношений между трансцендентными сущностями и эйдетикой выходят за пределы нашей темы.

самодается сознанию через коммуникативный посыл эйдетики, который — аналогично ситуации в естественном языке — не созерцаем в том числе и в качестве непосредственной поддающейся созерцанию феноменологической данности (этот зародыш темы о «*непрямом феноменологическом созерцании*» мы оставляем здесь без развития).

Становится более ясным в таком ракурсе и общий рисунок лосевского решения проблемы расширения феноменологического метода чистого описания неким аналогом объяснения, которое, по лосевскому замыслу, способно отразить некоторые закономерные формы движения и развития априорно данного смысла: феноменологическое “объяснение” *смысла смыслом же* на уровне чистой эйдетики скорее всего понималось Лосевым по своей телеологии как раскрытие *неэксплицированного коммуникативного импульса* содержащихся в сфере априорного “высказываний” на эйдетическом языке. Эта “объяснительная” функция, т. е. эксплицирование в доступных сознанию логических и смысловых формах коммуникативного импульса эйдетических высказываний, придается Лосевым *диалектике*.

Не только применительно к толкованию особого “объяснительного” статуса диалектики, но и в целом языковая парадигма в ее полном объеме удачно ложится на всю совокупность описанных выше специфически лосевских толкований спорных пунктов философского и связанного с ним лингвистического мышления. Так, в частности, одним из значимых следствий концепта эйдетического языка является трансформация предварительно введенной Лосевым на подготовительном этапе идеи эйдетической *синтактики* в идею *эйдетического синтаксиса*, а статус синтаксической сферы обеспечивает обоснование сразу нескольких искомых Лосевым параметров эйдетики: синтаксический статус предполагает одновременное признание наличия в эйдетике и статичных компонентов, и ноэтически-процессуальной взаимосвязи между ними⁸⁵, и финальной синтетической целостности, порождаемой взаимодействием статичных и динамичных аспектов синтаксической структуры и обладающей некими новыми семантическими свойствами и функциями.

В качестве предварительной и обобщенной фиксации одного из значимых лосевских расширений всей этой темы отметим, что как языковое и, соответственно — смысловое, выражение сущности понималось Лосевым не только соотношение Первосущности с тварным миром, но и любое явление, *категория “феномена” вообще* (конечно, в соответствующей обработке). Толкование всякого соприкосновения сознания с внешним ему миром (в том

⁸⁵ Эйдетическая сфера обычно классифицировалась либо по разного рода привнесенным логическим основаниям, иногда и тем, которые в истоке основывались на традиции анализа позитивистски понятых “фактов”, либо тоже по аналогии с языком, но принципиально иного типа: по аналогии не с синтаксисом (и — далее — прагматикой), а с принципами систематизации лингвистического “лексикона”, т. е. в конечном счете тоже по логическим основаниям, так как классификация лексики преимущественно производилась в лингвистике за счет логической организации семантического пространства языка (если в типологию лексикона вводились какие-либо аксиологические, напр., стилистические, параметры, то, расцениваясь как периферийные и в определенном смысле “субъективные”, они вводились в ту же логическую семантическую сетку). Вместе с тем стали развиваться и такие лексикологические концепции, в которых семантико-ноэтическое описание дополняется ноэтическим (У. Чейф, Ю. Д. Апресян и др. — см. «К феноменологии непрямого говорения»).

числе чувственным) в качестве смыслового, а потому, по Лосеву, и *языкового* процесса в корне противоречит другим — *не имеющим никаких языковых (и смысловых) ассоциаций* — пониманиям “результатов” соприкосновения сознания с внешним миром (как “представлений”, “отражений”, “восприятий”, “образов”, сущностной корреляции — внутренней, внешне-формальной или процессуальной и т. п.).

§ 41. Эйдетический язык Лосева и возвышение статуса языка в феноменологии после Гуссерля (Хайдеггер, Мерло-Понти). Гуссерль не придавал эйдетическому смыслу непосредственно языковую природу, а тем самым не возвышал онтологический статус языка до сферы априорного, однако именно в рамках феноменологии, в том числе и у последователей Гуссерля, стали появляться идеи, аналогичные лосевским (исторически Лосев, похоже, опережал их). Язык превратился в одно из главных действующих лиц в хайдеггеровской философии, в герменевтике, собственно говоря — с небольшим преувеличением — у большинства из тех философов, которые идентифицировали себя как развивающих или — чаще — корректирующих феноменологическую традицию. Если отвлечься от разнообразных вариаций этой темы, фокусирующих внимание на разных сторонах и нюансах соотношения смысла и языка, то в целом постгуссерлианскую герменевтическую феноменологию можно охарактеризовать как *пошедшую на сближение сферы априорно созерцаемых эйдосов с естественным языком*. Одно из главных выражений этого сближения — то, что эйдосы (или их нововведенные заместители⁸⁶) стали не только описываться, а — как и все, связанное с языком — *пониматься и истолковываться*. Казалось бы, это тоже соответствовало лосевскому замыслу, в частности, искомой им возможности привить к описанию *объяснение*. Однако, при всей кажущейся наглядности очевидного сходства, между лосевской позицией и постгуссерлевой феноменологией имеются гораздо более принципиальные различия. Лосев радикализирует саму эйдетику, в прямом смысле придавая ей свою особую языковую природу, которая мыслится отличной от естественного языка.

Для контрастного сопоставления обратимся к М. Хайдеггеру, постулировавшему основу здесь-бытия непосредственно в естественном языке: *«Когда боги призывают землю и в ответ на призыв откликается эхом мир, а тогда звук призыва раздаётся здесь-бытием человека, тогда язык — это слово исторического совершения, слово, основополагающее историю... Язык, все равно, говорят ли, молчат ли на нем, — это первое самое широкое очеловечение сущего... язык — это основа здесь-бытия»*.⁸⁷ М. Мерло-Понти, во многом разделяющий подход Хайдеггера, в частности, также считающий делом феноменологического созерцания *истолкование* феноменов, вводит идею двух типов “речей” (речи эмпирической и речи трансцендентальной) на *едином* естественном языке. Эмпирическая речь — та, которая ведется преимущественно в бытовой или прагматической сфере, такая речь *“может иметь место и без участия мышления”*; трансцендентальная же или *подлинная* речь — та, *“благодаря которой начинает существовать идея”*⁸⁸, т. е. — при терминологическом сращении — эйдосы. Однако, давая

⁸⁶ На место эйдетики в философии транспонировалось многое: и экзистенции, и естественный язык, и бессознательное, и письмо, и инвариантные структуры, и социальные структуры и т. д.

⁸⁷ Цит. по: Михайлов А. Вместо введения (от переводчика к читателям). // Мартин Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XI.

⁸⁸ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 496 и ок.

существование “идеям” и эйдосам, “трансцендентальная речь”, ведущаяся на, подчеркнем еще раз, *естественном* языке, фактически подменяет тем самым эйдетику. Ведь в своей второй — “подлинной” — ипостаси естественный язык рассматривается Мерло-Понти как форма порождения смысла и самих идей-эйдосов (что в некотором смысле аналогично тому, как в неокантианстве категории понимались в качестве порожденных процессами сознания), во всяком случае как наиболее для них благоприятное “вещество”: в речи — более успешно, чем в музыке, живописи и т. д., — “*мышление способно отрываться от своих материальных инструментов и отливаться в вечные истины*” (496)⁸⁹.

Имяславец-Лосев отнюдь не имел в виду, что естественный язык — «*это основа здесь-бытия*», не полагал у естественного языка способности адекватно отливать в свои формы априорный чистый смысл, напротив: Лосев принципиально отрицал эту способность у естественного языка, расценивая его как меональную среду для эйдетических высказываний, всегда отягощенную «слишком человеческими», случайными, произвольно-субъективными и т. д. моментами. Лосев имеет в виду совершенно иное, нежели Мерло-Понти: то, что чистый смысл сам в себе уже есть некий особый язык, отличный от естественного по своей природе и специфическим параметрам, и что те *вечные истины*, в которые, по Мерло-Понти, адекватно может отливаться через обычный естественный язык чистый смысл, изначально сами по себе уже являются языковыми актами. Естественный язык, по Лосеву, способен лишь на непрямую, иногда частную, усеченную и в любом случае модифицирующую *интерпретацию* чистого смысла эйдетического языка.

С точки зрения ведущих установок, можно, таким образом, говорить, что у Лосева — тенденция к *языковой радикализации эйдетики*, у феноменологов после Гуссерля, в частности, хайдеггеровской линии — тенденция к *эйдетической радикализации естественного языка*: к радикализации его адекватных и истинностных, и онтологических потенций; естественный язык понимается здесь либо как способный изоморфно соответствовать эйдетике (на лингвистическом языке это значит — адекватно референцировать и именовать ее), либо как непосредственно ее порождающий, либо как ее заменяющий.

Связывая свои нововведения чаще всего именно с естественным языком, постгуссерлевая феноменология — в отличие от аналитики — может утверждать независимость естественного языка от *логики* и идти тут довольно далеко: не только до утверждения приоритета естественного языка над логосом, но — вплоть до его сближения с эйдетикой, вплоть до ее поглощения

⁸⁹ Считая возможным, что язык способен «отливаться в вечные истины», М. Мерло-Понти вместе с тем относил это к редким случаям, полагая, что в подавляющем объеме речей действуют разного рода не прямые, отсроченные или косвенные, механизмы передачи смысла: «*Если, в конечном итоге, язык хочет что-то сказать и действительно что-то говорит, то отсюда не следует, что каждый знак несет в себе принадлежащее ему значение; из этого следует, что все знаки, когда мы их рассматриваем один за другим, указывают на одно отсроченное значение, к которому я все их устремляет, хотя они никогда не содержали его в себе*». — О феноменологии языка // Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 53. См. также «Косвенный язык и голоса безмолвия». // Мерло-Понти М. Знаки. М. 2001. С. 47). Будучи одним из инициаторов создания феноменологии говорения, в отношении непрямого говорения Мерло-Понти занимает, видимо, особую, осторожно отстраненную, позицию (подробней см. «К феноменологии непрямого говорения»).

естественным языком. Если в аналитике к эйдетики “ближе” логос, точнее, логос здесь во многом исполняет роль эйдетики (поглощает ее), то в постгуссерлевой филологии эйдетические функции иногда номинально, но чаще фактически выполняет естественный язык. Сравним в этом плане Лосева и Деррида.

§ 42. Лосев и Деррида. В «Голосе, который хранит молчание»⁹⁰ Деррида оспаривает, в частности, гуссерлев «предвыразительный» — т. е. предъязыковой, внеязыковой — слой смысла и гуссерлево разведение актов выражения и коммуникативных актов (актов извещения). В общем смысле Деррида сближает фонетическое звучание, голос, с сознанием, толкуя второе как немислимое без первого. «Именно всеобщность», говорит Деррида, — *de jure* и в силу своей структуры диктует то, что никакое сознание невозможно без голоса». Если в этом тезисе имеется в виду та «всеобщность» значения, которая интерпретировалась Гуссерлем как препятствие к выражению в речи всех «обособлений» переживания и его смысла, тогда Деррида фактически можно понять в том смысле, что никакое сознание невозможно без языковых значений (без семантики). Сознание возникает и существует как самоотношение, субстанцией которого является извне «приходящий» или «пришедший» язык. Или иначе: язык — само бытие сознания: «Голос есть бытие, которое обнаруживает свое самоприсутствие в форме всеобщности, как со-знание». Острый вывод, что «голос есть сознание», допускает у Деррида свое обращение в форму «сознание есть голос» или, как у Деррида в другом месте, «сознание есть речь», а соответственно — смысл есть язык. Всеобщие значения, говорит Деррида, порождают сознание как форму самоотношения, самоотношение же есть то, что порождает само трансцендентальное Я. Без языка, следовательно, невозможно, по Деррида, самоотношение, а значит без языка невозможно — и сознание как таковое, и чистое Я как участник самоотношения. Основанность сознания на самоотношении и других типах отношений «в корне предотвращает», говорит Деррида, ту редукцию языка, которую Гуссерль полагал возможной.

«Можем ли мы, — спрашивает Деррида, — держаться до конца за возможность чистой и чисто самоприсутствующей идентичности на том уровне, который Гуссерль хотел отделить как уровень пред-выразительного опыта, т. е. уровень смысла, предшествующего *Bedeutung* и выражению?», т. е. на уровне смысла — как существующего не только до выражения (до речи в широком смысле), но и до значений, т. е. до языковой семантики, до естественного языка вообще. И отвечает отрицательно: «Было бы не трудно показать, что такая возможность не допускается в самом корне трансцендентального опыта...». Доказательства строятся через понятие «темпоральности»: «Обстоятельством, которое конституирует подлинность речи и отличает ее от любого другого элемента значения, является то, что ее субстанция представляется чисто темпоральной. А эта темпоральность не раскрывает такого смысла, который сам по себе не был бы темпоральным, даже до своего выражения смысл является насквозь темпоральным.» Ход рассуждения, как видим, схож: Лосев тоже за «темпоральность» (динамичность и синтактичность) эйдетического смысла и смысла вообще, и тоже за то, что эта смысловая темпоральность предопределена языком, но — здесь корень различия — языком не естественным, а эйдетическим.

В современной феноменологии, напротив, фактически стало общим местом считать, что развитие феноменологии после Гуссерля привело к осознанию

⁹⁰ Деррида Ж. «Голос и феномен». СПб., 1999. Раздел 6. С. 94 – 116

того, что идеальность как таковая, в том числе и смысловые предметности, укоренена в естественном языке. Часто такая позиция утверждается в процессе критики гуссерлева понимания идеальных смысловых предметностей, входящих в априорный эйдетический уровень, в частности — идеальных геометрических фигур. Так, М. Ямпольский, следующий за Деррида и другими феноменологами, говорит, что у Гуссерля «*происхождение идеальной геометрической фигуры целиком вытеснено*»⁹¹ (имеется в виду процесс вытеснения по Фрейдю). Если Гуссерль рассматривал в качестве характерной черты геометрических фигур их вневременной и внеисторической характер, то, согласно обновленному феноменологическому подходу, «*геометрические фигуры не возникают ниоткуда и не рождаются в готовом виде в сфере математического мышления. Их конституция имеет историю, полностью вытесненную <у Гуссерля — Л. Г.> их идеальностью*»⁹².

Сам Гуссерль, напомним, считал, что как минимум с «Идей 1» в его концепции вопрос об историческом генезисе смысла выдвинулся в центр внимания; Ямпольский оценивает историчность Гуссерля как квази-историчность: если Гуссерль обосновывал необходимости истории в плане «*встречного вопрошания /Rückfrage/, об изначальнейшем смысле, в котором геометрия некогда возникла*» (это цитата из Гуссерля), то, согласно новому феноменологическому подходу, разделяемому Ямпольским, историю необходимо разрабатывать в «историко-филологическом смысле»: «*Дело осложняется тем, что исторически сложившееся значение геометрии является продуктом исключения ее истока, ее исторического складывания. Это придает совершенно особенное значение выбору геометрических фигур для символизации начала. Происхождение, как нечто навсегда исключенное, вытесненное, отвергнутое, естественно символизируется фигурой подобного исключения. Начало символизировано фигурой, у которой начала нет. Феноменологические исследования показали, что геометрия, как идеальность, укоренена в языке <имеется в виду естественный язык — Л. Г.>, носителе идеальности par excellence (Мерло-Понти). Хорошо известно разрешение этого парадокса Деррида. По его мнению, лишенная оснований идеальность устанавливается в письме*»⁹³. Именно письмо лишает смысл укорененности в индивидуальности говорящего и превращает его в нечто надвременное, вечное и отделенное от субъективности. Источником Геометрии, таким образом, оказывается Письмо» (там же). Повышая статус языка, постгуссерлева феноменология, как видим, тем самым «снижает» эйдетику до естественного языка или до его тех или иных особых или частных форм. Лосев, вводя категорию особого собственно эйдетического языка, гипостазирует «языковость» до некой универсалии, «отрывая» ее при этом от естественного языка и «поднимая» тем самым до остающегося в исходно по-гуссерлевски высоком статусе уровня априорной эйдетики.

⁹¹ Ямпольский М. О проекте В. Комара и А. Меламида "Символы Большого Взрыва." // Символ и Начало. Художественный журнал. N 54 (материал из интернета).

⁹² В подтверждение этой оценки Ямпольский приводит мнение Мерло-Понти, согласно которому «*необходимо исследование смысла или сущности, которая больше не выворачивается вневременной идеальностью, подавляющей генезис и поглощающей его, исследование, которое стало бы обнаружением смысла, Sinnogenesis [генезиса смысла] (Maurice Merleau-Ponty. Husserl at the Limits of Phenomenology. Evanston, Northwestern University Press, 2002. P. 28).*

⁹³ Деррида Ж. Введение в кн.: Эдмунд Гуссерль. Начало геометрии. М., 1996.

Аналитизм, как понятно, мыслит ситуацию в совершенно ином разрезе, чем неофеноменологические версии языка. Если говорить в общесопоставительном плане, то аналитическая философия схожим с неокантианством образом считает, что априорный чистый смысл ('истинное') яснее просвечивает сквозь логику (логические формулы и процессы), а иногда и прямо совпадает с ними. Неофеноменология же считает, что априорный смысл лучше усматривается через формы языковой семантики, чем через логику. Поскольку при этом не утверждается, что априорный смысл сам есть некий особый язык, постгуссерлева феноменология фактически заменяет гуссерлево созерцание чистого смысла понимающим взглядыванием в языковую семантику естественного языка. В случаях развития этой тенденции до радикальных форм, семантика языка (его внутренняя семантическая организация, словесные ассоциации, скрытые экзистенции и т. д.) принимается за сам априорный чистый смысл или за его «исток» и точку «генезиса». По сути такое толкование *делает понятие эйдетики избыточным*, трансформируя тем самым феноменологию из трехуровневой концепции в двухуровневую, подобную в этом отношении неокантианской — с той разницей, что логос и язык меняются здесь местами с точки зрения их иерархического соотношения (язык в неофеноменологии выше логики). По общей направленности развития таких версий можно полагать, что эйдетика должна уступить свое место чему-то другому — архетипам или, часто, бессознательному, которое затем «вместо» эйдетики и сближается с языком (как в тезисе Лакана о том, что «бессознательное структурировано как язык»⁹⁴). Можно, видимо, говорить и о том, что сближение вплоть до отождествления естественного языка с эйдетикой, завязанность эйдосов на естественный язык понимается не только как некая высшая способность языка, но и как существенное снижение эйдетики, а с ней и чистой ноэматики (вплоть до призывов к «ноэмоктомии»), и внеязыковой ноэтики. Последнее часто выражается в постгуссерлевой феноменологии через положение о *несуществовании* идей (эйдетики) без естественного языка. «*То, что называется идеей, необходимо связано с актом выражения и ему обязано видимостью независимости*» (Мерло-Понти, там же, 495).

§ 43. Лосев и Делез. В общем плане тот же характер носят и отличия Лосева от Ж. Делеза, который аналогично Лосеву и Мерло-Понти тоже акцентировал, как уже говорилось, у Гуссерля в качестве доминирующего принцип *выражения*. Делез определяет статус гуссерлева смысла как хотя и не сливающийся полностью с выражающим его предложением, но как, с другой

⁹⁴ См. толкование этого известного лакановского тезиса В. Рудневым: «*Но неужели Лакан имел в виду, что бессознательное структурировано как язык, по Соссюру, что в бессознательном имеются синтагматика и парадигматика, фонология и синтаксис, части речи, падежи? Мне кажется, такое предположение абсурдно. По-видимому, Лакана надо понимать так, что в бессознательное можно проникнуть, понимая его как язык, как “дискурс Другого” (еще одно классическое лакановское определение бессознательного). Тезис Лакана о том, что “бессознательное субъекта есть дискурс Другого”, следует переформулировать как “бессознательное есть отраженный дискурс Другого как индивидуальный язык, внутренняя речь Я”. Бессознательное это индивидуальный язык Я, переместивший чужую семиотическую речь (дискурс Другого) в свой индивидуальный язык — язык, который невозможно понять, не превратившись в этого Другого, язык, который, строго говоря, и не является языком» // Вадим Руднев. Язык и смерть (Психоанализ и “картезианская” философия языка XX века); материал из интернета).*

стороны, “не существующий” вне выражающего его предложения⁹⁵, т. е. как не имеющий даже «видимости независимости». Формально это “несуществование” идей вне языка совпадает с лосевским толкованием (лосевские эйдосы-смыслы тоже есть высказывания, не существующие вне этой своей языковой формы “жизни”), принципиальный же водораздел всё тот же: Делез и Мерло-Понти мыслят здесь существование смысла ‘на’ или ‘в’ естественном языке, Лосев — на эйдетическом.

У Делеза *все* смысловое, что не выражено на естественном языке, не обладает существованием, а значит *не существующими* понимаются не только нозмы (статус нозмы состоит в “не-существовании вне выражающего его предложения” — 36; “То, что выражено, не существует вне своего выражения” — 37), но и, следовательно, не обладают существованием и собственно эйдосы, интенциональными непрямыми модификациями которых могут, по Гуссерлю, являться нозмы. У Лосева эйдосы тоже “не обладают существованием” — вне своего выражения на эйдетическом языке, однако поскольку эйдетический язык при этом иерархически отмежеван от языка естественного, смыслы, будучи выражены на эйдетическом языке, не только обладают “существованием” вне выражения на естественном языке, но обладают им в такой невыраженности *в высшей степени* (модификационное транспонирование эйдетического смысла в естественный язык понимается как нисходящий процесс). У Делеза — наоборот: вся сфера смысла фактически сведена в область естественного языка (смысл есть событие, а “событие по самой сути принадлежит языку. Оно имеет существенное отношение к языку” — 38). Делез в этом отношении движется в хайдеггеровском русле, т. е. в направлении, которое Лосевым воспринималось как неправомерное снижающее слияние эйдетики с естественным языком.

§ 44. Неопозитивистские мотивы в постгуссерлевой феноменологии.

Вторым существенным для Лосева водоразделом между его пониманием ситуации и постгуссерлевой феноменологией стали спорадически или настойчиво появляющиеся в последней *неопозитивистские мотивы*. Не обладающий существованием вне выражающего его предложения смысл разворачивается Делезом (с помощью метафорического использования “ленты Мёбиуса”) в две стороны — не только в сторону языка, но и в сторону вещей: “Смысл — это и выражаемое, т. е. выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развернут одной стороной к вещам, другой — к предложениям” (38), смысл разворачивается “вдоль границы между предложениями и вещами” (39). Конечно, не исключено, что «вещь» здесь — абстрактное (или близкое к эйдетике) понятие, не связанное с эмпирикой, но в других местах высказывания Делеза более определены в этом отношении: “*Логика смысла вдохновляет дух эмпиризма. Только эмпиризм знает, как выйти за пределы видимостей опыта, не попадая в плен Идеи*” (С. 36); в схожем направлении развивалась и «феноменология восприятия» Мерло-Понти⁹⁶ (подробней — ниже).

В лосевской системе координат делезовский выход из “плена Идеи” — это не столько преодоление платоновой метафизики, сколько “преодоление” гуссерлева понимания эйдетики как «чистого» смысла в результате фактического отказа от принципа редукции. Второе неразлучной парой следует, по Лосеву, с первым: сближая эйдетику с естественным языком,

⁹⁵ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 37.

⁹⁶ См. о родстве интеллектуализма и эмпиризма в «Феноменологии восприятия» (с.69 и ок.).

феноменология — иногда добровольно и целенаправленно, иногда вынужденно — делает соответствующий шаг в сторону позитивизма. Если, как полагал Лосев, считать, что идеи не существуют без естественного языка, без акта облаченности в него, выраженности на нем или — обратная сторона этого подхода — что лучшим способом усматривания истинного смысла является феноменологическое вглядывание (вслушивание) в естественный язык, в *не-сокрытое* в нем, тем более — если на первый план выдвигать при этом вслушивание или вглядывание в *семантику*, особенно лексическую, то при таком вслушивании вместе с “материальной” стороной естественного языка, т. е. с его семантикой, синтаксисом, грамматическими формами (иногда — и звуковой плотью), и в эйдетику врывается, нарушая непроницаемость тщательно укреплявшейся Гуссерлем “дамбы” вокруг чистого смысла, эмпирическая волна (с лосевской точки зрения, эмпиризм подступал к этой феноменологической “дамбе” и с противоположной стороны: со стороны лингвистических концепций, сближающих чистый смысл с логическим мышлением — см. далее).

Сам Лосев был последовательным противником любых типов и разновидностей эмпиризма, сколь бы соблазнительные и интеллектуально рафинированные формы он в последние десятилетия ни принимал; можно даже говорить, что Лосеву была свойственна своего рода интеллектуальная идиосинкразия к “ползучей” и “слепой”, как он говорил, эмпирике. Среди первых радикальная лосевская новация — концепт эйдетического языка — имела и ту цель, чтобы сохранить в неприкосновенности исходный приоритет смысла над фактами, а по возможности и дополнительно укрепить эту феноменологическую “дамбу”.

Грядущего господства позитивизма Лосев опасался заранее, с самого начала 20-х гг., поскольку усматривал его приметы во многом: не только в идеологически-политической атмосфере времени, но в том числе и в самих методах тогдашней философской борьбы с самим позитивизмом. Уже говорилось, что латентный позитивизм усматривался Лосевым в основе кантианского типа мышления; не составлял, как это ни странно на первый взгляд, в этом отношении исключения, с лосевской точки зрения, и основной гуссерлев метод феноменологии — *описание* усмотренных эйдосов. Хотя исходно феноменологическое описание формировалось в резком противостоянии психологизму и эмпиризму — с точки зрения прокламируемого “объекта” своего приложения (описание направлялось не на факты, но исключительно на смыслы), с другой стороны, по своей формальной процедуре описательный метод феноменологии ошибочно выстраивался, по мнению Лосева, иногда по косвенной, чисто иллюстративной, а иногда и по прямой аналогии с идеалом традиционного дескриптивного позитивизма, основанного на чувственном “смотре” (или вообще — на чувственных восприятиях) и утверждавшего необходимость описывать усматриваемые чувственные “факты”, прежде чем их объяснять (если вообще их надо объяснять). Лосев опасался, что отказ метода описания от признания наличия чисто смысловых закономерностей рано или поздно приведет при своем естественном развитии к отказу от концепта чистого смысла, т. е. от того “предмета”, который первоначально прокламировался в качестве приоритетного или единственного. По лосевскому прогнозу 20-х гг., если феноменология сохранит верность принципу чистой описательности и не введет элементов объяснения смысла смыслом же, то уже в обозримом будущем возникнет опасность, что дамба между чистыми смыслами сознания и чувственными “фактами”, укреплявшаяся гуссерлевым принципом редукции,

постепенно зарастет позитивистскими сорняками, и запрограммированный на только описание чистых смыслов феноменолог, сублимируя нерастратченную *энергию объяснения*, априорно и архетипически содержащуюся, по лосевской мысли, в самом смысле как таковом, начнет “гнаться” за обогащением разнообразия номенклатуры созерцаемых эйдосов так же, как принципиальный эмпирик — за обогащением количества и разнообразия фактов⁹⁷.

Большинство версий дальнейшего развития феноменологии, действительно, как известно, пошли по пути количественного увеличения качественно различных феноменологически описываемых “фактов”, возводимых в ранг «феноменов». Более органично такое расширение в случае прямого отказа от (или переинтерпретации) принципа редукции⁹⁸, менее органично — тогда, когда целью продолжает быть априорное, в том числе априорный смысл. Во втором случае дополнительным стимулом к этому все нарастающему пафосу накопления того, что можно феноменологически созерцать и описывать, могло послужить и то, что — поскольку в связи с идеей внедрения в эйдетику естественного языка статус чистого эйдетического смысла пошатнулся — в ранг априорных первофеноменов и/или эйдосов стал возводиться все более и

⁹⁷ «Сублимируя» — или: *получив санкцию* на отвлечение от «энергии объяснения». Лосев считал, что метод описания при определенном понимании “развязывает руки” философии, освобождая от интеллектуальных обязательств, поощряя страсть к накопительству «фактов» и позволяя пойти на диффузное взаимопроникновение с эстетизмом. Ср. схожую оценку ситуации Р. Сафрански: *«В 20-е годы во Франции открыли Гуссерля и Шелера. Если экзистенциализм сомневается в том, что в человеческой жизни и культуре имеется некая a priori гарантированная осмысленность, внутренняя согласованность, то феноменологический метод дополняет эту идеологию, помогая ее приверженцам выработать у себя особого рода ‘осчастливливающее’ внимание к разрозненным феноменам мира. Феноменология стала во Франции искусством извлекать удовольствие из самого внимания, которое целительно уже потому, что разрушает представление об осмысленности целого. А кроме того, феноменология позволяет даже в абсурдном мире насладиться счастьем познания. Камю объяснил эту взаимосвязь между страстью к феноменологии и страданием от абсурдности мира в ‘Мифе о Сизифе’: лично для него мышление Гуссерля так притягательно именно потому, что отказывается от единого объясняющего принципа и описывает мир в его беспорядочном разнообразии... Когда Реймон Арон, который учился в Германии и познакомился там с феноменологией, в начале 30-х годов рассказал своему другу Сартру о своих феноменологических ‘опытах’, Сартр мгновенно увлекся новой идеей. Так, значит, спросил он, есть некая философия, позволяющая философствовать обо всем — вот об этой чашке, о ложке, которой я помешиваю чай, о стуле, об официанте, ждущем моего заказа?» (Сафрански Р. Хайдеггер. М., 2002. С. 452 – 453).*

⁹⁸ Так, феноменология восприятия и/или «телесности» *«отказалась от техники трансцендентальной редукции»*, низводящей данную проблематику «к трансцендентальному опыту чувственности». Ортодоксальный (построенный на технике редукции) «феноменологический метод описания оказался недостаточным прежде всего потому, что он не смог избежать присущей ему нормативистской установки по отношению к объекту описания и оставил в стороне довольно обширный (а сегодня и более значимый) регион языковых, перцептивных, чувственно-телесных феноменов, которые являются аномативными и, с точки зрения строгого феноменолога, не могут быть наделены смыслом» (Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. Предисловие). Отказались от редукции (или так или иначе скорректировали ее) и почти все версии феноменологии *говорения* (но не языка).

более широкий круг явлений. Одним из первых в этом смысле был М. Шелер: «То, чего мы здесь... решительно требуем, — это априоризм эмоциональной сферы... 'Эмоциональная этика' в отличие от 'рациональной этики' отнюдь не должна с необходимостью быть 'эмпиризмом'... Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное априорное содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления»⁹⁹.

Для феноменологии корректное расширение предметной области — вещь, безусловно, естественная, и рационалистический пуризм принципа редукции давно уже преодолен, однако понятно, что для Лосева многие из этих новых «феноменов» никак не могли встать в один ряд с *единым, многим, покоем, движением* и т. д. Хотя, с другой стороны, Лосев тоже изначально имел целью расширение узкого гуссерлева понимания эйдетики — ведь сам инновационный концепт «эйдетического языка» тоже был не чем иным, как его расширением. Другое дело, что Лосев предъявлял ко всему вновь допускаемому в ограду априорного свои строгие требования: все допустимые расширения должны быть, по Лосеву, смысловым образом единообразно прошиты и сшиты, а не представлять собой хаотичный конгломерат или просто логическую классификацию или типологию. Так, в частности, можно ввести в эйдетику и аксиологические компоненты (напр., в мифе), но — те, которые феноменологически усматриваются как смысловой итог саморазвития смысла, а не те, которые можно было бы собрать воедино констатирующим описанием чувственных восприятий и эмоциональных «переживаний».

Если позитивистски перенастроенному феноменологическому описанию принципиальная разноприродность накапливаемых «феноменов» и прямо «эйдосов» мешала не слишком (как она никак не мешала и традиционному эмпиризму), то искомому Лосевым принципу объяснения, предполагающему выявление априорных и закономерных взаимосвязей смыслов-эйдосов и, следовательно, их некой онтологической однородности и совместимости, разноприродность эйдосов преграждала бы путь полностью. Понятно, что установка на количественное богатство и максимальную гетерогенность эйдосов исключает возможность толкования эйдетики в целом как особого языка — языка, к которому должно, по Лосеву, иметь то или иное сущностное отношение все новоприходящее, чему придается априорность или статус эйдоса. Гетерогенность новшеств препятствовала бы лосевской цели — нахождению каких-либо закономерностей в самодвижении и взаимосвязи априорных смыслов в пределах единого эйдетического языка.

События и здесь частично подтвердили «опасения» раннего Лосева. Аналоги с чувственным смотрением проводились, как известно, и самим Гуссерлем, но если у него они имели в значительной мере иллюстративный характер (что, впрочем, остается дискуссионным), то впоследствии аналогия постепенно перерастала в отождествление. В 40-х гг. М. Мерло-Понти сформулирует прямой тезис, согласно которому «*эйдетический метод — это метод феноменологического позитивизма*»¹⁰⁰, причем будет развивать эту идею в противовес логическому неопозитивизму аналитической философии (т. е. в мыслившемся Лосевым контексте — в противовес неопозитивизму неокантианского типа). Описанное выше условие расширения круга первофеноменов (отказ от жесткого понимания редукции) Мерло-Понти принял одним из первых: разворот в сторону позитивизма обосновывался им за

⁹⁹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 284.

¹⁰⁰ Феноменология восприятия, с. 17.

счет переосмысления феноменологической редукции. Так, лучшее определение принципа редукции принадлежит, пишет Мерло-Понти, не самому Гуссерлю, а его ассистенту — Э. Финку, согласно которому феноменологическая редукция отнюдь не отворачивается от мира, чтобы обратиться к единству сознания, нет: она лишь отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, и только слегка ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром — но лишь для того, чтобы они тем ярче явились взору, обнаруживая мир как нечто странное и парадоксальное. Цель феноменологической редукции, по Финку, не в уничтожении мира, а в осознании “удивления” перед ним¹⁰¹.

Тема “удивления” — *чуда* — была одной из главных и у Лосева (в “Диалектике мифа” есть специальные и подробные о нем разделы¹⁰²), причем также не в смысле отсылки ко всеохватывающей античности, любившей толковать философию как удивление, а в ее обновленном — феноменологическом — прочтении. Если Мерло-Понти, в соответствии с позитивистской переориентацией, концептуализует “удивление” как тип смыслового отношения к парадоксальности чувственного мира, то у Лосева в толковании чуда сохраняется исходное приоритетное положение априорного — не чувственно постигнутого — эйдетического смысла. Лосевское “чудо” имеет обратную предложенной Финком феноменологическую природу: чудо «освежает» не восприятие чувственного мира, ярче являя взору его парадоксальность, а «освежает» восприятие априорного смысла, ярче являя взору и его парадоксальность (антиномическая тема), и его силу, поскольку чудо есть, по Лосеву, подтверждение власти парадоксальных законов априорного смысла над событиями, фактами и процессами чувственного мира. “Чудо” для Лосева — там, где чувственный мир удивительным образом послушно исполняет все, что предзадается ему априорными закономерностями сферы чистого смысла.

§ 45. Смыслы и факты. Вместе с тем очевидно, что чувственные восприятия и с лосевской точки зрения должны были быть введены в феноменологию — как то, что играет существенную роль при формировании особых «непрямых» форм смысла¹⁰³. Поэтому Лосев тоже — и не менее настойчиво — утверждал необходимость введения в феноменологию наряду с миром “смыслов” и мира “фактов”, но предлагавшийся им интеллектуальный “ход” для такого введения по своей стратегии равно противостоит и феноменологическому, и неокантианскому типу позитивизма. Если стремиться к формульности, то Лосев предлагал включать “факты” в зону чистого мышления на том основании, что *“факты тоже есть смыслы”* (“...хотя “смыслы” и отличаются от “вещей”, но все же “вещи”, “факты” суть для философа тоже “смыслы”, и в этом отношении они совершенно тождественны со смыслами просто. Правда, “фактические” “смыслы”... в каком-то отношении все же отличаются от “смысла вообще”, но в этом и должна заключаться задача философа — точно формулировать, в чем их сходство и в чем различие... Тут мое решительное расхождение со всяким

¹⁰¹ Цит. по Мерло-Понти: Феноменология восприятия, с. 12 – 13.

¹⁰² Аналогично — через удивление — задолго до постфеноменологии толковал свое мифологическое суждение и Вяч. Иванов (см. в наст. изд. “Ивановский символизм на фоне имяславия”); много схожего о мифе, чуде и удивлении и у П. Флоренского.

¹⁰³ Подробнее см. «К феноменологии непрямого говорения». Глава 2, § «Заостренные и нейтральные версии поэтического смысла».

трансцендентализмом, кантианским и гуссерлианским...” — ВИ, 871). Любое чувственное восприятие имеет или порождает, по Лосеву, смысловую компоненту. Специфика порождаемых этой сферой смыслов в том, что в большинстве своем они отходят в зону непрямых смыслов естественного языка.

Феноменологический и аналитический неопозитивизм основывались скорее на противоположной идее — на том, что *“смыслы тоже есть факты”* (за смыслами всегда стоит некая чувственная подоплека). В первом (лосевском) варианте — “факты” имманентизируются в смысл, во втором — смыслы либо объективируются и овнешняются в “факты”, либо напластовываются на них как на фундирующее условие. Речь при этом может идти не только о чувственности или телесности: феноменологический неопозитивизм понимает под теми фактами, которыми фундированы являющиеся сознанию смыслы, в том числе и естественный язык. Не только в качестве внеположного звука и письма, но и в своей имманентной сознанию ментальной ипостаси (т. е. в виде лексической семантики, акустического образа, ритма и т. д.): то, что облачено внутри сознания в конкретные языковые формы, даже если они не произносятся и не пишутся, есть, с этой точки зрения, смысловой факт. Конечно, сам термин “факт” применяется здесь уже не совсем к месту и не совсем “к стилю” герменевтической феноменологии, но дело не в термине, а в миграции определенного категориального содержания: категориальное место “фактов” заняли в постгуссерлевой феноменологии языковые формы, которые — в отличие от утверждаемого Гуссерлем (и Лосевым) чистого смысла, т. е. с до-языкового смысла — всегда обладают тем или иным (акустическим, зрительным, перцептивным) «следом» своей объективированной или поддающейся объективации вещественно-чувственной “плоти”.

Лосевское предложение рассматривать “факты как смыслы” несет совсем другое содержание. В лосевском варианте феноменология при всем мыслимом Лосевым расширении ее зоны действия (вплоть до мифологии, искусства, истории, логоса телесности и всей социальной сферы в целом) принципиально остается в своей исходной точке “философией чистого смысла”, взятого безотносительно к естественному языку и его разного рода “материи”. Миф, искусство, социология и т. д. — все это вводится Лосевым в феноменологию не столько в качестве результатов позитивистского анализа “объективных” данных сферы ощущений, общественной жизни или истории культуры, зафиксированных в тех или иных текстах или выраженных в особенностях семантики данного естественного языка, сколько *в качестве одного из закономерных этапов имманентного понимания сознанием не связанного с естественным языком чистого эйдетического смысла в его саморазвитии*. Каждый такой “этап” саморазвития смысла фиксируется, по мысли Лосева, диалектикой в виде той или иной новой закономерно выводимой категории смысла, т. е. — если выразить эту идею в контексте лосевского концепта эйдетического языка — в виде раскрытого и эксплицированного сознанием коммуникативного посыла эйдетических высказываний. Миф, творчество, социальность и т. д. — все это генетически, по Лосеву, чисто смысловые категории, выводимые в качестве требуемых самим чистым смыслом — категории, которые лишь после своего смыслового же выведения из эйдетического смысла начинали подтверждаться Лосевым данными из мира “языковых” или даже внеположных чувственных фактов (если вообще

нужно, как он говорит, “гнаться” за такими подтверждениями). Тот же миф, напр., анализируется в “Философии имени” не столько как конкретная известная из культурных языковых данных система миропонимания, сколько как категория, выводимая Лосевым в качестве необходимо закономерной из имманентных законов саморазвивающегося чистого смысла. Упрощенно говоря, если бы мифов, напр., не существовало, смысловая категория мифа все равно была бы выведена, по Лосеву, изнутри эйдетического смысла, и это означало бы, с его точки зрения, что так как в структуре сознания место для такого типа явлений зарезервировано самой эйдетикой, миф рано или поздно “проник” бы и в реальную социальную и внутреннюю телесно-эмоциональную жизнь, рано или поздно воплотился бы в “фактах”, включая естественный язык (который относительно чисто смыслового эйдетического языка есть именно «факт»). Среди выведенных Лосевым в “Философии имени” диалектическим путем смысловых категорий можно выделить такие, которые “пока”, с его точки зрения, должным образом не заполнены наукой, культурой, социальной жизнью и вообще миром языковых или социально-психологических “фактов”: таковы, напр., предложенные новые разделы логоса *аритмология* и *топология* (ФИ, 168-169). Лосев говорит о них именно в том плане, что за ними стоят смыслы, которые еще нужно усмотреть, понять или почувствовать, что это учения, которые еще нужно “построить” (воплотить в дискурсивной форме естественных языков). «Нужно» не потому, что об их недостатке вопиют неохваченные наукой бездомные “факты”, а потому, что того требует декодированные диалектикой этапы саморазвития эйдетического смысла.

§ 46. Эйдетический смысл и ступени его модификации в «материи» естественного языка. В области философии естественного языка лосевская радикальная новация в трактовке эйдетики, предполагающая в ней языковую природу, отразилась двояко: резко повышая, с одной стороны, онтологический статус “языковости” как таковой (что формально сближает ее с постгуссерлевой феноменологией), она одновременно столь же резко снижает статус “материи” естественного языка, включая все ее ипостаси. Прежде всего — чувственной (звучание и начертание), вплоть до ее принципиального и полного изъятия из конститутивных свойств даже естественного (не говоря уже об эйдетическом) языка. Звучание, по Лосеву всех периодов, не имеет прямого отношения к сущности языка.

Но это лишь первый шаг: если постгуссерлева феноменология, отвергнув идею приоритета логики над языком, фактически отождествила эйдетический чистый смысл с семантикой естественного языка, то Лосев и семантику, включая логическую, и грамматику, и синтаксис естественных языков в их имманентных сознанию формах рассматривает как меональные формы воплощения эйдетического смысла, как инородную непрямую для эйдетического смысла языковую «материю» естественного языка. Снижая, соответственно, и их статус относительно эйдетического языка, Лосев тем самым лишает *все семантические и структурные свойства естественных языков статуса конститутивных для языковости как таковой*. Они, как и чувственная плоть естественного языка, становятся в таком ракурсе одной из нисходящих меональных форм воплощения эйдоса «языка» как некоего всеобщего смыслового принципа.

Материя, или — ‘меон’, *небытие* или *инобытие*, неоднородна, она имеет, по Лосеву, нисходящее ранжированное строение. Лосев рисует идущую вниз меонально-инобытийную лестницу, на абсолютном верху которой материи нет вовсе, но только сама Первосущность. Далее по меональной лестнице он

располагает разные типы меонов. Начинаящие меональную лестницу чистые эйдетические смыслы, данные сознанию в феноменологическом созерцании, это тоже меонизация (о том, что «сознание» есть, по Лосеву, меональное инобытие, см. ФИ, 46), ее первая ступень: эйдетика потому и может толковаться как особый язык и, соответственно, как нечто динамично саморазвивающееся и коммуникативное, что в ней есть свой меон, своя “языковая материя” — априорная область сознания. Чистый эйдетический смысл, созерцаемый сознанием, это первая форма коммуникативной самомеонизации сущности в инобытии. Здесь еще нет не только чувственной материи естественного языка, но нет и его семантической “материи” (нет логоса и логики), которые обе относятся Лосевым к более низким ступеням меонизации.

Наиболее отчетливо эта нисходящая лестница меонов выражена Лосевым в его теории символов разных ступеней (в “Диалектике мифа”), согласно которой эйдосы — первичные символы, логика же, семантика и грамматические формы естественного языка, звук, чувственная действительность — это символы, соответственно, второй, третьей и т. д. ступеней. Существование непосредственно чувственных символов, являющихся основным предметом в некоторых теориях символизма, Лосевым, таким образом, признается, но всякий чувственный символ, с его точки зрения, несет в себе не саму сущностную энергию, а то ее тоже меональное воплощение, которое уже было в сознании в виде чистого смысла, то есть преобразованно и непрямо несет энергию (коммуникативный заряд) первичного символа эйдетического языка. Чувственные символы “*по собственному смыслу своему уже не имеют ничего общего ни с чистым эйдосом, ни с чистым символом как таковыми*”. Все чувственное — это сфера “*дальнейшего воплощения символа в инобытии*” (ФИ, 117).

Эта нисходящая лестница меонизации диктует, по Лосеву, феноменологии языка и лингвистике определенную стратегию действий. В большинстве случаев лингвистика идентифицирует себя как эмпирическое изучение различных языков, и потому большинство лингвистических направлений рассматривает (по Лосеву — ошибочно) в качестве исходной данности анализа конкретно-данное языковое выражение в его материальной форме (звук, слово, текст и т. д.), от которой “восходит” затем к смыслу, либо практически рассчитывая на результативность этого “восхождения”, либо по крайней мере теоретически допуская его возможность. Неточный исходный пункт выбран, по Лосеву, и аналитической философией: в ее рамках в качестве исходного пункта мыслится логический или языковой синтаксис, но и они, по Лосеву, расположены лишь на второй или третьей ступенях меонизации, а потому опора на них тоже скорее всего расценивалась Лосевым как позитивизм. Принятие этих ментальных логико-языковых форм в качестве исходной точки движения приводит и к тому, что из языка редуцируется его модифицирующий выразительно-коммуникативный потенциал, которым он обладает по отношению к смыслу собственно эйдетического уровня сознания. В аналитике фактически предполагается, что путь от ментальных синтаксических форм способен вывести к некому *некоммуникативному по природе* чистому смыслу, который можно было бы напрямую связывать с внеположным сознанию “миром” или, при другой философской ориентации, с трансцендентными “сущностями”. По Лосеву же, напомним, лишено коммуникативных характеристик смысла в сознании не существует на любых его ступенях, включая самые “высокие”, так как и сама эйдетика есть, с его точки зрения,

сфера последовательно взаимосвязанных коммуникативных актов на эйдетическом языке.

Согласно этой теории нисходящей лестницы меонизации, исходный и приоритетный предмет феноменологии языка и лингвистики — смысл. Они должны идти от смысла как внутренней субстанции коммуникативного акта к внешним меонально-телесным формам языковых выражений, а не наоборот.

Но что значит исходить из смысла? Лосев настаивал, во-первых, на сущностной независимости эйдетического смысла и от эмпирики, и от структуры, и от семантики естественного языка, то есть на его собственной имманентной коммуникативно-языковой природе (*в естественном языке смысл — всегда не прямой*), и, во-вторых, на наличии собственных форм саморазвития и самодвижения смысла, не сводимых ни на аналитические или иные логические закономерности, ни на алогический *эмоциональный* или *перцептивный* синтаксис. Именно эти имманентные формы саморазвития и самодвижения смысла, определяемые его природной коммуникативной телеологией, и должны быть, по Лосеву, в фокусе внимания феноменологии языка.

§ 47. Лосевский «логос телесности», смысл и естественный язык.

Сказанное не значит, что телесно-меональный аспект выпал из лосевской концепции смысла, нет: он был в ней преобразован. Лосев тоже говорил о «логосе телесности» (ФИ, 180), но не основывал его ни на эмпирических фактах, восприятиях и ощущениях, ни на изолированно-остановленной лингвистической семантике или синтаксических схемах, а диалектически выводил этот тип логоса — как и все другие (логос эйдоса, логос логоса и т. д.) — из имманентного развития самого чистого смысла. Лосев понимал 'логос телоса' как *нисходящие* вещные и силовые воплощения смысла, а не как *восходящее* от фактичности осмысливание (наделение смыслами фактов).

Иное в постгуссерлевой феноменологии, включившей в себя неопозитивистские мотивы. «*Величайший урок редукации, — говорит Мерло-Понти, — заключается в невозможности полной редукации*» (12-13). Трансцендентальный идеализм полностью, по Мерло-Понти, «редуцирует» мир и признает его лишь в качестве мысли или сознания о мире, в качестве простого коррелята нашего познания, так что мир становится имманентным нашему сознанию, и в результате «*самобытность вещей*» ошибочно, по Мерло-Понти, сводится на нет (15). Неисполнимое стремление к абсолютной редукации «*дает нам лишь размышление о теле, или тело в идее*», а не действительный внутренний «*опыт тела*» (258). Понимание «опыта тела» как «предмета» феноменологии в принципе — идея классическая (см., в частности, о «внутреннем теле» в АГ Бахтина) и законная. Самого Мерло-Понти при всех отклонениях от гуссерлевой позиции чувственные восприятия тоже интересовали прежде всего именно как *смыслосодержащие* явления¹⁰⁴, и тем самым — как предметы ортодоксального феноменологического усмотрения и описания.

Но состав этих идей может толковаться по-разному, в том числе — как приводящий в результате к *внедрению телесности в исходный феноменологический мир чистых смыслов* на равных с ним правах, а в

¹⁰⁴ «Для Мерло-Понти не существует таких вещей, как не обладающие смыслом чувственные данные Прайса». (Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002. С. 555. Имеется в виду Х. Х. Прайс и его книга «Perception», 1933). Чувственно воспринимать, говорил Мерло-Понти, значит видеть, «как из некоего созвездия данных бьет ключом имманентный смысл» (там же, 558).

некоторых случаях и к приданию ей там все более весомых функций. Исходное феноменологическое чистое сознание получает в таких случаях себе коррелят в *чистой телесности*. Хотя эта чистая (внутренняя) телесность продолжает “феноменологически” противостоять чувственно воспринимаемому им миру, но вместе с тем акцентируемо проводимая феноменология телесного опыта “отелеснивает” и чистое сознание, а тем самым “отелеснивает” и созерцаемые им смыслы. При такой логике — иной, чем у Лосева, ход движения: здесь не смысл “движется” к телесности, а телесность внедряется в смысл. Одно дело — если на равных с другими типами смыслов правах, другое дело — если внедряющаяся в смысл телесность претендует на то, чтобы стать истоком и природой всего смысла как такового (письмо — исток эйдосов, чувственные восприятия — исток смыслов и т. д.). Второй вариант Лосевым отвергался, поскольку в таком случае понятие “чистого смысла” фактически снимается этими неопозитивистскими версиями феноменологии с обособленного Гуссерлем категориального стержня и смещается в сторону симбиоза с “фактами” (телосом, языком, меоном вообще — в его любой форме).

При включении в состав смыслов «телесных» компонентов происходят соответствующие изменения и в понимании естественного языка. Вследствие расширения состава эйдосов за счет разноприродных явлений (экзистенциалов, восприятий, телесности и др.) в феноменологии возникает необходимость *выбора* между этим многообразием эйдосов разной природы таких из них, которые можно было бы считать непосредственно связанными по своей природе с естественным языком (или связанными с ним в первую очередь). Поскольку же интенциональный акт сознания теснее сблизился в этом варианте постгуссерлевой феноменологии с актами чувственно-телесного восприятия (так, Мерло-Понти вводит характерное в этом отношении понятие “перцептивного синтаксиса”, фиксирующее их сущностное сближение) и с телесно окрашенными экспрессивными актами, выбор Мерло-Понти естественно оказывается иным, чем лосевский. В лосевском толковании, признающем необходимость феноменологии тела, концептуальная специфика естественного языка продолжает тем не менее основываться на собственно смысловых процессах (смыслоразличение и коммуникация), в толковании Мерло-Понти язык стал пониматься как укорененный в *эмоциональном* поле, то есть в экзистенциалах и в “отелесненных” эйдосах. Почти — обострим — как укорененный в *отелесненно и эмоционально понятой эйдетике*. Для Лосева такое развитие ситуации было бы неприемлемо.

Вместе с тем у Мерло-Понти, несомненно, имеются точки схождения с Лосевым: в его концепции также активизируется центральный феноменологический принцип *выражения* (а не корреляции), поскольку языковой акт продолжает толковаться как выражение — хотя и отелесненной и эмоционализированной эйдетики. Так как язык при этом понимается как выражение не просто «телесного ощущения» или “эмоции”, но именно — эмоционального *акта*, можно отметить у Мерло-Понти и тенденцию к развитию принципа выражения в принцип коммуникации. В той мере, в какой сам эмоциональный акт понимается как интерсубъективный и, соответственно, как направленный на коммуникацию, языковое выражение тоже и в той же мере толкуется как коммуникативное действие. Отсюда — те лингвистические концепции, которые находятся в зоне влияния этой версии феноменологии, рассматривают коммуникативность, как мы видели, в качестве природного свойства языка. Отсюда просматривается одна из дорог к феноменологии говорения и одна из узеньких тропинок к феноменологии непрямого говорения.

С другой стороны, очевидна и *точка разлома*: те имманентные закономерности саморазвития априорного смысла, которые составляли “вторую половинку” лосевского понимания специфической сущности языка как такового и, в частности, особого эйдетического языка, а с ними и вся сфера логоса, включая диалектику, не просто уходят в таких концепциях на второй план языка, но фактически выпадают из них вовсе. В результате язык — вместе и одновременно с категорией самого чистого смысла — получает в этих версиях отелесненное и/или психологическое толкование, сближаясь с телосом как эйдетикой, причем последний понимается при этом, соответственно эйдетическому статусу, в качестве ведущего, а не ведомого начала.

§ 48. Лосев, позитивизм и аналитический принцип корреляции. С лосевской точки зрения, в не-феноменологически ориентированных лингвистических концепциях, в частности, в аналитике, с одной стороны, в отличие от феноменологически ориентированных направлений, на первый план выдвигается логика и принцип корреляции (в ущерб языку и принципу выражения вместе с модифицирующей непрямотой, интерпретативностью и коммуникативностью), с другой стороны, лингвистическая мысль и здесь — как и в феноменологии — тоже двинулась, нарушая исходный приоритет смысла, по направлению к *позитивизму*.

Часть аналитической философии прямо обосновывала себя как обновленный интеллектуализированный позитивизм (неопозитивизм Карнапа, логический атомизм Рассела и др.). Напомним, что Лосев связывал распространение позитивистских настроений в лингвистике с прямым или скрытым влиянием неокантианства — на том основании, что в нем самом усматривал вирус эмпиризма. Этот вирус, с лосевской точки зрения, неизбежно активизируется при любом наполнении философских (неокантианских по общему типу) рассуждений позитивным содержанием частных наук. Сближение же с позитивными науками, как известно, — один из главных постулатов ранних триумфальных этапов аналитики.

Что касается собственно лингвистической сферы, то позитивистская направленность аналитики выразилась в понимании семантико-синтаксического строения языковых выражений — тех, конечно, в которых соблюдены априорные аналитические законы истинностных логических суждений — как адекватно соответствующих (*коррелирующих*) реальному “положению дел” в эмпирическом мире, к референциальной теории истины¹⁰⁵. Существенное отличие смягченных аналитических версий неопозитивизма от традиционного “описательного” позитивизма, который первыми также критикуется, в том, что иначе стал пониматься сам эмпирический мир: не статически-вещно, а процессуально-событийно. Мир членится, согласно этому пониманию, не на “вещи” (любая “вещь” мыслится как разлагаемая на динамические составляющие), а на “процессы”, “положения дел”, ‘события’: истинность следует, с такой точки зрения, понимать не как “верное” наименование “предметов-вещей”, а как ту или иную степень корреляции

¹⁰⁵ См. у Д. Дэвидсона: “Если мы хотим выявить наиболее общие особенности мира, то мы должны обратить внимание на то, что делает некоторое предложение языка истинным. Можно предположить, что если условия истинности предложений поместить в контекст универсальной теории, то получившаяся лингвистическая структура будет отображать общие особенности реальности” — Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике. // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998 (в дальнейшем — АФ). С. 345.

(соответствия, корреспонденции) априорных формально-семантических процессов сознания процессуально-событийным аспектам “самого” мира.

Сам принцип “корреляции” соответственным образом раздвоился в аналитике: вопрос может теперь ставиться как о наличии соответствия “самому миру” только у формально-логических схем мышления (суждений), так и о наличии такового в том числе и у языковых структур (предложений). Обе (узкая и широкая) версии коррелятивного принципа имеют свои обоснования и своих сторонников. В “широкой” версии предполагается, что адекватная корреспонденция с миром осуществима не только через логические схемы, но и через языковые выражения — отсюда, соответственно, мыслится, что априорно истинностные логические формы непосредственно проявляются в языке, а значит — тем самым управляют им. Язык рассматривается здесь как своеобразная и капризная (стремящаяся избежать прямоты), но в конечном счете подчиненная и «дрессируемая» ветвь логики. В другом случае (“узкая” версия) предполагается, что корреспонденцией с миром обладают только сами логические структуры — и тогда логика и язык принципиально разводятся как сущностно не взаимосвязанные сферы.

Так, согласно придерживающемуся первой версии А. Тарскому, могут быть “истинными” не только формальные схемы мышления, но языковые предложения, и эта “истинность” предложений состоит в их соответствии не чему-либо другому, но именно эмпирическому опыту — существующему “положению дел” в реальности (АФ, 92-93). Двигавшийся в аналогичном направлении Р. Карнап подразделял истинные предложения на “неопытные” (сфера логики) и “опытные” (сфера эмпирических наук). Истинные “неопытные” предложения — те, которые *“истинны уже по самой своей форме (аналитические или предложения тавтологии по Витгенштейну); эти предложения ничего не высказывают о действительности, это формулы логики или математики, они служат для преобразования предложений о действительности”*. Это — одна из версий широко распространенной в логическом неопозитивизме идеи двух языков, точнее, двух типов речи — “неопытной” и “опытной”. То, что язык здесь фактически мыслится единым, видно по развитию этой идеи Карнапом. Если, говорит он, “неопытные” предложения с аналитической точки зрения противоречивы, то они — ложны. “Опытные” предложения (т. е. предложения, принадлежащие к области эмпирической науки и направленные непосредственно на чувственный мир) тоже могут быть истинными, но чтобы удовлетворять требованию истинности, они должны, согласно Карнапу, строиться по лекалам аналитически-истинных неопытных предложений (84-85), т. е. два типа речей могут и должны совместиться в один.

Удержаться только на идее односторонней зависимости языковых предложений от логических схем, предполагающей, что эмпирическая истинность языковых предложений достигается за счет априорной силы логических схем, по-видимому, невозможно, так как в основе этого положения лежит постулат о том, что и сами эмпирические предложения коррелируют с действительностью. Вступает в силу обратный вектор зависимости: те языковые предложения, которые мыслятся в таких концепциях как достигшие истинностной силы за счет априорных логических суждений, вносят с собой в принявшее их истинностное мышление и определенное содержание опытно-чувственного характера. Неопозитивистская идея этого подхода в том и состоит, что только в случае наполнения языковых предложений, основанных на априорных формах сознания, опытным содержанием можно говорить об их искомом соответствии “реальности”. Если чисто логические (напр.,

математические) схемы считаются здесь способными к саморазвитию, не прерывающему связь с действительностью, то насыщенное языковое сознание частных наук без внесения в него опытно-чувственного содержания будет, с этой точки зрения, двигаться либо вхолостую, опустошая само себя путем напр., применения абстракции к непригодным для этого сугубо языковым значениям, либо в ложном направлении, без достаточных оснований “выдумывая” себе некое неопытное содержание. В отличие от логики в области науки понятие “истинности” как соответствия реальности без увязки языкового сознания и мышления с чувственно-опытным содержанием лишается, с такой точки зрения, всякого смысла. Понимание истинности или даже простой осмысленности предложений, не связываемое с принципом соответствия “реальности”, который в свою очередь требует наполнения сознания чувственно обоснованным содержанием, Карнап считает рудиментом метафизики, развивающей свой смысл за счет пустого умножения сущностей: *“осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и представить знание, которое недоступно эмпирической науке...”* (АФ, 84). Здесь не только отвергается исходный для феноменологии приоритет смысла перед эмпирикой, но и отрицается отстаиваемый Лосевым самостоятельный и саморазвивающийся характер смысла как субстанции мышления, поскольку все априорно смысловое фактически сводится к “голому” числу и “голому” отношению. Сами числовые закономерности тоже в конечном счете считаются подпадающими под обязательную проверку эмпирикой, поскольку все признаваемые и здесь в качестве априорно данных аналитические смысловые процессы в конечном счете рассматриваются как напрямую воспроизводящие внешние (несмысловые) процессы чувственного мира.

Эта концепция, таким образом, двухуровневая: здесь есть логос, есть язык, но нет эйдетики. В лингвистике аналитическая идея о возможности порождения языковых предложений, истинно (прямо) соответствующих “положению дел” в мире, активизирует усилия к редукции из языкового смысла его специфической *коммуникативной* природы, которая всегда отклоняет прямой вектор референции в ту или иную боковую сторону. Поскольку истинность языковых предложений обосновывается здесь через их следование логическим закономерностям сознания, на первый план выдвинулась рассматриваемая изолированно от коммуникации сфера корреляции с миром. В лосевских координатах это и означает, что в рамках такой версии аналитизма язык понимается как зависимая часть логики, не имеющая собственной значимой смысловой специфики.

В другой версии аналитизма язык не рассматривается как подчиненная часть логики и не считается в связи с этим, во-первых, нуждающимся в терапевтическом лечении своей природной непрямоты силами логики и, во-вторых, вообще поддающимся излечению средствами логической терапии от природно свойственной ему семантической двусмысленности. Язык полностью отъединяется здесь от логики и понимается как сфера условного и/или субъективного, будучи тем самым вообще выведен из рассмотрения проблем априорного чистого смысла и истинности. Речь об истинности ведется в таких случаях только применительно к аналитическим схемам мышления, принципиально рассматриваемым вне языка, поскольку последний сплошь субъективен, непрямо и метафоричен, и потому лишь затемняет сознание.

Считалось, напр., что синтаксическая субъект-предикатная структура индоевропейских языков является тем не универсальным, специфическим лишь для индоевропейских языков, а следовательно — для истинностной логики

неперспективным, если не сказать тупиковым, строением смысла, которое навязывается логическому мышлению языком и в решающей мере как раз и способствует большинству его затруднений, затемняя аналитические закономерности развития самого чистого смысла и их априорную корреляцию с действительностью¹⁰⁶. Согласно этой точке зрения, следует не только принципиально разводить по разным областям сознания и, соответственно, научным дисциплинам языковые предложения и логические суждения (аксиомы, математические формулы и т. д.), но и очистить логику от всех тех категорий, которые уже были занесены в нее из лингвистики.

Эта идея аналитики интересна в нашем контексте тем, что в ней как бы сказалась критическая реакция на широко распространенный тезис о двух языках. Если в других вариантах аналитики говорилось, как мы видели, о двух типах речей на естественном языке (выполняющем и не выполняющем требования чистой аналитики), то здесь эти концепты полностью разведены на логику, способную к адекватной корреляции с действительностью, и язык, к таковой корреляции в принципе не способный. Первое — ни в каком смысле языком с этой точки зрения не является, второе остается “только” языком. Язык обособляется в подверженную субъективному произволу резервацию, а логика становится единоличной сферой истинного смысла и адекватной корреляции с действительностью, сферой, из которой все без исключения признаки языковости должны быть изъяты.

Прежде всего — категория *субъекта*. Она нехороша, согласно этой точке зрения, тем, что как бы заранее диктует неверное представление о структуре внешней действительности, привнося с собой в логику привкус статично-вещного понимания строения самой действительности. Этот “вещный” привкус в свою очередь ведет к толкованию принципа корреляции логического суждения и действительности по статично-понятийной оси субъекта, что, с точки зрения неокантиански здесь мыслящего аналитизма, в корне ошибочно. В центре логики, согласно этой точке зрения, должно стоять не *понятие* (или категория), которое обязано своим многовековым, но ошибочно высоким статусом наличию в языковых предложениях позиции субъекта, а — в полном соответствии с постулатами неокантианства — *суждение*, причем такое суждение, которое коррелирует с миром не в точке субъекта, а все целиком, своей процессуальной структурой, соответствующей аналогичному

¹⁰⁶ См., напр., у Б. Рассела: “Случай привел меня в это время к изучению Лейбница, и я пришел к заключению..., что большинство его характерных мнений было обязано чисто логической доктрине, что каждое суждение имеет субъект и предикат. Эту доктрину Лейбниц разделял со Спинозой, Гегелем и Бредли. Мне показалось, что если ее отвергнуть, то весь фундамент метафизики этих философов разрушится” (АФ, 18). “Я считаю, что влияние языка на философию было глубоким и почти неосознанным. Если мы не хотим ошибиться относительно этого влияния, то необходимо осознать его и обдуманно спросить себя, насколько оно законно. Субъектно-предикатная логика с субстанционально-атрибутивной метафизикой являются подходящими примерами. Сомнительно, что они были созданы людьми, говорившими на неарийском языке... язык вводит нас в заблуждение посредством словаря и синтаксиса. Мы должны быть настороже в обоих случаях, если не хотим, чтобы наша логика вела нас к ложной метафизике.” (АФ, 25). Интересно, что вектор этой аналитической критики совпадает здесь с критикой Гуссерля со стороны Деррида, также считавшего, что понимание ноэтически-ноэматических структур сознания неосознанно выстраивалось у Гуссерля сквозь призму субъект-предикатных структур языка.

процессуальному строению самого мира. “Точка субъекта” в логическом суждении (если вообще признавать ее наличие) — это лишь формальный и внутренний прием мышления, а не точка корреляции сознания с миром. Соответственно и *предикат* — это не зависимое от субъекта атрибутивное приложение к субъекту, не свойство зафиксированной (поименованной) в субъекте “вещи” реального мира и не то, что коммуникативно утверждается о субъекте, а самозначимый компонент истинного соответствия суждения миру. Если продолжать под грузом многовековой традиции мыслить предикат как атрибут субъекта (а через него и как корреляцию к свойству статично понятой “вещи” реального мира¹⁰⁷) или как утверждение, то и понятие предиката следует изъять из чистой аналитики.

Этот критицизм по отношению к субъекту и предикату перешел и в те версии аналитики, которые все же продолжали интересоваться языком в его особости от логики и сохраняли надежду на выявление таких форм его функционирования, в которых он может соответствовать требованиям логической истинности. Категория субъекта чаще всего изымалась или во всяком случае лишалась сколь бы то ни было значительного веса и в этих версиях (вследствие фундаментальной боязни даже ненароком оказаться в объятиях статичной метафизики), но с предикатом ситуация обстояла иначе. В этих версиях говорилось не о полном изъятии понятия “предикат”, но — о принципиальной и эксплицированной смене категориального наполнения этого понятия. По последнему пути пошла, в частности, логика *n*-местных предикатов. Она, во-первых, изъела из понятия предиката как компонент “свойство субъекта”, так и компонент “нечто, утверждаемое о субъекте” (отдаленный аналог коммуникативности), и, во-вторых, сделала предикат из зависимой ведущей частью суждения, его центром. Именно предикаты, согласно этой точке зрения, будучи процессуальными по своей смысловой природе, несут на себе основное бремя корреляции с миром, именные же компоненты суждения (в том числе — синтаксический субъект), ранее оцениваемые как занимающие центральные позиции в суждении, стали пониматься как переменные аргументы, которыми заполняются валентные места в структуре предикатов. Для выведения истинностной формы суждения аргументы (именные части суждения) считаются при этом не имеющими решающего значения, так как они без всяких потерь могут сменять друг друга, напр., в языковых выражениях разных эмпирических наук, которые по своей априорно истинной логической форме одинаковы. Мыслится, что в самих схемах аргументы можно поэтому заменить на математические значки, отчего форма суждения и не изменится, и не потеряет своей истинности. Именно независимость логических суждений от аргументов и обеспечивает, с этой

¹⁰⁷ По Расселу, негативное влияние субъект-предикатной структуры индоевропейских языков на логику выразилось в том, что так как “каждое логическое суждение может быть представлено в форме, в которой оно имеет субъект и предикат, соединенные связкой”, возникает “естественное” предположение, что каждый факт действительности тоже имеет соответствующую форму и “состоит в наличии качества у субстанции”. А в таком случае, говорит Рассел, в суждении не получит “требуемой формы” то возможное обстоятельство, что “факт” действительности может состоять из различных субстанций. Если же мы будем мыслить иначе — через пропозиции и предикативные схемы, напр., “А предшествует В”, то мы тем самым получим искомое — сможем зафиксировать наличие в факте нескольких (двух) разных субстанций (АФ, 26).

точки зрения, возможность создания на их основе истинных предложений на естественном языке в любой опытной науке.

Понятно, что эти истинные языковые предложения фактически лишаются при этом всяких реальных — живых — языковых свойств и черт. Пределом, к которому стремится эта ветвь аналитики (как и та, в которой оставлена лишь логика, язык же вообще выведен за пределы истинного смысла), являются близкие к математическому образцу формулы, в которых нет ни субъектов, ни предикатов в их собственно лингвистическом понимании. Предикат лишен здесь всякой утвердительности и соответственно коммуникативности, он — опора логической корреляции. Выявляемые на основе априорно данных законов мышления процессуально-предикатные формулы и есть то, что мыслится здесь адекватно коррелирующим в сознании с миром действительности. Языковые же выражения рассматриваются как неизбежно затемняющие своей субъект-предикатной структурой априорную чистоту этих формул и потому как живущие по большей части своей специфической — *алогической* (непрямой, метафорической, аксиологической) — жизнью. Все чаяния терапевтически “вылечить” язык в таких версиях обычно кончались разочарованием, и в конце концов языковые высказывания и здесь стали мыслиться как вообще и принципиально не способные ввиду своей сущностной природы прямо и истинно коррелировать с миром.

В связи с переживаемым аналитической философией внутренним кризисом она разветвилась на несколько разных направлений. Одна часть аналитики пошла на коррекцию своих принципов с помощью прививки феноменологического понятийного аппарата и стала разрабатывать новые подходы к языку (в частности — поздний Витгенштейн, теория речевых актов и др.). Та же часть аналитики, которая решила сохранить свои исходные постулаты в неприкосновенности и вернуться в том числе к принципу приоритета смысла, встала перед необходимостью вообще отказаться от языка как от своего предмета. Однако на практике это оказалось невозможно — хотя бы потому, что тексты аналитиков про их особый аналитический предмет, не связанный с языком, продолжали писаться на том же естественном языке. Формализовать для своих нужд естественный язык до математического идеала аналитика не столько не смогла, сколько честно “не захотела” — ведь занимающие ее проблемы не сводятся к закономерностям голого числа, они непосредственно содержательны, а как таковые не могут не опираться на языковую семантику. В конечном счете аналитика этого образца пошла на сознательное корректное самоограничение: признала, что исследуемые ею смысловые закономерности составляют лишь часть реального смыслового пространства сознания и потому не могут претендовать на приоритетное и господствующее положение. Так, начальные большие ожидания от машинного перевода сменились конструктивными изысканиями в области построения частных формализованных семантических систем, уже не претендующих на воссоздание в машине мыслительных процессов человеческого сознания. Интересно, что Д. Серл, обосновывая причины этой невозможности, ссылается именно на феноменологическую *интенциональность*, поскольку как раз способность человека к интенциональности не может быть воспроизведена в машине. Интересно и то, что при этом Серл как бы “снижает” интенциональность, лишает ее собственно смыслового статуса, ссылаясь на интенциональность не в ее гуссерлианском, а в ее постгуссерлианском — окрашенном неопсихологизмом или даже необиологизмом и неоматериализмом — понимании. “*Чем бы еще ни была интенциональность, — пишет Серл, — она биологический феномен, и ее бытие... каузально зависимо от таких*

конкретных биохимических особенностей ее происхождения, как лактация, фотосинтез и любые другие биологические феномены. Никому не придет в голову, что мы можем производить молоко и сахар, запустив компьютерную модель формальных последовательностей лактации и фотосинтеза, но когда заходит речь о сознании, многие люди упорно хотят верить в такое чудо... сознание, которое они имеют в виду, зависит от формальных процессов и не зависит от совершенно конкретных материальных причин — в отличие от молока и сахара” (АФ, 398).

§ 49. Аналитика и непрямы́е смыслы. Таковы общие очертания аналитического принципа, существенные для нашей темы. Несмотря на то, что вопрос о соотношении логики и языка может здесь решаться диаметрально противоположно (язык может пониматься и как зависимая часть логики, и как абсолютно обособленная от логики жизнь сознания), в обоих случаях аналитические методы сохраняют тем не менее свое принципиальное единство. И там и там логика мыслится “выше” языка: если язык толкуется как зависимая часть логики, то в его смысле на первое место выдвигается только то, что поддается логическому анализу, остальное — подвергается терапии как искажение или редуцируется; если же язык обособляется от логики, то его смысловая специфика вовсе выпадает из поля аналитического зрения, поскольку язык (в отличие от ставящейся выше логики) рассматривается как не способный к прямой и адекватной корреляции с миром и прямому выражению смысла и истины, а потому аналитике “неинтересный”. В обоих случаях соблюдается также приоритет процессуальности над дискретностью. Одинаково понимается и проблема истинности: в обоих случаях сохраняется “двухуровневое” мышление, согласно которому логос напрямую, без всякой эйдетики, соотносится с “реальностью”, язык же понимается как к прямому соотношению природно не предназначенный.

В сказанном содержится возможность и того вывода, что в аналитике — как и в феноменологии языка — одним из главных вопросов оказывается вопрос о *непрямоте* передаваемого языком смысла, хотя и в принципиально иной («негативной») тональности. Этот вопрос релевантен в аналитике не с точки зрения того, как язык «умеет», несмотря на свою модификационно-непрямую природу, передавать смысл, а с точки зрения того, как и почему язык «не умеет» передавать прямые смыслы и каким образом можно или нельзя корректировать этот «недостаток» логикой. Получается, таким образом, что вопрос о непрямоте смысла — объединяющее проблемное поле (не общий ли фундамент?) и феноменологического, и аналитического подходов к языку.

Во всяком случае лосевский тезис, что любое облачение эйдетического смысла в естественный язык — не прямое, близок к аналитической рецепции феноменологии (хотя и не в тесном смысле). В той части англо-американской философии, которая настроена на компромисс и применяет феноменологические процедуры, для обозначения созерцаемого априорного феномена (для «априорных сущностных усмотрений») используется лексическая семантика, но в аналитической рецепции феноменологии это фактически технический прием; в конечном счете феномен «изымается» из семантических облачений как неадекватных (т. е. эйдетическое изолируется от не прямой для нее семантики естественного языка) и мыслится в своем ускользающем значении и обособленности (напр., феномен “сила” у Г. Шпигельберга¹⁰⁸).

¹⁰⁸ Шпигельберг изначально дает название избранному сущностно усматриваемому феномену — «сила», после чего приступает к его

2. 3. ВОЗМОЖНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ КОНЦЕПТА «ЭЙДЕТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК» ДЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ И АНАЛИТИЧЕСКИХ ВЕРСИЙ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА.

§ 50. Лосевское понимание феноменологии естественного языка. Лосев, конечно, разделял идею, что в рамках феноменологического метода в любом случае необходимо построить в том числе и “*феноменологию естественного языка*”, но — как понятно — в лосевском представлении это в любом случае должно быть обособленным и значимым, но «частным» фрагментом в рамках «феноменологии эйдетического языка». Строить такую “частную” феноменологию следует, по Лосеву, не исходя из эмпирического изучения естественных языков (их различных объективированных проявлений или их ментальных коррелятов) и не исходя из непосредственного понимающего созерцания языковой семантики, к чему склоняются версии феноменологии, внедряющие естественный язык в эйдетику и понимающие языковую семантику как то, что непосредственно дано созерцающему сознанию в качестве внутреннего лингвистического опыта, а исходя из феноменологии языка в ее общем (или первом) смысле — из феноменологического усмотрения изнутри сознания эйдетических высказываний на эйдетическом языке. Фактически это означает, поскольку эйдетический смысл не может быть адекватно выражен на естественном языке, что феноменологию естественного языка следует строить, по Лосеву, исходя из *непрямого смысла — из смысла, не поддающегося прямому выражению на естественном языке*. И в своих высших проявлениях естественный язык — это частная модификационно-непрямая форма выражения языка эйдетического (в своих низших проявлениях он способен полностью оборвать связывающую его с эйдетикой пуповину).

В центре феноменологии естественного языка должны, по лосевской мысли, стоять *проблемы соотношения эйдетических актов и смысловых структур с актами и смысловыми структурами естественного языка, различные формы и этапы перехода первых в последние* и т. д., т. е. в общем приближении — взаимосвязи и переходы между тем, что выше описывалось как ступени гуссерлевой лестница модификаций. Лосев, таким образом, оставался в этом отношении ортодоксальным феноменологом, другое дело, что в его толковании гуссерлева лестница модификаций претерпела, конечно, существенные трансформации, и прежде всего, конечно, ту, что в ее иерархическую вершину был поставлен вновь введенный концепт эйдетического языка.

В качестве исходной платформы феноменология естественного языка должна, как, видимо, надо понимать Лосева, опираться на те изначальные феноменологически усматриваемые данные, в форме которых сознанию является эйдетический смысл. Поскольку эйдетические смысловые первофеномены представляют собой «эйдетические высказывания» совместной

разносторонним описаниям, внутри которых привычная семантика лексемы «сила», с одной стороны, в значительной мере рассеивается, с другой — признается недостаточной: *«представляется возможным, что даже в рамках телесного существования сила играет такую роль и имеет такое значение, к которым мы не имеем непосредственно доступа... уровень и причины для поиска более глубоких и скрытых значений наличествует всякий раз, когда значений сознания недостаточно для адекватного изложения феноменов нашего опыта и той общей картины, в которой они возникают»* (Феноменологическое движение. Выше цит., с. 674).

дискретно-синтактической природы, феноменология естественного языка должна исходить прежде всего из *связной последовательности коммуникативно-направленных языковых актов и их ноэматических составов* (из толкования «выражаемого» в языковых актах и сущности их самих, из типологии языковых актов, из особенностей их строения и функционирования, из взаимосцеплений, наложений, опущений и т. д. в них тех или иных ноэматических фрагментов; из соотношения языковых актов с другими формами и актами сознания и т. д. — в гуссерлевой терминологии это близко к сложным конфигурациям и сцеплениям *ноэтически-ноэматических структур*). Лингвистический опыт феноменологически дан нам изнутри, по Лосеву, не как семантика изолированных компонентов, не как семантика синтаксических структур, не как объективированные и «остановленные» тексты и не как некая система языка, а как связная последовательность языковых актов и процессов и соответствующего параллельно-непараллельного течения смыслов, как всегда непрямо-модифицирующее выражение смысла, его понимание и интерпретация.

§ 51. Лосевская оппозиция «непрямоты» речи на естественном языке и «прямоты» эйдетического высказывания. Концепт эйдетического языка в совокупности с идеей лестницы не прямых модификаций смысла поддерживает и усиливает, как уже отмечалось, тезис о всегда *непрямой* форме передаче смысла на естественном языке. Этот тезис можно интерпретировать как один из главных «принципов» лосевской феноменологии языка (как принцип «непрямоты»). Вместе с тем концепт эйдетического языка намечает, как представляется, и оппозиционное непрямоте смыслу пространство возможных *прямых* языковых смыслов — но только на эйдетическом языке.

Разовьем эту интерпретацию подробнее. Концепт эйдетического языка острым лезвием врезается в одну из узловых дихотомий феноменологического мышления — в соотношение *что-данности* и *как-данности* этого *что* (т. е. модуса данности, типа явленности феномена). Эта проблема приобретает при введении эйдетического языка особый вид: *как-данность* фактически трансформируется в *что-данность*, *что* растворяется в этом *как*, поскольку придание эйдетике языковой природы включает в себя и ту идею, что (аналогично естественному языку, где любое *что* не может быть самолично явлено в речи) эйдос представляет собой не саму сущность (*что*), но ее особо понятое Лосевым *как*¹⁰⁹ — исходящий от нее в облачении эйдетического языка *смысл* (энергию). Смысл — это не *что*, а *как*. Лосев в этом отношении радикально антиметафизичен: сущность понимается им не в качестве непосредственно и самолично данной феноменологическому созерцанию, а в качестве данной в эйдетически особом — языковом и смысловом — модусе.

Языковая форма смыслового самоявления сущности или вещи — лосевское дополнение к известным феноменологии способам *как-данности* сущности, причем «дополнение», как видим, с преобразующими потенциями, поскольку оно претендует на модификацию самого феноменологического понятия *как-данности*, ведь противопоставление *что-данности* и *как-данности* фактически растворяется: второе становится первым — тем, *что* действительно

¹⁰⁹ Это — общая идея имяславия, символической феноменологии Лосева и Вяч. Иванова. См., в частности, ее формулировку поздним Вяч. Ивановым (1939): «Через... художественное КАК мы узнаем и ЧТО он <художник> увидел в мире. Отношение между ЧТО и КАК в науке обратно: она всегда сообщает некоторое ЧТО, но это ЧТО никогда не относится к субстанциальному ЧТО вещей, а исключительно к их модальному КАК» (3, 665).

направлено к сознанию от сущности и *что* прямо усматривается априорным созерцанием. Это *что* — всегда, по Лосеву, *смысл*. Здесь нет релятивизма: априорное эйдетическое высказывание (эйдос) в согласии с постулатами гуссерлевой феноменологии толкуется Лосевым как *адекватное*, но в ином (не коррелятивном, не изоморфном) измерении адекватности: поскольку в априорной сфере дана не сама сущность, а исходящий от нее смысл, то этот смысл и понимается как данный адекватно, и при этом данный в отличие от смыслов на естественном языке — *прямо*, поскольку смысловое (энергетическое) *самопроявление* сущности, *самовысказывание* сущности, по определению, адекватно замыслу самовысказывания сущности (но — аккорелятивный момент — не самой сущности). Эйдетическое *как* (смысл на эйдетическом языке) есть, по Лосеву, адекватная замыслу самой сущности и потому прямая смысловая форма ее *вовне-самоданности*.

Тем самым мы вышли к обещанной оппозиции: в отличие от принципа непрямоты выражения смысла на естественном языке, высказывания на эйдетическом языке (априорные смыслы) Лосев, напротив, толковал в качестве *прямых*: исходный смысл самовысказывания сущности прямо совпадает с тем смыслом, который содержится в эйдосе, данном сознанию на априорном уровне. Прямоту/непрямоту смысла можно, по всей видимости, оценивать как еще один параметр утверждаемой Лосевым принципиальной границы между эйдетическим и естественным языком. Этот параметр и фиксируемая с его помощью граница амбивалентны. Эйдетические смыслы «прямые», но для сознания они «непонятны» без их экспликации, аранжировки и транспонирования на свойственные самому сознанию формы смысла; будучи же подвергнуты этим «операциям», они становятся «непрямыми» смыслами (об этих процессах ниже будет говориться подробнее). Исходные же «непрямые» смыслы естественного языка, напротив, сознанию непосредственно «понятны»; «остраненными» в своей реальной «непрямоте» они могут стать лишь при целенаправленной рефлексии.

§ 52. Оппозиция «прямоты» эйдетических высказываний и «некоррелятивности» эйдосов. Еще одно из тонких мест лосевской концепции состоит в том, что наряду с характеристикой в качестве *прямых* смыслов лосевские эйдосы квалифицируются как *некоррелятивные* сущности.

Так, созерцаемая статичность эйдосов не означает, по Лосеву, что за ней стоит изоморфная этой статике дискретность трансцендентного мира (самой сущности). Эйдетика вообще не коррелятивна сущности, потому что она есть сфера самовысказываний сущности (самовысказывание не коррелятивно самовысказывающемуся). Эйдетическая дискретность (гуссерлева статичность эйдосов) обладает, по Лосеву, специфическим генезисом, природой (языковой и смысловой) и телеологией, никак не связанными с выполнением в сознании функции изоморфной корреляции с миром трансцендентных сущностей (и/или действительностью). Эту пронизывающую все уровни лосевской философии языка идею «неизоморфности» или «некоррелятивности» так же, как принцип смысловой прямоты эйдетического языка, можно оценивать как одну из мыслившихся Лосевым языковых — и одновременно смысловых — универсалий. Смысл и смысловая предметность не коррелятивны несмысловой действительности и несмысловой предметности. Даже «прямое» высказывание не коррелятивно своему предмету — именно потому, что оно есть высказывание и смысл. В отличие от принципа прямоты, разделяющего эйдетический и естественный языки, принцип некоррелятивности мыслился Лосевым как общая для них *смысловая универсалия*, как сущностное свойство любого типа смысла.

При совмещении принципов «прямоты» и «некоррелятивности» эйдетики можно дать очередную модификацию имяславского тезиса в его лосевском понимании: эйдетическое высказывание прямо выражает идущий от сущности смысл, но — будучи смысловой и языковой субстанцией — не является ни самой сущностью, ни корреляцией к ней.

§ 53. Лосевский принцип «непрямоты» и феноменология непрямого говорения. Описанный круг лосевских идей имеет своим источником концептуальные потенции символизма¹¹⁰, а как таковой может оцениваться как концептуально близкий к феноменологии непрямого говорения.

Во всяком случае именно в концептуальной зоне лосевской новации может быть органично локализована одна из специфических идей феноменологии непрямого говорения — идея *‘предмета речи’ как свернутой «точки говорения»*: эйдетика функционально выполняет в феноменологии естественного языка роль «предмета выражения», а лосевская идея эйдетического языка может предоставить концептуальный выход к тезису о самоговорящем предмете речи, о предмете речи как свернутой точке говорения. (*“Всякая энергия сущности есть.. язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой... — ФИ, 81)”*¹¹¹. Естественно, следует иметь в виду то существенное различие, что в феноменологии непрямого говорения под «предметами речи» понимается не только эйдетический уровень, как в лосевской новации, а точнее — преимущественно не эйдетический, однако концептуальная общность подхода в данном случае значимей различий конкретно-практического наполнения темы.

Еще одним общеконцептуальным следствием введения эйдетического языка являются взаимосвязанные тезисы о *неотмысливаемости эгологии, интенциональности и ноэтики* в целом (что, как мы увидим, также близко к идеям феноменологии говорения): понятие эйдетического языка, введенного Лосевым на априорный смысловой уровень, предполагает особого «говорящего» на этом языке, особого «слушающего», особые ноэтические приемы строения речи и неотмысливаемость интенциональности. При дальнейшем разворачивании лосевского концепта можно также выйти на положение о том, что эйдетический уровень обладает своей ноэтикой (это, собственно, следует из признания эйдетической процессуальности и синтактичности) и что (вторая сторона дела) гуссерлева *ноэматика есть в своем внутреннем устройении не что иное как остановленная, застывшая ноэтика эйдетического уровня* — все эти тезисы также имеют значение для построения феноменологии непрямого говорения.

¹¹⁰ Понятно, что коль скоро все эйдетически-смысловое понималось Лосевым как символическое (в том числе и эйдетический язык), то аналогичным коммуникативно-предикативным образом должен был быть перетолкован Лосевым и сам символизм в целом. Так и произошло. К преимущественно акцентированной у других авторов статичной природе символа в лосевской концепции добавляется энергетический аспект: символ, по Лосеву, там, где сущность *энергично* отождествляется с инобытием (ФИ, 116), порождая эйдетическую сферу, и потому символ, по оценке Лосева, необходимо понимать как *оцельненно данное выражение энергетического акта* (ФИ, 115). Этот динамически-предикатно-энергетический аспект символизма аналогичен ивановскому пониманию (см. в наст изд. статью “Символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия”).

¹¹¹ Подробнее см. «К феноменологии непрямого говорения», §§ «Предмет речи как ‘свернутая’ точка говорения» и «Предмет речи как свернутая точка говорения и лосевский концепт «эйдетического языка».

Вместе с тем лосевские идеи имеют концептуальные потенции, выходящие за рамки феноменологии непрямого говорения в пространство общей философии естественного языка, в том числе ее аналитических версий.

§ 54. Принцип «непрямоты» речи в поле аналитической лингвистики. Лосев отдавал аналитизму (как в свое время и неокантианству) должное. Он оценивал как имеющую высокую степень разрешения его интеллектуальную технику, соглашался с некоторыми его “середиными” тезисами, распространял их влияние на другие сферы сознания и т. д., но вместе с тем Лосев отрицал как исходные постулаты, так и конечные обобщения аналитизма.

Разные линии лосевского несогласия с аналитизмом можно сфокусировать в одной теме. Лосев оспаривал краеугольный постулат аналитической философии о непосредственном соответствии априорно истинных по своему генезису логических структур “положению дел” в мире, то есть *отрицал аналитический принцип корреляции*. Согласно Лосеву, напомним, логос зависим от эйдетики и потому не имеет прямого выхода на действительность, тем более, что это отсутствие прямого выхода нарастает при предлагаемом Лосевым понимании самой эйдетики как языковой медиумной среды. Отрицание распространялось на обе версии принципа корреляции: и на предполагающую соответствие реальности только самих априорных аналитических схем мышления, рассматриваемых безотносительно к языку, и на предполагающую возможность корреляции с “положением дел” языковых предложений, в случае если они основаны на формах логической истинности (в контексте феноменологии языка последнее положение близко к отрицанию прямой, т. е. семантической, буквальности всех языковых выражений).

В области собственно лингвистики Лосев противопоставлял, таким образом, аналитическому коррелятивному принципу уже описывавшийся выше *принцип «непрямоты» речи на естественном языке*. Общий смысл этого принципа состоит в том, что естественный язык, согласно Лосеву, по самой своей природе не предназначен к прямой референции, денотации и т. д. чего-либо из чувственного мира в любом его понимании — статично-вещном или событийно-процессуальном (то же относится и к интерналистски понимаемым референтам). Соответственно, и предложения естественного языка, как бы искусно они ни исполняли требования аналитики, рассматриваются при этом как не предназначенные истинно коррелировать с существующим “положением дел” в реальности “*Тот, кто внимательно следил за нами, уже не сможет высказывать столь непродуманные и наивные суждения, как то, что “слово обозначает вещи внешнего мира”*”, — писал ранний Лосев (ФИ, 143). “*Предложение ни в каком смысле не есть отражение объективной действительности*”, — писал поздний Лосев (ЯС, 345). Все без исключения высказывания на естественном языке “отражают”, по Лосеву, только одно — смысл, являясь актами его коммуникативно нацеленной модификации и не прямой интерпретации.

Казалось бы, лосевский принцип непрямоты сходен со второй из изложенных выше версий аналитизма, отказывающей языку в возможности адекватно отражать действительность. Однако сходство — чисто внешнее, маскирующее внутреннее принципиальное различие. У Лосева речь о другом: не о том, что язык — вследствие, напр., своей специфической субъект-предикатной структуры — не в силах передавать логические суждения в их чистоте, а потому и не способен “истинно” коррелировать с миром через “истинные” логические суждения, а о том, что такая корреляция вообще языком не предполагается. Лосевское толкование нацелено здесь на глубинную

пресуппозицию лингвистического и одновременно практического языкового мышления — на то, что часто воспринимается как интуитивно данная очевидность, не требующая ни доказательств, ни опровержений. “Язык говорит о действительности” — так можно условно зафиксировать эту устойчивую пресуппозицию, расшатываемую («деконструируемую») Лосевым. Язык, по Лосеву, никогда не говорит о действительности (прямо), корреляция с существующим положением дел вообще не входит в функции языка, не составляет его цели. Все связанные с этой интуицией, с одной стороны, упования на язык, с другой — претензии к нему за его “двусмысленность”, “метафоричность”, “метафизичность”, «непрямоту» и т. д., как, следовательно, и все попытки “лечения” языка логикой с целью вывести его на “правильную дорогу” — на истинное отражение действительности, лишены, по Лосеву, реального смысла. Отсутствие “истинной” корреляции с действительностью, его принципиальная «непрямота» — не “недостаток” языка, а его природа. Естественный язык «предназначен» целенаправленно модифицировать и интерпретировать смысл, в том числе и априорный, и ноэматический, и логический, и аксиологический, облекая его в отдельные формы и обеспечивая его коммуникативное круговращение.

Конечно, язык и по Лосеву держит в поле своего зрения внеположную действительность (см., в частности, выше о смыслах и фактах), часто используя ее в качестве дополнительной опоры для порождения смыслов и для осуществления коммуникативного процесса, но в самую суть происходящего в языке эта действительность никак не входит. В отличие от аналитической лингвистики, Лосев утверждает, что субъект-предикатная структура — не слабость языка, а, хотя и не универсалия (это важный нюанс), но исторически набранная им сила, поскольку именно с помощью окончательного установления и грамматического закрепления этой структуры язык получает, по Лосеву, возможность осуществлять свою специфическую цель — модифицировать и коммуникативно интерпретировать смысл — *без опоры на чувственный опыт*, выходя тем самым на чистое выражение своей действительной имманентно-смысловой природы. Другие типы синтаксического строения высказывания (см. лосевский очерк «От инкорпорированного строя к эргативному»¹¹²) вынужденно опираются в своем коммуникативном строении на контекст чувственной действительности, используя ее как своего рода объяснительные декорации речи. С образованием же субъект-предикатной структуры естественный язык, по Лосеву, получает возможность отказаться при необходимости от этих вспомогательных средств и отбросить строительные леса внеположной действительности, становясь способным функционировать исключительно в сфере смысла.

§ 55. Не универсализм, а логико-формальная «свобода» синтаксического субъекта от референта. На фоне той критики субъект-предикатной структуры языка, которая высказывалась в рамках аналитизма, эта лосевская идея парадоксальна: в его концепции категория субъекта — это отнюдь не отсылка к чувственному опыту (и вообще не к референту), как бы ни понимать механизм этой отсылки, а, напротив, акт обретения свободы от внеположной действительности, эмансипация языка от эмпирического окружения. Категория языкового субъекта, по Лосеву, никак не детерминирует в языковом сознании представление о чувственном мире как состоящем из “вещей”, поскольку она не имеет ничего общего с отражением “вещи” (с ее

¹¹² О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // Лосев А. Ф. ЗСМ. С. 289 – 303.

именованием, референцией, денотацией, с корреляцией к ней и пр.). Категория языкового предиката так же не имеет, по Лосеву, ничего общего с приписываемой ей функцией отражать атрибут именуемой субъектом вещи; ее функция — в другом¹¹³. И та и другая категории, как и их сращение в синтаксическом единстве, сугубо смысловые по генезису и коммуникативные по телеологии (“*основа слова не вещь и ее свойства, а коммуникация*” — ЯС, 277)¹¹⁴.

Такова же, по Лосеву, и вся грамматика, являющаяся системой специфических языковых средств для приспособления к выражению и интерпретативно-коммуникативной обработке смысла. Все без исключения синтаксические компоненты языковых структур являются, по Лосеву, не корреляцией к “реальности”, но — разными формами языкового облачения и коммуникативной интерпретации смысловых компонентов сознания. Функция именительного падежа, исторически “не сразу” сформировавшегося (и потому, конечно, не являющегося языковой универсалией), но отразившего своим формированием выработку языком свободной от помощи внеположной действительности манеры обращения со смыслом, состоящей не в том, чтобы референцировать (именовать) фрагмент внесмысловой субстанции (безотносительно к тому, как — экстерналистски или интерналистски — она понята), а в том, чтобы формировать и фиксировать синтаксическую позицию субъекта как маркированную ноэтическую ситуацию и фиксацию интенции, то есть останавливать и обрабатывать соответственно коммуникативным целям тот компонент смысла, который относительно свободно избирается в каждом данном случае в качестве “*предмета, о котором*”. Таким «избранником» может оказаться в области смысла все что угодно; фавориты-субъекты

¹¹³ Возможное истолкование лосевского понимания этой особой функции субъекта см. в разделе, связанном с понятием «*фокус внимания*», статьи «К феноменологии непрямого говорения».

¹¹⁴ Интересно, что аналогичны этим выводам феноменологии языка и лосевские выводы из его философии музыки (мы воздержимся здесь от очевидных параллелей с известными гуссерлевыми описаниями феноменологического восприятия мелодии). В “Музыке как предмете логики” акцентируется вместе с дионисийской беспредметной процессуальностью музыки и ее аполлонийский логос, включая статичный аспект. В музыкальном произведении Лосев усмотрел все формальные статичные показатели логических и языковых суждений и прямо использовал термин “*музыкальное суждение*”. Избегая (возможно — следуя уставу новомодных философских тенденций, критиковавших за аналогичное гуссерлеву феноменологию) использовать термины субъект и предикат применительно к логосу и языку, Лосев не избегал говорить о наличии субъекта и предиката в музыкальном суждении. В то время музыка часто провозглашалась царством дионисийства, свободным от каких бы то ни было статичных смыслов, Лосев же настаивал на наличии в ней субъектов и предикатов, т. е. в принципиально *несемантической* сфере Лосев усмотрел ту самую функцию остановки процессуальности в фазе самоидентичности, о введении которой Лосевым в язык и логику в форме синтаксической позиции субъекта говорилось выше. Лосев утверждал тем самым, что стремление полностью освободиться от статичных смысловых универсалий в абсолютном смысле невыполнимо, поскольку невозможно отказать в существовании ‘объективному’ универсальному процессу образования из недр процессуальности статичных компонентов, которые формируются и самодеконструируются в качестве конкретных средств и способов *развития* смысла (в том числе — в качестве способов смыслового движения суждений, причем любых: и логических, и языковых, и музыкальных, и аксиологических, и поэтических).

постоянно сменяются языком. Если и стоит говорить о том, что интерпретация смысла, его передача и понимание всегда выстроены “предметно”, то “предметно” не в чувственном и референциальном, а в чисто синтаксическом (синтаксическом, ноэтическом) и чисто смысловом же (ноэматическом) отношении. Это — ноэматически “смысловая”, а не чувственная предметность. Наличие “предмета, о котором” — скрепляющее условие движения и развития смысла и коммуникации; даже если он не имеет прямого языкового семантического облачения, именно им держится единство высказывания; соответственно — в высказывании может не быть в том числе и семантически явленного синтаксического субъекта. Без «предметов, о которых» и их смен смысловая конструкция языкового выражения распадается на бессвязный неинформативный (коммуникативно не организованный, хаотичный) и смешанный поток семантических и несемантизуемых смысловых элементов. Лосев придавал, таким образом, категории синтаксического субъекта статус *хотя и преобладающей, но частной языковой формы выражения «предмета, о котором»*, не имеющей при этом прямого отношения к процессам референции. В разных типах речи значимость этой формы может существенно колебаться.

Вероятно, Лосев предполагал, что «третирующая» субъекта теоретическая лингвистическая мысль движется вслед за становящимся языком адекватно, но с запозданием, принимая одну из возможностей за навязываемую языком необходимость. С запозданием отразилось в теоретической лингвистике, с его точки зрения, то обстоятельство, что позиция обособленного и замкнутого в своей самотождественности «предмета, о котором» и исторически не имела, и всегда может не иметь синтаксического выражения в речи в виде субъекта (речь опирается в таких случаях на общий для говорящего и слушающего или непосредственно чувственный, или чувственный по происхождению, или общий ноэтический, аксиологический, модальный и т. д. опыт (на общность кругозора, ситуации, жанра, мыслительных жестов и т. д.).

Все это не стоило бы обговаривать подробно, если бы Лосев, с другой стороны, по всей видимости, не считал, что в том числе и исходная (до формирования позиции субъекта) опора языка на чувственный опыт повлияла в качестве рудиментного (запаздывающего) ассоциативного механизма на формирование устойчивой, пронизывающей лингвистическое и логическое мышление идеи об установке языка на адекватную корреляцию или прямо на отражение внешней действительности как об истинной цели языковых выражений. Детские помочи принимаются в таком случае за цель самой ходьбы. Каждый отрыв языка от действительности свидетельствует, по Лосеву, что в данном фрагменте язык выходит на чистое, без чувственных костылей, исполнение своих функций — модификацию, приведение в специфически языковое движение и коммуникативную интерпретацию смысла.

Чтобы речь оторвалась от чувственного опыта, в ее синтаксическом строении должен появляться специальный элемент, восполняющий эту “утрату”. Лосев предложил свои формулировки необходимых качеств этого элемента. Чтобы придать — без опоры на чувственный контекст речи — какому-либо выбранному компоненту смысла статус “предмета, о котором”, его нужно грамматически и синтаксически “взять” в форме “самотождественного” смысла, на котором — добавим с упреждением от себя — фокусируется внимание в данном фрагменте речи. В явном виде это осуществляется, по Лосеву, с помощью именительного падежа, который отнюдь не называет (не именуется, не референцирует) внешние вещи, а говорит совершенно о другом — о том, что данная смысловая предметность берется в этом конкретном случае в модусе ее тождества самой себе (ЯС, 336) и тем

самым в качестве «предмета, о котором». Именительный падеж сигнализирует слушающему, что выбранный смысловой компонент взят здесь не в становлении, а в условной фазе “ставшести” (формула именительного падежа, по Лосеву: “ $A = A$ ”). Это самоидентифицируемое смысловое A фиксирует тот выбираемый в каждом конкретном случае стержень, “цепляясь” за который или располагаясь вокруг которого, выстраиваются все другие синтаксические компоненты, рассыпавшиеся бы без этого сцепления (или без опоры на внешнюю или ноэтическую ситуацию) в аморфный бессвязный поток. Оторванный от чувственности смысл не может быть организован в связный поток без такого рода стержня — либо семантически зафиксированной, либо несемантизированной, но находящейся в зоне общеподразумеваемой для данной ноэтической ситуации самоидентифицируемой смысловой предметности.

Особо Лосев подчеркивал то обстоятельство, что выбранный говорящим для статичного опредмечивания смысл лишь *условно* формируется с помощью грамматики и синтаксиса как тождественная себе ставшая (остановленная) смысловая предметность. Такой условной языковой субстантивации (“остановке” и самоотождествлению) может быть подвергнута не только конституированная ноэма или часть ноэматического состава, но — «все, что угодно»: и несформированный (несконституированный) смысл (*непонятное*), и процессуальный компонент смысла (*вращение*), и качественный — (*белизна*), и количественный (*два*), и реляционный (*отношение*), и эмоциональный (*грусть; Ох!*) и т. д. Универсальный механизм, как ему и положено, ограничений не знает: даже если считать, что все в области смысла процессуально, при любом языковом выражении такого сугубо процессуально понимаемого смысла всегда соблюдается условие выбора из этого становящегося континуума какого-либо фрагмента в качестве «предмета, о котором» и его либо временного семантического опредмечивания, либо интенционального высвечивания в несемантизированном подразумеваемом ноэматическом пространстве фразы. В последнем случае «предмет, о котором» отходит в зону «непрямого смысла». Понятно, впрочем, что с принципом «непрямоты» Лосевым связывался весь состав этой идеи: ведь лосевское толкование смысловой самоидентифицируемости избранного синтаксического субъекта предполагает *разрыв* всякой прямой (референциальной и даже семантической) связи между ним и “действительностью” (“*Из сферы номинативного субъекта полностью исключена слепая и безотчетная чувственность*” — ЯС, 340; Ошибочно думать, что “*предмет сам по себе и предмет сообщаемый есть одно и то же*” — ЗСМ, 359).

В состав выводимых Лосевым следствий из этой опредмечивающей смысл «операции», чаще всего — временной, включалась и та идея, что без отрицавшегося неокантианством и подчеркиваемого феноменологией статичного момента в области чистого смысла, взятого безотносительно к любому “опыту”, невозможно обосновать в том числе искомую неокантианством процессуальность смысла и языка. Язык и по признававшему феноменологический принцип статичности Лосеву — процессуален, как и всякая форма выражения, но язык процессуален, по Лосеву, не в смысле адекватного отражения процессуальности самого мира, а в смысле специфической (ноэтической) процессуальности самих языковых и смысловых актов. Специфика собственно языковой процессуальности в том, по Лосеву, и состоит, что она зиждется на возможности образования островков языковой статичности: для того, чтобы стал возможен процессуальный предикат, должен иметься условно статичный (семантизированный или нет) смысловой субъект. Без исходной опоры на какой-либо самоидентифицируемый «смысл, о котором»

невозможно построение процессуальной синтаксической формы языка. Если же из языка элиминировать — как это предлагается аналитизмом — коммуникативный процесс и рассматривать язык только в качестве выражения априорно истинных логических схем, наполняемых или не наполняемых позитивным содержанием частных наук, то его специфические процессуально-статические синтаксические конструкции тем самым начинают пониматься как изоморфное копирование процессов действительности, причем языковые выражения при этом чаще всего не удостоиваются статуса истинной копии. Язык в этом статусе истинной копии, по Лосеву, напомним, и не нуждается: сфера естественного бытия языка — область смысла, взятого безотносительно к “внеположной действительности”.

§ 56. Принцип «непрямоты» и предикат, тендирующий к субъекту. Из вышесказанного уже ясно, что лосевский принцип «непрямоты» был нацелен на модификацию не только понятия языкового субъекта, но и категориально связанного с ним понятия предиката. Предикат в рамках принципа «непрямоты» тоже рассматривается не в качестве корреляции действительности, а в качестве интерпретативно-коммуникативного синтаксического средства. Естественно, что модификация предиката — понятия, обычно со- и противопоставлявшегося субъекту — осуществлялась Лосевым по другим, нежели в случае с субъектом, лекалам. Если с некоторыми версиями аналитизма, в которых предикат ставится в центр корреляции с миром, не прямое понимание предиката Лосевым входит в клинчевое противоречие, то по отношению к традиционным толкованиям предиката, которые оспаривались аналитизмом, лосевский принцип «непрямоты», целиком погружающий язык в сферу смысла и изолирующий его от внеположных референтов, не представляется столь уж радикальным. Даже в случае понимания субъекта предложения как прямого коррелята чувственной “вещи”, предикат часто толковался в лингвистической традиции как имеющий отношение к миру смыслов (субъективных утверждений об этой «вещи»), а не фактов: он считался тем, что “приписывается” говорящим этому коррелирующему с «вещью» мира субъекту, напр., общим понятием. Как нечто “приписываемое”, предикат получал в таких случаях статус “утверждения” (истинного или ложного), т. е. того, что имеет отдаленную, но несомненную связь не только с принципом корреляции, но и с понятием коммуникативности.

Однако и здесь лосевский подход не простой возврат к традиции, по сути он даже псевдотрадиционен. Коммуникативный компонент, содержащийся в традиционном лингвистическом толковании предиката как утверждения, принципиально не совпадает с лосевской «непрямой» коммуникативной идеей. Разница — в понимании самой сферы смыслов, к которой и там и там приписывается предикат. Проблема упирается в статус этой сферы смысла, и прежде всего — в статус *понятия*. Никакой сущностной функциональной дифференциации сфера понятий по отношению к синтаксическим позициям в суждении, с традиционной точки зрения, не имеет. Всегда, собственно говоря, предполагалось, что понятие как элемент смысловой сферы, приписываемый по определению в суждениях субъекту, может тем не менее стоять не только за предикатом, но и за субъектом. Субъект же языкового суждения мыслился при этом как то, что непосредственно коррелирует с миром. А это в свою очередь значит, что все понятия, в том числе и используемые как предикаты, толковались в такого рода традиционных лингвистических версиях как имеющие потенциальную возможность прямой корреляции с чувственным миром. “Сами по себе” и понятие, стоящее за субъектом, и понятие, стоящее за предикатом, способны, с этой точки зрения, на прямую корреляцию с миром.

Разница же между субъектом и предикатом состояла, согласно обычной точке зрения, в том, что если субъект понимался как нейтральное именование “вещи” или “понятия”, то есть как общепонятное и однозначное — *прямое* — имя того чувственного или ментального “предмета”, о котором будет вестись речь, т. е. как объективно референцирующее предмет имя, выбираемое говорящим без всякого субъективного произвола, то по отношению к предикату, являющемуся в прямом смысле и по определению личным утверждением говорящего, соответственно ставился вопрос, истинно или ложно именно данное понятие приписывается говорящим именно данному субъекту, соответствует ли это приписывание существующему “положению дел”, которое прямо отреференцировано субъектом. У Лосева же мир языковых смыслов и языковых синтаксических позиций принципиально разведен, как мы видели, с внеположной действительностью: любой элемент языкового смысла в любой синтаксической позиции — не только предиката, но и субъекта — считается не имеющим не только реальной, но и потенциальной способности, более того — *надобности* к прямой корреляции с миром.

В наиболее, как представляется, острое — и интересное для нас — противоречие по поводу категории предиката вступает лосевская идея с той версией аналитизма, которая развивает логику *n*-местных предикатов. В этой версии субъект, согласно исходному постулату о сугубой процессуальности априорных форм мышления, понимается как один из принципиально заменяемых аргументов и как таковой лишается, в отличие от традиционных подходов, всяких прав на прямую референцию “вещей” мира. Однако сама идея о возможности адекватного соответствия “избранных” языковых высказываний действительности в этой версии аналитики (в отличие от лосевской концепции) сохраняется, а значит эта логика должна была найти иные — не субъектные — нити корреляции с миром. И она нашла таковые — в предикате. Здесь в противовес традиционной лингвистике не субъект, а предикат мыслится как точка корреляции языка с существующим “положением дел”.

Такой ход мысли был закономерен для неокантиански ориентированной лингвистики вдвойне: он детерминировался и со стороны неокантианства, и со стороны традиционной лингвистики, связь с которой не могла, конечно, полностью нарушиться ни в одной самой радикально-новой лингвистической доктрине. С одной стороны, выдвижение на первые “референциальные” роли предиката соответствует исходному неокантианскому тезису о приоритете в смысловой сфере процессуальности. С другой стороны, описанный выше традиционный смысловой статус предикатов как общих (т. е. абстрагированных от чувственно воспринимаемой действительности) понятий подкреплял второй постулат аналитики — идею корреляции с миром прежде всего отрешенных от чувственности априорных логико-ментальных форм, только на основе адекватного использования которых может, с этой точки зрения, коррелировать с миром и язык (если вообще эта способность за ним признается). Поскольку, однако, статус общего понятия в неокантианстве пошатнулся (как имеющего “метафизическую” природу и связанного с категорией “имени”, понимаемого в таких случаях как непосредственно выражающего “вещь”), предикат стал толковаться не как цельный и самособранный в себе смысл, каковым всегда мыслилось понятие, а как ментальная процессуальность. Предикат выдвинулся в центр этого типа логики именно в качестве процессуальной схемы суждения и языкового предложения; субъекту же, которого — явного или подразумеваемого — избежать в языковых высказываниях при всем желании, по Лосеву, невозможно, была

придана периферийная синтаксическая позиция одного из самолично не значимых (с точки зрения своей статичной смысловой формы) и потому поддающихся замене аргументов предиката. Напр., из предикатов “*располагаться в*” или “*впадать в*” выводятся двухместные (требующие двух аргументов) процессуальные конструкции “*X располагается в Y*” и “*X впадает в Y*”. Как непосредственно коррелирующие с действительностью мыслятся в таком толковании сами предикаты “*располагаться в*”, “*впадать в*”, аргументы же (X и Y) из логического рассмотрения выводятся. Упрощенно говоря, предполагается, что существует некое объективное “положение дел”, когда некий X ‘расположен в’ некоем Y или ‘впадает в’ некий Y, и что соответствующее языковое высказывание, опирающееся на опытные данные той или иной частной науки, может адекватно и напрямую (т. е. без коммуникативного пласта) отражать в своих аргументах это существующее “положение дел” — напр., “*Вашингтон расположен в Америке*” или “*Волга впадает в Каспийское море*”. Если мыслится, что все языковое выражение адекватно отражает действительность, то отсюда и предикат понимается — в противовес традиции, усматривающей в нем момент ‘утверждения’ — как прямая корреляция с действительностью, естественно уже не рассматриваясь при таком толковании как форма утвердительно-коммуникативной обработки смысла.

Для Лосева это произведенное аналитикой изъятие коммуникативного импульса из традиционного понимания предиката выглядит как псевдоновация (псевдометафизирование). Термин “предикат”, действительно, сдвинулся здесь со своего традиционного места, но направился при этом не в какую-либо новую концептуальную позицию, а к тому самому “метафизическому” месту, которое занимал традиционно понятый субъект. Понимание субъекта как точки прямой корреляции с миром здесь отрицается, однако выдвигаемый на первый план предикат фактически стал расцениваться так, как ранее понимался субъект, т. е. в качестве языкового компонента, который непосредственно и прямо коррелирует с существующим “положением дел” в действительности. Аналогия, как кажется, отчетливая: у субъекта отрицается его бывшая корреляция с миром, но вместо субъекта таковая корреляция усматривается у предиката, причем интеллектуальные декорации этих положений тоже весьма схожи. Действительно: специфика имени-субъекта по оспариваемому традиционному определению состояла в том, что оно референцировало “предмет” напрямую, не только без участия других компонентов синтаксической фразы (без предиката), но и без какого бы то ни было промежуточного — сигнификативного — звена между именем-субъектом и предметом (в том числе без коммуникативного аспекта). Специфика же аналитического понимания предиката тоже состоит в том, что предикат мыслится как напрямую коррелирующий с миром — без опосредующего и обязательного участия других компонентов синтаксической фразы (без аргументов) и без промежуточного звена между аналитической фразой и “предметом”, т. е. без *эйдетического уровня феноменологии* (в том числе и без коммуникативного аспекта смысла). Между логосом и миром здесь нет эйдетики в том же структурно-функциональном смысле, в каком нет сигнификата между собственным именем и предметом в традиционном понимании. Лингвистика предикатов лишь подретушировала, по Лосеву, привычную картину, сместив акценты, но не изменив ее сколь бы то ни было принципиально. Настойчиво оспаривая, с одной стороны, традиционную лингвистику имени, выдвигавшую на первый план позицию субъекта, за бесперспективное “метафизическое” умножении сущностей, ничему в

реальности не соответствующих, лингвистика предикатов, с другой стороны, шаг в шаг воспроизвела внутреннюю логику оспариваемой лингвистики имени. Фигура змеи, проглатывающей свой хвост. Субъект (имя, понятие) в качестве ментального и коррелятивного центра аннулирован, но все соответствующие квалификации субъекта перенесены на предикат. «Метафизическая» идея прямого именованного предмета через субъект получила в идее корреляции с миром через предикат лишь формальные изменения, не затронувшие сущность именного (метафизического) принципа соответствия. Предикаты здесь в какой-то мере рассматриваются как имена — конечно, в относительном смысле.

Сама аналитика видит преимущество предлагаемого ею выдвижения на первый план предикатов в том, что, в отличие от статичного и одинарно стоящего понятия-субъекта, предикат потенциально процессуален и многосоставен: предполагая своей внутренней структурой определенное количество аргументов и их определенное размещение, предикат имплицитно обладает процессуальностью и отчетливой многосоставной (аналитической) структурой. Отсюда предполагается, что предикаты, с одной стороны, потенциально способны воплотить в себе схемы априорно истинностных, то есть априорно соответствующих действительности, и априорно процессуальных, форм мышления, с другой стороны, предикаты имплицитно указывают на новое — процессуальное — понимание уже и самой действительности. Это соответствует нацеленности аналитика не на отрицание нити корреляции смысла с миром, а на новое переосмысление действительности при сохранении идеи возможности прямого на нее выхода (на отказ от статичного понимания “вещей”, “предметов” и “сущностей”). Для Лосева возможный выигрыш (акцент на процессуальности) нейтрализуется в таких случаях, если не перевешивается, проигрышем: имевшийся в традиционном толковании категории языковых предикатов коммуникативный момент здесь оказался полностью заглушенным — не только по отношению к предикатам, но и по отношению к языку в целом.

Лосев полагал, что предикат так же, как и субъект, не имеет прямой корреляции с действительностью, что он — сугубо коммуникативная грамматическая форма, имеющая отношение к модификации и непрямому поступенчатому транспонированию смысла. Оспаривая, напомним, в принципе «непрямоты» идею корреляции субъекта с миром, Лосев тем самым оспаривал и идею корреляции с миром предиката (который категориально связан с субъектом), и в конечном итоге оспаривал сам постулат о корреляции языка с действительностью.

Сказанное не значит, конечно, что включающие в себя такого рода предикаты реальные предложения в принципе не могут соответствовать действительности: в определенных условиях могут, но любое соответствие всегда, по Лосеву, будет *опосредованно сознанием*, которое одно только и может, собственно, фиксировать момент «соответствия». Эта неотмысливаемость сознания как такового и его промежуточных операций как раз и игнорируются, по Лосеву, лингвистикой предикатов, защищающей идею прямой корреляции. Реальные предложения типа “*Дом расположен в лесу*” — не тождественный слепок с действительности, не изоморфная ей структура, а информативно организованная интерпретация смысла. Каждая такого типа фраза в случае ее реального произнесения в реальной речи всегда так или иначе коммуникативно заострена. Бахтин объяснял это «на пальцах»: наивно понимать дело так, что говорящий видит, что трава — зеленая, и заявляет: “*Трава зеленая*” (или “*Дом расположен в лесу*”, “*Иван зарядил ружье*” и т. п.). Во всех реальных фразах всегда есть коммуникативная обработка, всегда есть

тема-рематическое членение, причем любой компонент таких, казалось бы, уже законченно сделанных фраз, может быть и темой, и ремой высказывания. Ту же фразу “Дом расположен в лесу” можно с помощью разных интонационных огласовок преподнести в разных коммуникативных обработках: и с акцентом на субъекте, и с акцентом на обстоятельстве, и с акцентом на предикате, и с акцентом на каком-либо опущенном в семантическом составе фразы смысловом фрагменте.

Не значит сказанное и того, что фразы типа “Дом расположен в лесу” нельзя рассматривать внекоммуникативно, что на их чисто логический анализ Лосев накладывал абсолютный запрет. Это значит только то, что если фразы такого типа анализируются внекоммуникативно, то тем самым они уже переведены исследователем из реальных высказываний в полезный, но искусственный режим — в разряд *пропозиций*. В лосевской системе координат полезное понятие «пропозиция» теряет качество предикативности — пропозиция понимается им как абстрактно взятый и лишь потенциальный совокупный *субъект* без предиката, как субъект еще не осуществленного высказывания. Реальное высказывание может эту пропозицию-субъект коммуницировать по-разному (в старых терминах — приписать ей разные предикаты), не может же только одного — не коммуницировать (не предидировать) ее вовсе.

Зафиксируем еще раз новые нюансы в лосевской идее принципа «непрямоты»: денотатом или референтом речи, ее “предметом, о котором”, может быть только смысл в его самых разных, включая процессуальные и предикативные, состояниях и вариациях, но не сама по себе действительность, как бы ее ни понимать (поскольку же смыслом передается смысл же, эта передача всегда непрямая). Сфера бытования “смысловых предметностей” — не логический слой сознания, а та самая “третья” сфера, о неправомерном игнорировании которой, приведшем к кризису аналитизма, говорилось в самой аналитической лингвистике (Г. Кюнг). Можно и обострить тезис: поскольку всякий смысл, включая эйдетический, по природе связан у Лосева, как мы видели, с языком, *то предметом речи на естественном языке является у Лосева речь же*¹¹⁵ (в том числе — речь на другом, например, эйдетическом языке). В определенном смысле можно говорить, что, по Лосеву, всякое высказывание на естественном языке — это либо осложненный интерпретацией “перевод” с одного типа языка (или — что то же — типа смысла) на другой, либо совмещение двух типов языков (логосного и естественного, эйдетического и естественного, эйдетического и логосного и т. д.). Ничто из языкового выражения (ни субъект, ни предикат, ни другие синтаксические компоненты) не имеет, по Лосеву, самоличного прямого выхода (референции, корреляции) на внесмысловое пространство. На языке выражается только смысл; естественный язык в принципе не направлен на несмысловые предметы, но только — на “*смысловую предметность*”, причем всегда при этом модифицируемую. Модификации, челночные переводы и различные конфигурации делают конечный смысл высказывания всегда непрямым. «Прямым» смыслом, напомним, может быть, по Лосеву, только смысл эйдетического языка, на естественном языке смысл не может быть выраженным «прямо».

¹¹⁵ В такой формулировке лосевской идеи обнажается, возможно, неожиданная точка соприкосновения Лосева с Бахтиным, причем в самом принципиальном пункте философии языка (хотя в деталях толкования этого пункта имеются, конечно, различия, причем существенные).

§ 57. Лосевский принцип «непрямоты» в поле феноменологической лингвистики. В феноменологическом пространстве принцип непрямоты поднимает две проблемы: первую, связанную с отношениями между эйдетикой и естественным языком, и вторую, связанную с толкованием соотношения самих априорно данных эйдетических смыслов с трансцендентными сущностями. Заранее оговорим финал: в обоих случаях лосевское решение сохраняет ядро принципа непрямоты.

Что касается первой проблемы — соотношения между эйдетикой и естественным языком, то здесь непрямота мыслилась Лосевым как естественное следствие или развитие исходного феноменологического принципа выражения, противостоявшего неокантианскому принципу корреляции: естественный язык не изоморфно отражает эйдетику, не коррелирует с ней, а модифицировано в различных не прямых (неизоморфных) конфигурациях выражает ее. Там, где в исходе выражение, там, по Лосеву, речь должна вестись об интерпретации, модификации и коммуникативности, что в совокупности и значит — о «непрямоте». Понятно, что и конституируемые сознанием нозмы толковались Лосевым как не прямые выражения эйдетических смыслов, но от этой стороны дела, подробно рассматривавшейся в первой главе в связи с «лестницей модификаций», мы здесь отвлекаемся, сразу переходя к естественному языку.

Так же, как в случае с внешнеположенной чувственной действительностью, значения естественного языка, по Лосеву, не референцируют и не именуют ни эйдетику, ни нозматический состав, который сам уже есть модификация эйдетических смыслов, а — интерпретируют их, конфигуративно и коммуникативно обрабатывая. Ни один элемент языкового выражения не может быть принят за прямо референцирующий эйдетику или нозматику, и сами эйдетика и нозматика ни в каком смысле не могут, по Лосеву, расцениваться для естественного языка как сфера референтов, пусть и смысловых (интерналистских) — это различные, в том числе коммуникативные, модификации и трансформации смысла, а не референция. Между эйдетикой, нозматикой и — естественным языком Лосев, таким образом, устанавливает сущностную границу.

В постгуссерлевых версиях феноменологии, напротив, появилась, как уже отмечалось, тенденция сближать эйдетику и нозматику с семантикой естественного языка, понимать последнюю как прямое именование (корреляцию) двум первым. Если у Гуссерля естественный язык понимался как выражающий слой сознания, предполагающий пред-выражаемый смысловой пласт, то в этих версиях естественный язык фактически становится ипостасью самой эйдетики. В лосевском контексте это означает, что исходный феноменологический принцип выражения, первоначально характеризовавший в феноменологии отношения между эйдетикой и языком, сменяется здесь на нечто, аналогичное неокантианскому принципу корреляции: язык начинает пониматься как прямая референция эйдетики, а эйдетика — как сфера органичных для естественного языка референтов.

Конечно, оставаясь в поле феноменологического мышления, эти версии сохраняют отличия от аналитической корреляции. Прежде всего — в понимании природы референтов естественного языка: в аналитически ориентированной лингвистике в качестве таковых (или в качестве основных) принимается “действительность” или сфера логических смыслов, в феноменологически же ориентированной лингвистике в качестве референтов естественного языка понимается смысл, в том числе и смысл чувственного восприятия, и, возможно, смысл априорный. И все же “механизм” действия

коррелятивного принципа толкуется в этих постгуссерлевых версиях сходным с неокантианством образом, поскольку здесь в качестве глубинного постулата, в качестве доминирующей установки языкового феноменологического мышления предполагается, что язык прямо референцирует свой предмет — смысл, *поскольку язык и смысл часто понимаются как тождественное одно*. Разве не следует из последнего положения, что, если «сознание есть речь», то смыслы сознания непосредственно и прямо суть смыслы речи?

С точки зрения принципа непрямоты, постгуссерлева феноменология такого наполнения и аналитика превращаются из внешне взаимопротивоборствующих направлений в общего для Лосева *коалиционного оппонента*, хотя, конечно, и со своими нюансами в каждом случае. Так, в случае сближения в феноменологически ориентированной лингвистике эйдетики с естественным языком, языковая семантика понимается как непосредственное проявления трансцендентных сущностей, т. е. как прямой референцирующий выход к ним. В аналитической же лингвистике, напомним, тоже допускается, что высказывания на естественном языке, если они исполняют требования аналитики, способны адекватно и прямо референцировать “действительность” — постольку и так, поскольку и как ее адекватно референцируют сами априорные логические схемы, каковым обязан следовать язык. “Действительность” в аналитических направлениях функционально замещает при этом феноменологические трансцендентные сущности¹¹⁶.

§ 58. Лосевский принцип «непрямоты» в поле логики. Вернемся к обсуждению тех проблем, которые вызывает принцип непрямоты Лосева в поле аналитического типа мышления. Выше мы подробно говорили применительно к аналитической философии и лингвистике о той стороне этого принципа, которая связана с естественным языком, но имеется и другая, причем более принципиальная сторона, связанная с проблемой корреляции с миром уже не языковых выражений, а самой «чистой» логики. Лосев и в ней мыслил “непрямоту”, отсекая от логики то, что практически везде считается (в

¹¹⁶ Коалиция феноменологии с аналитикой на референциальном основании должна была по всей видимости расцениваться Лосевым не как искомый им самим органичный синтез этих философских направлений, а даже не как их очередной половинчатый компромисс. На первый взгляд, здесь имеется воля к синтезу: феноменологии вобрала в себя неокантианский коррелятивный импульс, а аналитика проверяет язык не непосредственно через действительность, а через смысл (через его логический слой). Однако это так лишь по факту, а не по интенции. В сближающих эйдетику и семантику естественного языка версиях феноменологии речь о компромиссе с аналитизмом не идет, последний продолжает расцениваться как абсолютно инородный тип мышления. И в значительной мере оно действительно остается таковым, поскольку главный пункт спора не только сохраняется, но и обостряется: рационально-аналитическим формам мышления, акцентированным аналитизмом, в нефеноменологических версиях (в отличие от Гуссерля и от Лосева) не придается сколь бы то ни было значительного статуса. В этом смысле вердикт раннего Лосева об отсутствии в феноменологии стимула к синтезу с аналитикой сохранял, во всей видимости, силу и для позднего Лосева. Компромисс на основе идеи возможности прямой референции в большей мере связан в этих версиях феноменологии не с компромиссной рецепцией аналитики и, напр., неокантианства, а с реставрацией глубинной установки живого языкового сознания и «живого» тела на референцию — установки, которая была по-своему использована, как мы видели, и аналитической лингвистикой.

той или иной вариации) ее сущностным свойством — коррелятивность с «предметным миром».

Если в применении к естественному языку идея «непрямых» выражений и непрямых референтов может в принципе восприниматься как солидно традиционная, то распространение принципа непрямоты, особенно в его коммуникативной обработке, на логическую сферу — идея в каком-то смысле небывалая. «С ходу» она воспринимается как очевидно ошибочная и — одновременно — как весьма «агрессивная», поскольку ее острое действительно направлено на разрушение некоторых базовых постулатов лингвистического и частично аналитического мышления.

Лосев стремился оспорить здесь аналитику с помощью принципов непрямоты референции и коммуникативности сразу по двум фронтам. Параллельно с отрицанием идеи о возможности непосредственного соприкосновения с действительностью естественного языка, даже если последний корректно исполняет все логические требования аналитики к построению истинностных суждений, Лосев без всяких смягчающих оговорок, напротив — с максимальным обострением проблемы, оспорил и вторую аналитическую версию принципа корреляции, согласно которой прямое, т. е. не опосредованное другими, напр., эйдетическими, слоями смысла, соответствие реальности имеется только у самих априорных аналитически-логических схем мышления, рассматриваемых безотносительно к естественному языку.

Речь, как понятно, идет в таких случаях в аналитике о корреляции с действительностью того, что в лосевской терминологии называется сферой логоса. Поскольку же логос расценивался Лосевым вместе с естественным языком как уровень сознания, зависимый от эйдетики, предложенное Лосевым радикально обновленное понимание эйдетики не могло не сказаться и на толковании логической сферы. Параллельно с обоснованием принципа непрямоты в естественном языке Лосев — следуя своей радикальной идее — должен был аналогично трансформировать и понимание фундаментальной для логики в целом проблемы соотношения априорных логических схем и действительности, или — в ином терминологическом ракурсе — проблемы истинности априорных процессуальных форм мышления. Проблема истинности, как известно, составляла вторую, наряду с проблемой референции, излюбленную тему аналитической логики и лингвистики последних десятилетий, и именно поэтому любое, даже самое непритязательное нововведение, не говоря уже о лосевском замахе на некие фундаментальные обновления, затрагивает — как легкое движение паука — всю сеть концептуального пространства логики и лингвистики.

Скажем сразу, что радикализм лосевской позиции проявился здесь в наиболее обостренно-сложной для восприятия форме. Не отказывая логике в умении адекватно схватывать некоторые аспекты реальности, Лосев тем не менее считал неправомерным, как и в случае с языком, говорить о том, что между априорными процессуально-аналитическими формами мышления (суждение, умозаключение) и действительностью имеется непосредственная корреляция. Заострим тему, чтобы четче зафиксировать разлом: практически Лосева надо понимать так, что он отрицает прямую корреляцию даже между действительностью и асемантизированными математическими формулами — т. е. теми самыми математическими формулами, на основе которых создавались, как известно, вполне конкретные технологические средства, реально на наших глазах преобразовавшие действительность и непосредственно и резко повлиявшие на всю картину чувственно воспринимаемого нами мира. Если

между ними и «действительностью» нет прямой связи, как возможно такое прямое воздействие первого на второе?

Тем не менее Лосев настаивает на том, что и этот как бы сверх-рафинированный вопрос из “высшей философской математики” зависит от решения той простой арифметической задачки о количестве уровней сознания, которую он усмотрел в основании противостояния феноменологии и неокантианства. Логика и действительность напрямую не соприкасаются, говорит Лосев, по той же простой причине: между логикой (а значит, и математическим мышлением) и действительностью пролегает третья — эйдетическая — сфера, игнорируемая аналитикой. Эйдетика настолько существенно “вмешивается” в отношения логики и действительности, что лишает эти отношения коррелятивной непосредственности и прямой связи. Прежде чем иметь основания для корректной постановки проблемы соотношения логики и/или математики с действительностью, необходимо, утверждает Лосев, решить вопрос о соотношении логики и эйдетики.

Эти отношения в их лосевском толковании имеют свои особенности. В аналитике логика понимается аналогично неокантианству, т. е. преимущественно в процессуальном аспекте, посредствующая же между нею и действительностью эйдетика содержит, согласно Лосеву (следовавшему, напомним, здесь за Гуссерлем), не только процессуальные, но и статичные составляющие, т. е. обладает синтетической дискретно-процессуальной природой. Лосев предполагает, по-видимому, примерно следующее: да, приоритетный статус в логосе и языке имеет процессуальность, но эта процессуальность фундирована и не процессуальностью действительности, и не процессуальностью сознания, и не процессуальностью вообще, а — *статичностью эйдетики*. Если внутри себя, в условной самоизоляции от эйдетики — а это значит и от действительности! — аналитика и может отвлечься от конститутивных свойств эйдетики и отказаться от статики, то как только ставится проблема соотношения логико-аналитических схем с действительностью, необходимо учитывать статичный аспект априорного смысла, наличествующий в посредствующей между логикой и действительностью эйдетике. Эта статичность должна, конечно, быть учтена не в ее метафизическом, а в ее описанном выше феноменологическом понимании.

Дело, по Лосеву, как можно было бы подумать, совсем не в том, что если на действительность непосредственно “набрасывать” сетку сугубо процессуальных априорно данных форм мышления, то мы получим верную, но усеченную картину, поскольку из поля зрения выпадет сквозь прорези этой «сетки» дискретная составляющая эйдетики. Дело, по мысли Лосева, не в усечении картины, а в том, что игнорирование статичного пласта эйдетики искажает всю картину — искажает сам принцип соотношения между логикой и действительностью. “Сугубо процессуальная аналитическая сетка” не только, по Лосеву, не охватит желаемый фрагмент действительности полностью (а Лосев также был не чужд желанию охватить смыслом действительность), но даже не сумеет прикоснуться к нему, поскольку между действительностью и аналитическими формами мышления всегда — при неучитывании дискретного аспекта эйдетики — будет сохраняться некий неустранимый “зазор”.

Какова природа этого “зазора”? Речь, как понятно из изложенного выше принципа непрямоты, не могла у Лосева идти о том, что в таком случае из наброшенной на действительность аналитической сетки вырвутся и не будут учтены некие статичные аспекты самой реальности, которым как бы и соответствуют дискретные моменты в эйдетике и которые потому-де должны

иметь прямые и тоже дискретные аналоги и в логике. Своеобразие лосевской позиции, напомним, в том, что априорная значимость статики фиксировалась им только в эйдетике, в эмпирической же, *а также в логической и языковой областях онтологический статус статики им, как и неокантианством, снижался, если не отрицался вовсе*. Все то, что эмпирически воспринимается в “действительности” как статичное, воспринимается таковым, по Лосеву не столько вследствие соответствующей природы самого воспринимаемого, но — главное — вследствие природы механизмов восприятия. Необходимость понятийной или именной остановки и изоляции самотождественного смысла в логике и языке как выражающих эйдетику слоев сознания свидетельствует, по Лосеву, не о том, что такому изолированному и самотождественному смыслу прямо коррелирует в действительности (или в мире высших сущностей — все равно) некий дискретный же объект, прямо соответствующий (изоморфный) этому взятому как самотождественный смыслу, но “только” о том, что именно данный элемент смысла логически полагается и/или грамматически берется в данном конкретном случае как самотождественная “смысловая предметность”. Эта “операция по самоотождествлению” или “опредмечиванию” имеет чисто смысловую природу и цель; она осуществляется не ради прямого изоморфного отражения действительности или сущности, каковая задача вообще не входит, по Лосеву, в функции не только языка, но *и логики*, а в целях возможности смыслового функционирования самого сознания, в частности — в целях формирования логических и языковых смысловых структур в сознании.

Действительно: как можно ставить вопрос о прямой корреляции дискретности языка и гипотетически предполагаемой дискретности действительности? Язык наполнен такими, напр., дискретными смысловыми элементами, как междометия или предлоги, которым очевидно не соответствует ничего дискретного в предполагаемом мире внеположных сознанию референтов. Нет такой корреляции и у таких семантически полновесных лексем, как “печально”, “тщеславие”, “искоренение”, как “бежать”, “оглядываться”, “стоять” и т. п. Все это имеет двоякую природу, исходящую и от «действительности», и от «сознания» (ноэтики). То же относится, если отвлечься от нерелексивно-механических привычек оперирования языком, и к «дому», и к «лошади», и к «ванне», и к «траве»: генезис семантической обособленности и самотождественности лексем имеет внутренне языковую и смысловую природу, имманентную сознанию; если изъять такую лексему из собственно семантического поля сознания и рассматривать ее как непосредственно коррелирующую в позиции синтаксического субъекта с внешним референтом, то мы тем самым навязем этому референту все семантические со- и противопоставления, которыми обладает эта лексема. Это не корреляция с референтом, не именование, а — его интерпретация, семантическое насилие над ним, каковое претендующий на прямое именование язык всегда и осуществляет.

Фактически не имеет реального смысла и постановка вопроса о корреляции гипотетически предполагаемой дискретности действительности с дискретностью логоса. С чем “дискретным” в действительности могут коррелировать логические категории — “понятие”, “суждение”, “пропозиция”, “закон исключения третьего” и т. д. То же относится и к “покою” с “движением”, и к “тождеству” с “различием” (к любимым лосевским диалектическим категориям). Тем более это относится к математическим обозначениям, напр. — к обычному знаку равенства. Чему дискретному в действительности этот с виду дискретный по форме выражения знак может соответствовать? Если эти “миры” — “мир” языковых и логических смыслов и

“мир” действительности — и соотносятся между собой, то как-то иначе: не по оси дискретности, и вообще не по своей структурной внутренней организации, специфической в каждом случае. Не соотносимы они и по процессуальной оси, взятой изнутри “мира” смыслов: предикативная пропозиция *X расположен в Y* осуществляет над “миром” действительности не меньшее, если не большее, семантическое насилие, чем именуемая лексическая семантика.

Отсутствие непосредственной (прямой) корреляции с действительностью характерно, по Лосеву, не только для статичных элементов логики и языка, но и для статичного среза самой *эйдетики* в ее взаимоотношениях и с другими уровнями сознания, и с чувственным миром, и с трансцендентной сущностью. Дискретность эйдетики не имеет, по Лосеву, прямого отношения к проблеме дискретности ни в *чувственном* мире, ни в *логическом* и *языковом* слоях смысла. Более того: эйдетическая дискретность не имеет у Лосева, как уже говорилось, коррелятивного отношения и к дискретности в мире *сверхчувственных сущностей*.

В каком же тогда смысле, если не в смысле поиска и обеспечения прямой изоморфной корреляции с чувственной действительностью или с миром сущностей, Лосев настаивает на том, что аналитическая логика должна учитывать дискретную составляющую эйдетики? Лосев настаивает на этом ровно в том смысле, в каком он интерпретировал природу эйдетической дискретности. Напомним: в лосевском толковании дискретность эйдетики имеет *языковую* и *смысловую* природу, причем не только выражающую, но и *коммуникативную*. Она определяется замкнутыми на себя единствами процессуальных коммуникативных актов на особом “эйдетическом” языке, стоящих за каждым цельно созерцаемым эйдетическим смыслом. Как коммуникативно организованные по своей природе и потому как не соотносимые коррелятивно с действительностью и сущностями понимались Лосевым не только семантические и грамматические формы естественного языка, но и вся смысловая сфера вообще. Не исключая и априорно созерцаемый эйдетический смысл, который, фигурально говоря, квантован не на такие дискретные элементы, которые были бы изоморфны элементам действительности или мира сущностей, а на сгустки *информации*. За каждым таким дискретным “информационным квантом” эйдетики стоит не дискретная “вещь” действительности и не дискретная сверхчувственная сущность, как часто интерпретируется лосевское понимание ситуации, а — цельный коммуникативный импульс сугубо смысловой природы.

§ 59. Эйдетика, логика и коммуникация. Для логики последствия коммуникативного толкования природы эйдетических единств в некотором смысле неожиданны: если учесть все вышесказанное, то надо понимать дело так, что Лосев фактически утверждает тем самым, что тот тип дискретности, который должна учитывать логика в развитии своих априорных схем, *коммуникативный*. Если логос зависим от эйдоса, то коммуникативный импульс, который определяет дискретность эйдетики, должен быть введен и в логику. Эта идея “коммуницировать самоё логику”, способная сразу же возродить у аналитически настроенного читателя все антиметафизические опасения по поводу гипертрофии роли языка и его негативного влияния на чистое мышление (ведь коммуникативность часто воспринимается в этой зоне как специфическое свойство языка — свойство периферийное и даже иногда “досадное” для чистого истинностного мышления), чаще всего укутана в лосевских текстах в кружева не всегда прозрачных терминологических одеяний. И все же в лосевских текстах имеются и прямые высказывания на эту тему. Напр.,: “логическое... есть только абстрактная, обобщенно смысловая

сторона коммуникации, самостоятельно не существующая (ЯС, 355). Хотя Лосев тут же, снижая эпатажность этой формулы, добавляет: “*но тем не менее не сводимая на язык*” (там же), однако это добавление, как бы опять изымающее коммуникативность из логической сферы, лишь на первый взгляд противоречит исходному тезису. Здесь Лосев намеренно смещает термины внутри одной фразы, не эксплицируя этого смещения: если во второй части формулы, гласящей о несводимости логики на язык, речь ведется о естественном языке — на который логика как раз и не сводима (как и естественный язык не сводим на логику), что должно успокоить возродившиеся было антиметафизические опасения по поводу затемнения логики языком, то в первой части формулы, говорящей о логическом как об одной из сторон коммуникативности, подразумевается не естественный, а эйдетический язык — идея наличия которого и составляла предмет радикальной лосевской новации. В развитие этой новации гуссерлианский феноменологический тезис о том, что логос зависим от *эйдетики*, трансформируется в собственно лосевский тезис о том, что *логика зависима от эйдетического языка*, который, как и все языки, в том числе коммуникативен.

§ 60. Априорная коммуникативность в логике? Изюминка, таким образом, состоит здесь в том, что коммуникативность эйдетического языка особого, по Лосеву, рода: она — априорна. И именно эта, идущая от эйдетического языка и потому *априорная коммуникативность* и предполагается Лосевым к внесению в логику, т. е. в логику вводится отнюдь не та интерпретативность и коммуникативность, которая связана с чувственным опытом и речью на естественном языке и которая и самим Лосевым тоже расценивались как сфера, не свободная от произвола и капризов субъективности. Вносимая Лосевым в логику эйдетическая коммуникативность мыслилась им как столь же свободная от данных опыта и столь же предзаданная, как и те аналитические процессуальные формы мышления, в которые её предлагается ввести (если Э. Левинас говорил при схожем коммуникативном подтексте, что логика — это этика мышления, то Лосев видел в логике априорную эйдетическую коммуникативность).

Иного вывода из радикальной лосевской новации быть не могло, и Лосев сделал этот вывод. Действительно: если сами эйдосы понимаются как коммуникативные акты, а чистый смысл — как субстанция воплощения этих коммуникативных актов, то необходимо вводить коммуникативный момент внутрь самого понятия чистого смысла. Если же сам чистый смысл становится носителем коммуникативности, то тем более коммуникативный компонент должен был усматриваться Лосевым в основе всех выражающих этот смысл уровней сознания — не только в основе естественного языка, о чем мы уже говорили, но и в основе логоса. А значит: априорные логические схемы, чтобы получить доступ к действительности или, что то же, чтобы хотя бы получить право на одну только постановку вопроса об их истинности, должны быть проведены через коммуницирующий их пласт эйдетического смысла. Логика, согласно Лосеву, по самому своему генезису не коррелятивна, как это мыслится в аналитически ориентированной лингвистике, и не просто выразительна, как это мыслилось в традиционной феноменологии, а — коммуникативна.

§ 61. Непрямая природа коммуникативного импульса. Именно в логике отчетливо просматривается один из главных тезисов, фундируемых инновационным лосевским концептом эйдетического языка — тезис о всегда непрямой природе коммуникативного импульса.

Лосев пришел к радикальной идее коммуницировать логику еще в “Философии имени”, где говорилось, напр., что *логические и другие лежащие в основе науки моменты* следует *подчинить* коммуникативности (ФИ, 19), и никогда впоследствии от нее не отказывался. Поздний Лосев подробно обосновывал сущностное единство смысловразличения (логоса) и коммуникации, давая синтетическое определение “языковости вообще” как *смыслоразличительной коммуникации*. В переводе с языка поздних лосевских работ это и значит, что логика, в подведомстве которой находится сфера смысловразличения, должна быть понята как изнутри и по самой своей природе коммуницированная (значит это, конечно, и то, что коммуникация в свою очередь имеет внутри себя некие логосные моменты, не обязательно, кстати, совпадающие с аналитикой).

С другой стороны, сказанное не предполагает, что логическое смысловразличение и коммуникация не могут, по Лосеву, рассматриваться во взаимной изоляции. Раздельными исследовательскими областями они не только могут, но должны быть, однако — как и все не просто противоречивое, но истинно антиномичное и тем в пределе единое — лишь условно. Если разделение между смысловразличением и коммуникацией абсолютизировать, то оно может стать истоком ложных обобщений, что и происходит, по Лосеву, в случае сначала полного изъятия из логики коммуникативного момента — это в рабочих целях не только допустимо, но и необходимо, — а затем непосредственного наложения структур такой некоммунитивно рассмотренной логики на процессы реальности — что, по Лосеву, уже недопустимо, ибо, “пропуская” априорную коммуникативность любого смысла, такая стратегия приводит к ложным обобщениям. Логика может рассматривать свой предмет — логические аспекты смысла — в отвлечении от коммуникативной природы смысла как такового лишь в качестве условных схем, т. е. вне их реального содержательного и опытного использования, в качестве условно *объективированного* предмета исследования, почти в качестве “вещи”. Каждое же реальное использование этих абстрактно объективированных логических схем предполагает их конкретное воплощение в выразительных слоях смысла (их активацию в сознании и сознанием), будь то естественный язык или математические формулы. *Воплощенный же в сознании и реально выраженный смысл всегда включает в себя коммуникативный импульс*. Написанная математическая формула — это не копия действительности, хотя привыкшему к стяжениям и экономии мыслительных процессов и потому не замечающему их сознанию и может казаться, что именно вследствие прямой корреляции этой формулы с действительностью последняя и поддается соответствующим формуле практическим преобразованиям. Написанная математическая формула — не копия действительности, а особым образом сконцентрированная, скомпонованная и прагматически заостренная информация о ней. Действительность поддается практическому преобразованию не прямою силою семантических компонентов самих формул, а чем-то, стоящим “за” ними — тем, что воспринимается сознанием в этих формулах как семантически чаще всего неэксплицированный (непрямой) коммуникативный импульс, порождающий соответствующий прагматический посыл в практической деятельности, направленной на действительность. Коммуникативный импульс и логики, и большей части языковых высказываний (имеется в виду, напомним, естественный язык) расценивался Лосевым как всегда *непрямой смысл*.

§ 62. Операциональный прием объективации (овеществления) смысла. Информативная природа рассматриваемых в логике мыслительных процессов в

общем-то очевидна: вряд ли будет подвергаться оспариванию такая, напр., формулировка этой темы, что любая логическая и математическая формула не копирует действительность, а нечто говорит о ней. И тем не менее отвлечение логики от информативной природы рассматриваемых в ней мыслительных процессов чаще всего инерционно оценивается умом не только как возможное в рабочих целях, но и как необходимое, как адекватное внутренней природе самой логики.

С другой стороны, вряд ли будет оспариваться, что такое отвлечение достигается в результате применения некоего условного операционального приема. Каждый же операциональный прием как-то меняет, напр., усекает или прямо выхолащивает, природу своего “объекта”. Действительно, если отрефлексировать процедуру рассмотрения логикой своего “объекта” как лишенного коммуникативных свойств, то можно, кажется, говорить, что операциональное условие самой возможности такого отвлеченно-абстрактного рассмотрения состоит в том, что логические категории и схемы берутся в таких случаях не как *смыслы*, каковыми они являются по своей природе в сознании, а как *факты* — т. е. как некие схемы сознания, *объективируемые* для этого вовне сознания, вследствие чего их и можно рассматривать в результате этой технической объективации как пребывающие не внутри сознания, а вовне. Объективированная формула рассматривается логиком примерно так же, как позитивист рассматривает эмпирические “факты”. Как и все “фактическое”, логические категории и схемы расцениваются нами в этом случае как поддающиеся исследованию и анализу. Имманентный сознанию смысловой и потому по генезису коммуникативный аспект логических формул при этом законно редуцируется: мы не видим в объективированной логической формуле некоего заложенного в ней коммуникативного импульса потому, что его в ней “уже” нет: нет — потому, что в таких случаях формула берется вне сознания, только для которого существует такая «вещь», как коммуникативный импульс.

Объективирующий подход к априорным логическим закономерностям — не ортодоксально феноменологического образца; он более органичен для аналитического неопозитивизма, в своих основоположениях схожем здесь с неокантианством. Феноменологическое созерцание в его гуссерлевом понимании не может объективировать свой предмет вовне себя без того, чтобы перестать быть феноменологическим, феноменологический «предмет» всегда “остаётся” внутри сознания — в противном случае это, по Гуссерлю, уже не феноменологическое созерцание. С точки зрения феноменологического созерцания, действующий описанным выше способом логик имеет дело с “зафактованными” мыслительными схемами, вынесенными вовне сознания. Такой предмет исследования законен и интересен, но феноменологу с ним делать нечего. Аналитик же умеет результативно оперировать с ним.

Вместе с тем переведенные в пространство “вовне сознания” логические схемы могут начать сближаться с действительностью, поскольку “бытование вовне сознания” является конститутивным признаком последней. В случае такого сближения логических схем и действительности в качестве однопорядкового и одноприродного бытия, между ними начинает искаяться — и находится — прямая коррелятивная связь, минующая всякое сознание. Знак равенства в математической формуле или разлагаемая в многоместную схему семантика предиката воспринимаются здесь в качестве почти таких же эмпирических “фактов”, как: “комната” и “стол”, как “факт расположенности” стола в комнате; как: “стол” и “подоконник”, высота которых эмпирически дана в некоем “факте их равенности”. Неотмысливаемая смысловая природа этих

новообретенных объективированных “фактов” странным образом никак их сближению с действительностью аналитике не мешает, хотя, если развить содержащуюся здесь предпосылку, это сближение предполагает, что смысловой компонент вводится тем самым во все “факты” “объективной действительности” (т. е. в сам “стол”, “подоконник” и т. д.). А это — похоже на платонизм как раз в той его интерпретации, в которой он резко критиковался антиметафизически настроенными аналитическими концепциями.

Этот прием сближения объективированного и вынесенного вовне сознания смысла с действительностью, таким образом, не нов, напротив — традиционен; возможно, как раз поэтому он и не отторгается “сразу же”. Но дело здесь совсем не в солидности платонической традиции, на которую любому направлению как бы позволено научным сообществом опираться без всяких дополнительных объяснений — как раз платонизм в этих концепциях и опровергался; дело, по Лосеву, в привычках и инерции позитивистского мышления. Отношение к смыслам как к эмпирическим фактам является в позитивистски настроенном гуманитарном мышлении одним из основных методов, продолжающих сохранять свою силу. Аналогично, напр., мыслит развивающаяся в этой философской традиции лингвистика, объект исследования которой, с одной стороны, всегда включает в себя смысловую составляющую (отказ от которой был бы равнозначен отказу от языка как своего предмета), но которая, с другой стороны, тем не менее эксплицитно и целенаправленно самоориентирована на описание языка как совокупности или системы эмпирически наблюдаемых “фактов” (фонетических, морфологических, лексических, семантических, синтаксических и т. д.). Лингвистика этого типа при всех декларациях о необходимости примирения не может вступить в органичный союз с феноменологией. Логик при установке на факты, даже если он стремится к компромиссу с феноменологией, тоже не может примириться с феноменологом, поскольку в таком случае логик занимает позицию вне смысла исследуемых им аналитических мыслительных схем. Объективируя их, он, как и лингвист, отвлекается от информативного для него наполнения анализируемых мыслительных форм и абстрагируется от их непрямой смысловой коммуникативности.

§ 63. Коммуникативный постулат Лосева и идея предмета речи как свернутой точки говорения. Лосевская позиция предполагает, что при рассмотрении любого и каждого “факта” мы можем перевести «познавательный курсор» на его смысловую явленность в сознании — эта операция признавалась и использовалась многими интеллектуальными познавательными методиками. Но тот вывод, к которому пришел Лосев при использовании этой операции, возможно — чуть скорректировав ее, оказался, как мы видели, действительно радикальным: Лосев утверждает, что *смысловая явленность любого факта в сознании*, если подходить к ней по лекалам феноменологического созерцания, всегда будет имманентно содержать в себе неотмысливаемую без того, чтобы предмет не рассыпался в руках, *коммуникативную составляющую*. Неотмысливаемая коммуникативность имеется, по Лосеву, у всех без исключения “интенциональных объектов” феноменологического созерцания, всегда имеющих смысловую составляющую. “Без исключения” — значит: не только включая самоё эйдетику (о чем уже говорилось), но включая и любой другой интенциональный объект. Вопрос о том, действительно ли мыслилось Лосевым такое расширение идеи любого предмета речи как свернутой точки говорения, а значит — как коммуникативно активного, остается до некоторой степени спорным, однако

конкретные анализы естественного языка, проводившиеся поздним Лосевым, дают основания для такого предположения.

В том числе и с целью подведения к последнему предположению выше проводились аналогии с лингвистикой. Лосевское понимание сферы аналитических логических исследований как долженствующей быть пронизанной априорной неотмысливаемой коммуникативностью прояснится, если на место ранее подразумеваемого источника этой пронизывающей логики априорной коммуникативности — коммуникативного акта на некоем “эйдетическом” языке, что звучит экзотически и для логика и для лингвиста, — условно поставить коммуникативные акты на языке естественном. Тогда аналогом лосевского понимания аналитики, действующей в некоммуницированном смысловом пространстве, будет то, что в русской филологии называлось формализмом, а затем структурализмом. Эта филологическая методика, при всем ее декларируемом учете “коммуникативной функции” языка (Р. Якобсон), в действительности отсекает, по Лосеву, реально коммуникативные слои речевого акта. Коммуникативность как категория здесь вводится, но фактически понимается при этом как зеркально дублирующее понимание слушающим «прямого» замысла говорящего. Такое дублирующее понимание дезавуирует предшествующее введение категории коммуникативности, делая это введение фиктивным, поскольку коммуникативный импульс всегда в естественном языке вовлечен в сферу непрямого смысла. Если же предполагается, что слушающий зеркально отражает замысел говорящего, и при этом сам коммуникативный замысел понимается исследователем как то, *что формально-семантически и прямо-эксплицитно выражено в высказывании*, то исчезает гуссерлианский по генезису концепт подразумеваемости (именя в виду) и вариативности смысла, в том числе всякое различие между локуцией и иллокуцией, т. е. исчезает само поле, в котором можно было бы разместить концепт всегда непрямого коммуникативности. Структурализм, во всяком случае — отечественный, основывался, с лосевской точки зрения, на специально оговоренном понимании коммуникативности как зеркально-дублирующего замысел понимания, и потому он считал себя методологически вправе “останавливать” это тождественное и для говорящего и для слушающего единое высказывание, объективировать его вовне сознания и фиксировать остаток в виде “текста”, т. е. переводить свой объект в некий внешний “факт”, в котором, как предполагалось, и содержится искомое общее для всех участников коммуникативного акта «прямое» и «готовое» содержание (так же толковал структурализм Бахтин — см. Собр. соч. Т. 6). Эстетический акт, напр., фиксируется структурализмом в виде литературного текста, то есть эстетическая коммуникация редуцируется до объективированного факта-текста, а затем исследуются формальное строение и “материальный” состав этого “факта”. И в эстетике, и в языкознании такой подход дает полезные результаты, но он не дает представления ни об эстетическом акте в его целом, в том числе — об имманентно содержащейся в нем катартической (а это и значит — коммуникативной) энергии, ни о языковом акте общения, ни о самом концепте коммуникативности как таковом, ни о всегда непрямом, модифицируемом смысле. Синтаксисты, напр., могут вполне обоснованно и в определенных рабочих целях “зафактировать” любое предложение и проанализировать его формальное строение, но этот анализ будет полностью абстрагирован от коммуникативного непрямого заряда, органично присущего каждому реальному предложению. То, что действительно находится в руках логика-аналитика или синтаксиста в случае применения такого приема — это

не реальное предложение из реального языкового акта, а лишенная коммуникативных свойств и потому непрямого смысла *пропозиция*. Концепты коммуникативности и непрямого смысла проскальзывают сквозь ячейки такой методологической сети, не улавливаются ею.

§ 64. Коммуникативность и пропозиция. Пропозиция у Лосева — это абстрактно взятая синтаксическая композиция смысловых элементов, рассматриваемая без коммуникативной составляющей (какая бы установка при этом ни декларировалась). Известна противоположная версия, согласно которой поскольку понимание есть зеркальное дублирование замысла, то выявляя смысл пропозиции, мы тем самым выявляем и ее коммуникативный заряд. В таком случае коммуникативный импульс приравнивается к формально-семантической структуре предполагаемого высказывания и тем фактически лишается всякой самостоятельности.

Предполагаемая в лосевской версии независимость коммуникативного импульса от формально-семантической структуры доказывается, как кажется, весьма просто: при любом реальном воплощении такой абстрактной пропозиции, будь то в логическом мышлении или в языке, т. е. при ее обратном перемещении из сферы объективированных “фактов” внутрь сознания и рассмотрении в составе реального коммуникативного акта, она наполняется дополнительным смысловым слоем — коммуникативными импульсами, причем самого разного рода. Если взять традиционный пример лингвистической пропозиции — *Иван зарядил ружье*, то коммуникативный заряд этой единой в формально-семантическом отношении пропозиции в случае ее воплощения в реальной речи может быть самым разным. В каких-то случаях, но не всегда и не обязательно, он может совпасть с формальной предикативной частью предложения (такие совпадения и служили причиной того, что предикат часто рассматривался как утверждение, т. е. как нечто коммуникативное), но коммуникативная информация может, напротив, содержаться в субъекте или в дополнении. Высказывание, состоящее из этой пропозиции, может быть вопросом или приказом, может вообще быть лишь частным компонентом какого-то извне объемлющего его коммуникативного смысла (если данное предложение, напр., условно или искусственно изолируется из целого высказывания, то тогда коммуникативность как бы разольется по всей структуре анализируемого предложения) и т. д.

Лосев предполагал, что все аналитические суждения, силлогизмы, умозаключения и их части, т. е. то, что составляет базу логики, надо понимать в качестве таких же редуцированных от коммуникативности и возможной непрямоты смысла пропозиций. В случае их реального воплощения они, с лосевской точки зрения, ничем не отличаются от тех “бытовых” языковых выражений, вроде нашего *зарядившего ружье Ивана*, которые обычно на пушечный выстрел не подпускаются к логике. *Все люди смертны*, напр., можно коммуникативно подать — так же как и *Иван зарядил ружье* — и с коммуникативным акцентом на *люди*, и с акцентом на *все*, и с акцентом на *смертность*, эту пропозицию можно подать и как констатацию, и как вопрос, и как сентенцию, и как сомнение, и как радостное утверждение и т. д. и т. п.

Естественно, концепт пропозиции (активный, кстати, у Гуссерля) широко используется и в аналитической логике, и в следующей за ней лингвистике — он “удобен”: он санкционирует изучение смысла изолированно от коммуникативности и не прямых смыслов. Цель ясна и понятна: она состоит в том, что изоляция семантических формул от коммуникативности и помещение их в разряд логических пропозиций может пониматься как изоляция смысла от субъективности и что поэтому аналитически закономерное и последовательное

развертывание силлогизма из пропозиции будет отражать “объективное” (всеобщее) развитие смысла. Но вместе с тем, именно в связи с этим формальным согласием Лосева с аналитикой по поводу сути пропозиции, этот концепт иллюстрирует и радикальность лосевской новации, поскольку наш спорный вопрос получает выразительно обостренную формулировку: каков статус полученного таким путем смыслового дискурса? Можно ли считать, что отвлеченные от коммуникативности пропозиции и их аналитическое развертывание сами по себе являются истинностным отражением некоего “положения дел” в действительности? Или пропозиция не может соотноситься с действительностью напрямую, минуя коммуникативный слой смысла? Аналитика в пределе придерживаются первого варианта ответа, Лосев — второго.

Собственно говоря, относительно речи на естественном языке правота лосевского ответа очевидна: всякий говорящий может попросту лгать. Ведь не только иллюзия, но и выстраивание пропозиции — полностью в его власти: реальный *Иван* мог и *не заряжать ружья*. Действительную же остроту вопрос об истинностной силе пропозиций получает при его переводе в логическую сферу, включая возникающую здесь проблему истинности языковых воплощений аналитических суждений.

С лосевской точки зрения, категория пропозиции получила широкое распространение в аналитически ориентированных логике и лингвистике в соответствии с исходной установкой на критику априорно данной смысловой статичности (понятий и имен) и с выдвиганием на первый план процессуальности. Однако пропозиция в ее неокантиански ориентированном (т. е. схожем с «суждением») лингвистическом исполнении так и не сумела оторваться от категории понятия (или имени) и концептуально противопоставить себя ей. Никаких существенных продвижек в понимании проблемы истинности понятие пропозиции, по Лосеву, пока не дало. Лосевское рассуждение, ведущее к этому выводу, примерно таково: если то, что рассматривается в аналитике как априорные логические схемы мышления, принять за отвлеченные от коммуникативности пропозиции, то в таком случае вопрос о корреляции логических схем действительности будет зависеть от понимания истинностного статуса того “исходного смыслового нечто”, аналитическим развертыванием которого эти схемы являются. Сама по себе процедура аналитического развертывания безусловно содержит в себе истинность, но истинность не относительно внешней действительности, а относительно того исходного смысла, который аналитически развертывается. Понятие “люди” истинно содержит в себе “смертность”, но каков статус самого понятия “люди” относительно действительности? Точно так же: пропозиция “*X расположен в Y*” адекватно отражает структуру предиката “*располагаться*”, но каков статус самого этого предиката относительно действительности? Каков вообще статус подвергаемого аналитическому развертыванию смысла относительно “действительности”? Или шире: каков статус логических операций в семантике относительно “действительности”?

Если принимается точка зрения, что априорные логические схемы в виде пропозиций адекватно коррелирует с действительностью, то тем самым предполагается, что с действительностью непосредственно коррелирует и логическая семантика. Это значит, что статус прямых коррелятов придается значениям. А такой тезис, вопреки системе исходно выставляемых постулатов, в которой отвергается идея универсальности понятий, можно понять как процессуальную модификацию того самого классического, критикуемого аналитикой за метафизичность, “статического” тезиса, согласно которому

статусом непосредственной корреляции с сущностью обладают понятия (имена). Процессуальная модификация, которой подверглась эта исходно статическая идея, никак не затрагивает ядра самой идеи корреляции: речь и в таком случае продолжает вестись о том, что нечто семантическое прямо коррелирует с миром. Все опять возвращается на круги своя.

В аналитике, ощущавшей, по-видимому, свое не предполагавшееся возвращение к отвергаемым принципам, разрабатывалась направленная на предотвращение этого возврата идея, согласно которой проблему, вызываемую неясностью отношений между логической семантикой и действительностью, следует обойти, полностью отказавшись от семантики. Предлагается, напр., считать, что если семантику из логики изъять, т. е. если абстрагировать смысл, напр., до голого прокловского “числа”, то тем самым откроется выход на не требующие естественного языка — и потому семантики — математические формулы, относительно которых можно говорить, что они, будучи лишены “недостатков” языка (его субъект-предикатной структуры, коммуникативности, непрямоты, неясности статуса семантического пласта сознания), прямо коррелируют с действительностью. Идея кажется законной, но Лосев отвергает и это положение, считая его неисполнимым. С его точки зрения, снять семантику полностью невозможно. Не только логическое, но и математическое знание полной формализации, по Лосеву, не поддается, так как и в нем всегда остается некий семантический слой или, если угодно, семантико-смысловый зазор между мышлением и действительностью. Даже натуральный числовой ряд не свободен от семантики полностью. Мы можем выражать его математическими значками, но от этого семантическая составляющая самого принципа различения чисел не исчезнет.

Логическое мышление, согласно Лосеву, не может не оперировать с семантикой в той или иной степени ее насыщенности или редукции. А так как этот неустранимый пласт значения генетически связан со смыслом, который по его утверждаемой Лосевым природе всегда есть нечто коммуникативное, это и значит, что коммуникативность необходимым образом входит и в пропозиции. Отсюда и лосевский вывод о том, что пропозиции не могут рассматриваться как непосредственно коррелирующие с действительностью. Истинность формально-семантических структур зависит от статуса порождающих их — всегда коммуникативных и содержащих семантически непрямые компоненты — смысловых полей сознания.

§ 65. Постулат о коммуникативно-неизоморфной природе смысла. Объединенно-концентрированную совокупность этих лосевских идей можно назвать постулатом Лосева о *коммуникативной* и потому *неизоморфной природе смысла*. Любой смысл, включая априорный, — коммуникативен, любая коммуникация, включая эйдетическую, — смысловая (любое высказывание “говорит” о смысле, а не о “действительности” или “сущности”). Коммуникативны и все производные от смысла, включая логические значения, аксиологическую и прагматическую сферы сознания (в том числе коммуникативна по своей природе и истина).

Этот постулат, безусловно, потенциально экспансивен, он содержит в себе энергию к экстенсивному распространению своего действия на все поле сознания, но Лосева это никак не останавливало. Так, при переводе этого постулата на более стандартную философскую терминологию, он означает в лосевских текстах, что *всякое явление сущности есть смысл*, и потому лосевское решение дискутируемого философией соотношения сущности и явления — то, что *всякое явление есть коммуникативно организованная информация о сущности*. Коммуникативно же организованный смысл

(явление) в принципе не может быть изоморфен несмысловой (сущностной) сфере. Иное понимание было бы, по Лосеву, тем банальным пантеизмом, который оспаривался в том числе и аналитикой. Сознание не отражает изоморфно сущность и не познает ее в коррелятивно-адекватных формах, а общается с ней («*Тайна слова заключается именно в общении с предметом...*» — ФИ, 38). Постулат о коммуникативно-неизоморфной природе эйдетического смысла и смысла вообще интенсифицируется Лосевым и переформулировывается в постулат о *коммуникативной природе любого феномена*.

Коммуникативный постулат — константа лосевской мысли. Философ сущности и статичного имени, как его часто квалифицируют в литературе, в большей мере был философом коммуникации. Коммуникативный принцип пронизывает все работы Лосева, от самых ранних до последних, облекаясь при этом в различные терминологические одежды. Если ранний Лосев несколько метафорически (или — на аналитический слух — “метафизически”) говорит о слове как об “общении с предметом”, то у позднего Лосева этот принцип, напротив, выражен в нарочито нейтральной и сухо терминологизированной форме. В частности, в качестве базовых универсалий смысла, отражающих его коммуникативную природу, Лосев использовал получившие в то время широкое распространение частные научные понятия *информация* и *программа*.

В толковании категории *информация* в качестве универсалии смысла явственно слышится лосевская историческая ирония. Термин информация в поздних текстах — не что иное, как выхоленная модификация того самого понятия чистого смысла, приоритет которого был фундаментальной общей установкой философии раннего Лосева. Поздний Лосев, сменив (под влиянием изменившейся исторической и научной ситуации) феноменологическую категорию *смысла*, часто воспринимавшуюся в то время как расплывчато-вычурная, считавшимся тогда строгим понятием *информация*, сумел тем не менее вместить в него почти весь объем имевшегося им в виду концепта. В самом деле: в понятии “информация” оказались потенциально объединены оба подчеркиваемых ранним Лосевым момента — и смысловая природа (в привычном употреблении данного термина этот компонент несколько заглушен) и коммуникативный, часто не прямой заряд, предполагаемый радикальной новацией эйдетики (в привычном к тому времени словоупотреблении этот компонент имплицитно предполагался, но эксплицитно не развертывался). Что касается понятия *программа*, выдвинутого поздним Лосевым в качестве второй универсалии, то оно применялось в контекстах, которые имели отношение к тому, что в ранних текстах описывалось как проблема соотношения эйдетики и логоса, т. е. эйдосов и логико-аналитических схем мышления. Это понятие так же было выбрано Лосевым, скорее всего, вследствие потенциально содержащегося в нем, но не всегда замечаемого и во всяком случае не эксплицируемого коммуникативного компонента. Во всяком случае можно увидеть некоторую аналогию между коммуникативным использованием этого термина Лосевым и тем понятием программы, которое установилось, по-видимому, позже в компьютерной сфере. В самом деле: программа понимается здесь как некая заданная система операционных действий, включающаяся под воздействием приходящих извне строго определенных импульсов. Это значит, что при всей своей формализованности компьютерные программы содержат в себе прагматический, а следовательно и интересовавший Лосева коммуникативный алгоритм. Они “включаются” и “действуют” в соответствии с извне идущими командами, на которые предусмотрены определенные системные реакции, т. е.

“действуют” в виде своего рода запрограммированных коммуникативных актов с пользователем. Хотя программы составлены исключительно из формализованных и математизированных схем и алгоритмов, они тем не менее одновременно обладают при этом целенаправленной коммуникативной организацией. Если в соответствующей литературе это обстоятельство оценивается по большей мере как эпифеномен, то с лосевской точки зрения коммуникативный алгоритм не есть нечто, привнесенное в логические формальные модели извне, т. е. нечто, добавленное к ним в связи со специфическими потребностями, возникающими в процессе «общения» человека с компьютером, но — имманентная природа этих моделей, самоэксплицитировавшаяся в результате бурного развития казалось бы чисто аналитических и полностью абстрагированных от коммуникативности математических моделей логики и языка¹¹⁷. Эта эксплицитно выявившаяся коммуникативность искусственных логических и языковых моделей прямо подтверждает, по Лосеву, его идею об имплицитной коммуникативности логической сферы в целом: та или иная степень имманентной коммуникативности содержится во всех без исключения формализованных логических и языковых моделях.

Понятие программы имеет, таким образом, прямое отношение к лосевскому пониманию логики как коммуницированной сферы, зависимой в этом отношении от эйдетики. Тот факт, что в основе программ, действующих в результате коммуникативного акта с пользователем, лежат абстрактные логические и математические закономерности, Лосев интерпретирует в том смысле, что законы развертывания логических схем имеют коммуникативный алгоритм и телеологию. Это значит, что любая синтактика смыслов, включая языковой синтаксис, имеет коммуникативную телеологию. Как коммуникативно ориентированный синтаксис понималась Лосевым и внутренняя природа *логики*.

§ 66. Логика как синтаксис. Но коммуникативным синтаксисом какого языка является у Лосева логика? *Не естественно*: отождествление логики с естественным языком — либо философское заблуждение, либо технический и условный прием с ограниченным полем применения. Вопрос о действительном смысле придания логике коммуникативно-синтаксической природы разрешается ранним Лосевым посредством подключения третьей — эйдетической — сферы и развертывания его радикальной идеи об эйдетическом языке. Логику следует, по Лосеву, толковать не как прямое отражение (корреляцию) действительности и не как синтаксис естественного языка, а как *раздел коммуникативного синтаксиса эйдетического языка*.

Но что может означать это утверждение — “логика есть раздел синтаксиса эйдетического языка”? Это может означать, что логика реконструирует в своих закономерностях не процессы в самой действительности, а те априорные и коммуникативно-языковые по природе законы, в соответствии с которыми действительность является сознанию в виде смысла. Из этого в свою очередь следует, что логика непосредственно завязана на априорную эйдетику и что аналитические закономерности имеют, по Лосеву, непосредственное

¹¹⁷ Сходное по основному направлению (но отличающееся по толкованию) понимание феномена «вычислительность», фундамирующего работу компьютера, разрабатывается Д. Серлем, согласно которому все операциональные процессы как процессы синтаксические не свойственны самим объектам, а осуществляются лишь относительно внешнего наблюдателя (Открывая сознание заново, с. 196 – 198).

отношение к законам адекватного выведения коммуникативной информации из априорно данной сознанию смысловой сферы.

Такова же, напомним, в лосевском понимании и диалектика, которая тоже толковалась как эйдетический синтаксис. Где же в таком случае тот принципиальный водораздел между логикой и диалектикой, о котором говорится во всех без преувеличения лосевских текстах?

§ 67. Взаимоотношение логики и диалектики как разных разделов синтаксиса эйдетического языка. Среди разнообразных лосевских определений эйдоса есть и такое (даваемое при подходе специально к логосу), в котором имеется прямая параллель с субъект-предикатным строением языкового высказывания: *“В эйдосе два момента — созерцательно-статический и диалектически-подвижный; разделение их условно и на деле нет одного из них без другого”* (ФИ, 95). Если развернуть основную лосевскую новацию о введении эйдетического языка в эту сторону, то разницу между логикой и диалектикой, равно оцениваемыми в качестве разделов синтаксиса этого языка, можно понять следующим образом. Первая анализирует *“созерцательно-статический момент эйдоса”* (*“абсолютно-простая, цельная и неизменная индивидуальная общность внутри самоподвижной неделимой сущности”* — там же), т. е. субъектную часть “послания” на эйдетическом языке (его пропозицию, локуцию, тему и т. д.). Диалектика же претендует у Лосева на то, чтобы реконструировать закономерности строения собственно предикативной (разворачивающей смысл, рематической, коммуникативной) части априорного эйдетического “послания” (*“В аспекте диалектической подвижности каждый... эйдос.. предполагает соответствующее мейональное окружение, на фоне которого он из нерасчлененного единства превращается в расчлененный образ, пребывающий в неизменном движении”* — там же). Такое толкование лосевской идеи соответствует его описанному выше положению о том, что логика занята пропозициями (или локуциями — если использовать пару *локуция — иллокуция*), т. е. тем, что условно может быть отрешено от предикативного и тем более собственно коммуникативного (иллокутивного) импульса, но что тем не менее является одной из сторон коммуникативного эйдетического высказывания (аналогично тому, как субъект предложения естественного языка может рассматриваться в изоляции от предиката — с точки зрения, напр., его референцирующей силы, но тем не менее и субъект содержит в себе и коммуникативную функцию, и непрямую природу). Логика извлекает и разворачивает вовне внутреннюю смысловую структуру “положенного” субъекта эйдетического коммуникативного высказывания (логос живет выделением и перечислением моментов эйдоса как простого и цельного — ФИ, 97), отвлекаясь (абстрагируясь) от содержащегося в эйдосе динамического момента (*“Давая снимок отношений в данную минуту”, логос «отражает на себе непрерывность изменения» эйдоса “и потому совершенно стационарен”* — 97-98). В определенном смысле это значит, что логос закономерно, по Лосеву, отвлекается от предикативного и коммуникативного импульса, требующего со стороны сознания иного рода смысловой активности — активности понимания и развертывания смысла (так как *“коммуникативный акт отличен от простого акта полагания предмета”*).

Диалектика, по Лосеву, напротив, направлена на реакцию со стороны сознания именно на требование такой активности и стремится реконструировать (усмотреть) не аналитические, а закономерно предикативные (антиномические и синтетические) смысловые ходы. Так, традиционное *“Все люди смертны и т. д.”* — это, по Лосеву, аналитическое развертывание

внутренней смысловой структуры субъекта эйдетического высказывания¹¹⁸, а парменидовское “если есть одно, значит есть и многое и т. д.” — это реконструкция предикативного импульса эйдетики, предшествующего собственно коммуникативному и частично сплетающемуся с ним. В логическом смысле *многое* не содержится в *одном*, т. е. не связано с ним аналитически (как *люди* и *смертность*) и не является результатом аналитического развертывания внутреннего смыслового строения *одного*, если его брать в качестве субъекта эйдетического высказывания. С другой стороны, *многое* тоже связано с *одним* априорной и закономерной смысловой связью, однако связано иным — не изнутри субъекта развертываемым, а синтаксическим образом, являясь с необходимостью появляющимся внешним предикативным фоном для *одного*, если последнее интенционально взято созерцающим сознанием в форме самотождественной эйдетической предметности (и наоборот). Для экспликации этой априорно-закономерной внешней синтаксически-смысловой связанности эйдосов от воспринимающего требуется активность иного рода, нежели аналитическая.

Сжато дефинировать эту особую активность трудно, однако ее отличие от аналитической активности внутренне понятна и феноменологически очевидна для сознания. Классификационно эта проблематика относится к той традиционной, но остающейся острой философской теме, которую кратко обозначают как проблему соотношения аналитических и синтетических суждений. В лосевской интерпретации обсуждаемый вид активности аналогичен (но не тождествен) той активности, каковая всегда проявляется сознанием для того, чтобы понять коммуникативный импульс любого, даже самого простого, языкового высказывания на естественном языке, в котором непосредственно явлен не только субъект (как в эйдетике), но и предикат, однако собственно коммуникативный импульс в его полном объеме прямо не явлен. Как в естественном языке требуется особая активность для восприятия этого непрямого коммуникативного импульса, так в эйдетике требуется особая активность для восприятия предикативной энергии эйдоса. Очевидность проявления сознанием этого дополнительного типа активности при восприятии коммуникативного импульса любого и каждого высказывания на естественном языке чаще всего заслоняется для рефлексии органической естественностью этой активности; сознание внутренне-природно настроено на восприятие коммуникативного импульса (подобно настроенности организма на дыхательную функцию).

Органичность этого рода активности заслоняется для рефлексивного осознания в том числе тем уже обговаривавшимся обстоятельством, что коммуникативный импульс никогда — это редко осознаваемый момент —

¹¹⁸ Как бы этот субъект ни понимать: под ним можно разуметь и “люди”, и “смертность” (понятие “люди” содержится в понятии *смертность* так же, как понятие *смертности* содержится в понятии *люди*), и всю пропозицию *все люди смертны* в целом. Не случайно, идея множественности логических субъектов в такого рода семантических формулах активно развивалась в аналитике (Ч. Пирс) — эта идея зиждется на отсутствии в пропозициях коммуникативного (предикативного) момента. Стоит присовокупить этот момент, как из множественности логических субъектов выступит один, активизируемый в данном случае. Лосев в “Философии имени” говорил аналогичное: в логике отсутствует различие между понятием и суждением, и фактически логика может ограничиться лишь первым из них. Это и значит — в переводе на нашу тему — что логика есть раздел эйдетического синтаксиса, имеющий своим предметом субъектную часть эйдетического высказывания.

полностью не выражен в прямой лексико-синтаксической форме. Даже в самых простых высказываниях¹¹⁹. Коммуникативный импульс, который, собственно, и составляет истинную цель языковых актов, никогда не семантизирован в естественном языке полностью, а иногда и вовсе не семантизирован, он не покрывается ни лексическими, ни синтаксическими значениями, которые входят в каждое данное высказывание, ни их простым сложением. Он — не прямой формы проявления.

Для восприятия эйдетического языка требуется, по мысли Лосева, на один шаг больше: прежде чем воспринять ее собственно коммуникативный импульс, необходимо отрефлектированно реконструировать предикат (то, что в естественном языке дано непосредственно семантически). При понимании семантически не эксплицированного коммуникативного импульса высказываний на естественном языке мы “действуем” по определенным правилам и можем при необходимости зафиксировать понятый нами коммуникативный импульс в новой лексико-синтаксической семантической форме (создать парафразу), т. е. можем семантически проинтерпретировать его. Аналогичным образом действует и феноменологически созерцающее априорное эйдосное сознание, эксплицируя (но никогда в сущностном смысле не адекватно) в антиномических формах их предикативную энергию. Выход на прямой, но «непонятный» в своей прямоте для сознания коммуникативный импульс эйдетики возможен, по Лосеву, только после установления (осознания) ее предикативного строения. На экспликацию и фиксацию “правил” или закономерностей понимания этого строения и направлена, по Лосеву, диалектика. При этом она отнюдь не выходит, по Лосеву, за пределы априоризма в хаос субъективного смыслового или семантического произвола или в поле недоступной в своей закономерности череды возникающих в сознании интенциональных “предметов” (П. Флоренский — см. ниже): вскрываемые ею закономерные смысловые “связи” эйдоса с внешним фоном и его определяемый этим предикативный импульс расцениваются Лосевым как априорно заложенные в самом эйдетическом “послании” в качестве импульса к смысловому саморазвитию смысла внутри сознания. Здесь опять применима та же аналогия: мы восстанавливаем заложенную в эйдосе предикативность так же, как в любом высказывании на естественном языке мы восстанавливаем (во всяком случае — стремимся) тот коммуникативный импульс, который, хотя он и не явлен полностью лексически и семантически, тем не менее мыслится воспринимающим как заложенный в самом высказывании, а не привносимый им самим извне (хотя субъективизация и ошибки не только всегда, конечно, возможны, но даже преобладающи).

Речь, как понятно, не идет здесь о том зеркально-дублирующем понимании, которое предполагалось иногда в том числе структурализмом (см. выше) и которое основывается на идее, что все содержание высказывания, включая коммуникативный импульс, непосредственно выражено в его фактически данной языковой ткани или аналитически эксплицируется из нее. Вследствие того, что коммуникативный импульс не понимается Лосевым как

¹¹⁹ За редкими исключениями, напр., в перформативах (составляющих отдельную сферу языка) или в уставных военных командах, типа “Смирно!”. Хотя и в этих случаях выведенный на семантическую поверхность коммуникативный импульс, с одной стороны, весьма значительно опирается на ситуацию, т. е. выражен не только семантикой, с другой — он и здесь в синтаксическом отношении выражен эллиптически, т. е. тоже не является изоморфно-прямым — одно в одно — выражением смысла.

непосредственно выраженный в лексико-семантической форме, возникающий смысловой *зазор* между тем, что формально выражено в высказывании, и его коммуникативным зарядом предопределяет вариативность понимания, становящегося зависимым не только от самого коммуникативного импульса, но и от воспринимающей стороны. Именно этот зазор является, по Лосеву, причиной того известного факта, что любой акт понимания привносит в понимаемое нечто от себя.

§ 68. Гордиев узел из «прямоты» эйдетического и «непрямоты» естественного языков. В лосевской идее эйдетического языка эта относительная свобода воспринимающего толкования заложена изначально — *символическим* ингредиентом его концепции. Символизм у Лосева диалектически сопряжен с апофатизмом, и в этом смысле оказывается и “залогом”, и “роком” свободы толкования на фоне всегда принципиально «прямых» эйдетических смыслов и принципиально «непрямого смысла» высказываний на естественном языке. Толкуя предикативность в отличие от Гуссерля не как только свойство актов сознания, а как, напротив, и атрибут самих эйдосов (у Гуссерля эйдосы располагаются на допредикативном уровне сознания), Лосев связывает относительную свободу толкования сознанием эйдетики — т. е. относительную свободу сознания в моменте соприкосновения эйдетического прямого смысла с непрямым смыслом естественного языка — с тем не имеющим отношения к теме субъективизма обстоятельством, что *результат реконструкции предикативного импульса “послания” на эйдетическом языке принципиально не доступен сознанию для (прямого) выражения на том же эйдетическом языке.* В гибридной лосевско-лингвистической терминологии это же можно выразить как *невозможность адекватного перефразирования эйдетического языка через естественный* (в такой формулировке вскрывается аналогия эйдетического высказывания с метафорой, смысл которой также часто определяется как не поддающийся перефразированию). Выражение на естественном языке предикативного импульса эйдетического “послания” всегда символично (непрямо, метафорично), а символичность тесно соседствует с апофатизмом. При понимающей реконструкции априорного эйдетического предиката его всегда приходится переводить в логос и в семантико-синтаксические формы естественного языка, что неизбежно привносит с собой модифицирующие «прямой» эйдетический предикат специфические моменты последних (при реконструкции же коммуникативного замысла высказывания на естественном языке этот замысел в принципе может быть выражен интерпретирующим сознанием на том же естественном языке; это делает само высказывание и реконструкцию его коммуникативного импульса сопоставимыми и в пределе поддающимися унификации).

Тезисно сформулировать эту сторону лосевской концепции можно следующим образом: в эйдетике содержится предикативный (и основанный на нем — коммуникативный) импульс, но он не может быть адекватно выражен в тех формальных и семантических формах, которыми оперирует сознание, поэтому выражение эйдетического предиката всегда вариативно и контекстуально, в максимально же достижимом идеале — символично.

Входящие в их сущностное ядро «условность» и «непрямота» любой реконструкции эйдетического смысла, выраженной в нисходящих семантических формах сознания и естественного языка, не означает, что эти условно-непрямые семантические реконструкции — в том числе и в логике, и в диалектике — не содержат в себе ничего априорно закономерного. Символ — понятие в этом смысле двустороннее: символическая интерпретация условная

и непрямая, но она тем не менее связана с интерпретируемым неразрываемой референциальной нитью (подробнее см. статью в наст. изд. «Между именем и предикатом...»). Логика как одна из символических форм интерпретации, опирающаяся на априорную смысловую силу эйдетики и направленная на субъектную часть эйдоса, в определенном смысле необходимо предшествует диалектике, направленной на предикативную энергию эйдоса — подобно тому, как предикат предложений естественного языка чаще всего воспринимается слушающим в качестве информации о “подлежащем”. Без аналитического анализа субъектной части эйдетического “послания”, которым занята логика, невозможно реконструировать антиномическую и синтетическую энергию его предикативной части, подведомственной диалектике.

Но восстановленный диалектикой предикат — это еще не собственно коммуникативный импульс эйдетики в полной мере, а только восстановление его “локуции”. В эйдетическом языке локуция, по Лосеву, всегда пропозициональна, т. е. включает в себя и субъект и предикат. Это значит, что понимание коммуникативного импульса эйдетического высказывания требует, по Лосеву, предварительной реконструкции его пропозиционной структуры в целом, которая восстанавливается за счет совместного действия аналитического (направленного на субъект) и диалектического (направленного на предикат) мышления. Помимо прочего это можно интерпретировать и в том смысле, что Лосев расценивал статичный аспект эйдетики в качестве пропозиции (как минимум, т. е. не говоря о коммуникативной стороне дела), а не в качестве изолированного понятия или имени. Если так, то становится понятней критическое отношение Лосева к той ветви постгуссерлианской феноменологии, в которой общепеноменологическое возвышение языка трансформировалось в пиетет перед изолированно взятыми лексическими единицами, которые фактически заместили собой статичный аспект гуссерлевой эйдетики, в то время как у самого Гуссерля имя понималось как акт именования (т. е. именование и имена выносились за пределы эйдетики). По-видимому, Лосев считал, что такой подход закрывает путь к априорной коммуникативности эйдетики, так как пропозиция в таком случае редуцируется до субъекта — аналогично тому, как в логике коммуникация редуцируется до пропозиции. Коммуникативный импульс понимается в ориентированной на изолированную семантику версии феноменологии как заложенный во внутреннюю семантическую форму субъектной части эйдоса. Хотя результаты такого феноменологического подхода коренным образом отличаются от результатов логики, по методу это раскручивание внутренней семантической формы изолированных лексем аналогично разворачиванию силлогизмов в аналитике. Лосева и такой вариант компромисса феноменологии с неокантианством не устраивал. Волхование над внутренней семантической структурой изолированно взятого слова (напр., слова “истина” в разных языках) аннулирует мыслимый Лосевым особый эйдетический язык, так как все внимание сосредоточивается на семантике естественного языка. По ходу такого типа феноменологического анализа исследование может выйти на потенциальную предикативность изолированного эйдоса и слова (“истина” — *то, что не сокрыто* и т. д.), но эта предикативность не покрывает всего того смыслового пространства, которое мыслил существующим в эйдетике Лосев. В таких версиях уходят на второй план антиномические и синтетические закономерности развития чистого смысла, представляющие собой, по Лосеву, априорную предикативность и соответственно коммуникативность и потому интересовавшие его в первую голову.

§ 69. Миф как коммуникативный импульс эйдетического синтаксиса. «Эйдетическая трансперсональная эгология». Остается выяснить, в чем ведомстве находится, по Лосеву, собственно коммуникативный заряд эйдетики. Ответ для знакомых с лосевскими работами ожидаем: в ведомстве мифа.

Миф трактовался Лосевым как развернутое «магическое имя», т. е. как развертывание эйдоса (эйдетического “высказывания”) до его реального, но прямо и непосредственно не выражаемого на естественном языке коммуникативного импульса. Затрагивать по существу тему мифа у Лосева мы здесь не будем (отсылая читателя к ДМ, ОАСМ и АКСН), для нас главное — зафиксировать «место» мифа относительно эйдетического языка (а тем самым зафиксировать и особенности лосевской трактовки мифа на фоне его известных толкований, напр., у Э. Кассирера: понятно, что эти особенности сосредоточены именно в пунктах сопряжения Лосевым мифа с инновационным концептом «эйдетического языка»). Самым значимым с этой точки зрения моментом в лосевской мифологической теме оказывается то часто обсуждаемое как содержащее некую «таинственность» или «непонятность» положение Лосева, в котором он прямо связывал миф с личностью (...я говорю о мифическом символизме, т. е. об осуществленности не отвлеченного смысла и не интеллигентного смысла, но об осуществленности личности, ‘подведении’ под личностный символ» — ДМ, 555¹²⁰).

Минуя промежуточные этапы, дадим конечную интерпретацию: Лосев связывал миф с тем трансцендентным субъектом, который порождает для сознания априорные эйдетические высказывания и потому — как личность — закладывает в эйдосы-высказывания и коммуникативный импульс. Если отвлечься от общефилософского и религиозного контекста, втягивание мифа в зону эйдетического языка говорит о том, что Лосев не просто сохранял эгологический принцип Гуссерля (остановившего редукцию на границе чистого Я), но возвел эгологию в эйдетику. Зафиксируем это обстоятельство понятием «эйдетической трансперсональной эгологии» (сюда же могут быть отнесены и ивановская тема «Ты Еси», и бахтинский диалог «я-для-себя» с Абсолютным Другим). В лосевском толковании «эйдетической трансперсональной эгологии», связывающем «эйдос» с «ликом», несомненно присутствуют мотивы П. Флоренского.

§ 70. Лосев и Флоренский. В конце 20-х годов Лосев признал сходство своей позиции с идеями Флоренского, отдав ему в некоторых существенных отношениях пальму первенства (в том числе — признав его приоритет в радикальном обновлении понимания платонизма и эйдетического уровня), но вместе с тем говорил, что его собственная концепция до 1922 года развивалась без всякого влияния Флоренского — по той простой причине, что он не был знаком с соответствующими работами последнего (“Общечеловеческие корни идеализма”, “Смысл идеализма”), о чем он “до болезненности сожалеет” (ОАСМ, 697). Единственной опорой был тогда для Лосева, по его признанию, феноменологический метод Гуссерля, “совершенно самостоятельно расширяемый мною до степени символизма и мифологии” (697-698). То “подлинно новое, почти небывалое”, что внес Флоренский в понимание платонизма и, соответственно, эйдетики, Лосев формулирует как учение о

¹²⁰ См. также выше (§ «Стоявшая перед Лосевым проблема и структурная мифология») о снятии личных имен в мифе, превращающем “героев” в категории, а сам миф — в диалектику (ФИ, 176): снятие личностного пласта в диалектике и есть снятие коммуникативного импульса.

платоновской идее и эйдосе как о “*лике и магическом имени*”, подчеркивая при этом, что у Флоренского идея как живой лик (эйдетическая эгология) отражает “*в игре световых лучей, исходящих из него, свою внутреннюю сокровенную жизнь*” (ОАСМ, 693).

В рассуждениях ОАСМ о Флоренском значимы два момента: во-первых, конечно, тот, что идея эйдоса как магического имени действительна близка (тем не менее не совпадая с ней — см. ниже) к лосевской идее эйдетического языка; во-вторых, тот, что здесь же, в ОАСМ, Лосев формулирует и пункт своего принципиального несогласия с Флоренским. Заканчивая главу, специально посвященную мифолого-символической теории эйдоса Флоренского, и подчеркивая согласие с ней, Лосев пишет предуведомляющую о своих расхождениях с ним фразу (“*Тем не менее платоновская Идея и логична, и мифологична*” (694)). Позже эта точка спора развивается: “*Нет никакого платонизма с одной только логикой, хотя бы и самой диалектической, хотя бы и самой утонченной, как равно нет никакого платонизма с одним только слепо данным мифом, хотя бы и самым правильным, хотя бы и самым проникновенным. Так объединились в моем сознании Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский... Я вижу и ощущаю живой и реальный Миф, и — я рассматриваю в нем логические скрепы и спайки*” (703). “*...не может не остаться вся логическая, т. е. трансцендентально-феноменологически-диалектическая, природа мифа, и никакой Флоренский не может убедить в ненужности для философа этой чисто логической точки зрения*” (706).

Если упростить формулировку этого различия, то смысл данного аргумента совпадет с тем упреком, который адресовался Лосевым и Гуссерлю: недооценка *объяснения* (как чисто смыслового развития смысла из смысла же) в пользу приоритета *описания*. Такое толкование кажется уместным и потому, что в работах Флоренского конца 10-х — начала 20-х годов, в то время Лосеву не известных (“*Я не знаю теперешних взглядов Флоренского...*” — ОАСМ, 694), Флоренский прямо излагал свою концепцию в терминах противопоставления описания и объяснения. Если развить имевшееся в виду Лосевым различие в интересующую нас сторону, то оно обретает конкретный феноменологический смысл, значимый для обсуждаемых здесь языковых проблем.

Флоренский не полностью отрицает в работах 20-х годов объяснение, но понимает его иначе, чем Лосев, придавая ему некоторые специфицирующие — снижающие — черты. Так, в работе “У водоразделов мысли” дана подробная интерпретация *объяснения* как частной и особой разновидности *описания*, — разновидности, построенной на искусственно (условно) изолированном и остановленном едином (одном) предмете описания и, соответственно, на искусственно же сконструированной и также жестко фиксированной точке зрения (наблюдателя, исследователя)¹²¹. Таков, по Флоренскому, метод позитивных наук, имеющих техническое и прагматическое применение, но с точки зрения реального знания и полного смысла позитивные науки, по Флоренскому, принципиально односторонни.

Следует понимать, что Лосев, аналогично, т. е. критически, оценивавший позитивные науки, под недооцениваемым Флоренским объяснением имел в виду нечто иное. В феноменологии Лосева объяснение тесно связывается с диалектикой как с *саморазвитием смысла*, не имеющего отношения к данным позитивных наук (напомним, что в ее лосевском толковании диалектика эксплицирует предикативную “часть” эйдетического высказывания, являясь

¹²¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Т. 2. М., 1990. С. 125 и сл.

разделом эйдетического синтаксиса). В таком ракурсе разница между Лосевым и Флоренским становится уже не столь отчетливой: будучи одним из разделов синтаксиса эйдетического языка, диалектика и у Лосева тоже есть по сути не что иное, как разновидность феноменологического описания, но без снижающих ее статус квалификаций, хотя с формальной точки зрения оно и вторично: диалектика появляется как одна из воспоследующих стадий исходного априорного феноменологического созерцания и, соответственно, является дифференцированной разновидностью описания созерцаемого в самом широком смысле последнего (с элементом «понимания»). Различие, таким образом, приобретает новое — собственно феноменологическое — измерение.

Флоренский, как известно, тоже “ставил” на диалектику, но в ином, нежели у Лосева, разрезе, в чем, возможно, и состоит их главное различие. У Флоренского диалектика есть основной (базовый) метод описания, основанный на ритме вопросов и ответов (*Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы... — пиршествное узвание, называемое диалектикой* — там же, с. 144). Диалектика, по Флоренскому, не имеет — в отличие от позитивных наук — единой статичной и стабильной точки зрения: ее точка созерцания подвижна, панорамна и (существенный для дальнейшего момент) свободна в выборе своих предметов. “Предметы” могут всплывать на поверхность философско-диалектического описания в (логически, рационально) непредсказуемой череде; соответственно, и точка созерцания столь же свободно может меняться субъектом описания таких “предметов”¹²².

У Лосева на первый — поверхностно-терминологический — взгляд этой проблематики смен и чередований, казалось бы, нет, поскольку диалектическое смысловое развитие предполагает в его обычном понимании некое линейное движение от определенной точки, а значит некую статичность и созерцаемого, и позиции созерцания. Однако это лишь кажущееся отсутствие. Лосевская феноменология не просто включает в себя в качестве эпифеноменов, но за счет введения концепта эйдетического языка существенно опирается на проблематику разнообразных смен “объектов” и позиций субъекта созерцания (наблюдения) — и развивает ее (хотя и не в том ее терминологическом облачении, в котором она на сегодня стала привычной).

Чтобы разглядеть эту идею у Лосева, напомним, что тематика череды разнокачественных актов в сознании и смен интенциональных объектов — одна из центральных тем и у Гуссерля. Внутренний же нерв лосевской

¹²² Заложенный в языке ритм вопросов и ответов («В слове как таковом бьется ритмический пульс вопросов и ответов») означает, что в языке заложен и ритм чередований и смен предметов и позиций: «Рассуждать не диалектически — это значит давать такие формулы и определения, которые по замыслу дающего их имеют значение не только в данном контексте времени и пространства, но и вне всякого контекста, т. е. такие, которые осмыслены сами в себе. Это значило бы притязать на абсолютные формулы, на абсолютное суждение, на абсолютную истинность своих высказываний... Единственный путь рассуждений — это диалектика: я говорю то, что сейчас, в данной комбинации суждений, в данном контекст речи и отношений истинно, но ни на что большее не притязую...»; «Если пытаться брать высказывания <одного и того же человека> как безотносительные к лицу, которому они высказываются, к месту и времени, где и когда они высказываются, к цели, ради которой высказываются, то покажется, что он все время противоречит себе. Но если понимать его речь изнутри, то окажется глубочайшее жизненное единство высказываний» (Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 150, 151).

радикализации гуссерлева метода описания как раз и состоял в акцентировании и максимальном разворачивании этой темы через обоснование *взаимной смысловой нестатичности и асимметричности созерцателя и созерцаемого*, порождающих принципиальную непрямоту смысла на естественном языке. Гуссерль сосредоточивал внимание в основном на чередовании актов сознания, интеллектуально же методологическое острие того, что выше описывалось как несогласие Лосева с Гуссерлем по поводу статичности эйдосов и как требование ввести в эйдетику динамическое измерение, состоит в обосновании априорной подвижности и самого “объекта” созерцания, что в свою очередь расширяет амплитуду и функциональной подвижности позиции субъекта созерцания.

Хотя, таким образом, направление, в котором просматривается развитие идей Лосева и Флоренского, — одно, тем не менее различие остается. Если фиксировать его без утончающих дело деталей, то Флоренский рассматривал указанную проблематику, даже в случае внимания к сфере чистого смысла, по аналогии с чувственным созерцанием внеположного предмета, а Лосев — по аналогии с теми универсальными внутриязыковыми смысловыми процессами, которые сами по себе не имеют никакого чувственного аналога (хотя в языке несомненно есть и процессы, которые можно рассматривать как аналоги чувственного созерцания).

§ 71. Лосевская новация и феноменологическая тема аттенциональных и интенциональных сдвигов. Вводя динамический аспект в эйдетику, Лосев тем самым расширяет сферу компетенции идеи смен и чередований позиций и объектов, распространяя ее на статичную у Гуссерля эйдетику. Так, изменение направления аттенционального луча (с одного фрагмента эйдоса на другой, с положенного эйдоса на его окружение и т. д.) толкуется Лосевым, как мы видели, в качестве истока диалектики (т. е. как условие восприятия предикативной части эйдоса при фиксированном интенциональном объекте). Без аттенциональных сдвигов при том же интенциональном объекте невозможно восприятие динамичной предикативной структуры языкового высказывания, в том числе — высказывания на эйдетическом языке (Гуссерль, напомним, исключал аттенциональные сдвиги из сферы значимого для эйдетики и ноэматики). Равно верно, по Лосеву, и обратное: определенная процессуальная динамичность (самодвижение смысла) априорно заложена в самой эйдетике, т. е. в самих интенциональных объектах. Если обобщить, то из лосевских идей в этой сфере можно вывести тезис, что *субъект-предикатная структура высказывания есть частный результирующий эффект параллельных взаимных смен как в предмете созерцания, так и точек зрения созерцающего*.

Акцентирование Лосевым коммуникативного аспекта (понимание феномена как коммуникации предмета с созерцающим) тоже содержит идею параллельных и при этом не изоморфных (не симметричных) чередований позиций и предметов, т. е. идею невозможности их прямого выражения на естественном языке и идею зависимости поддающегося усмотрению от параллельно идущих смен как панорамы являющегося, так и позиции созерцающего. Лосевский принцип «непрямоты» есть в этом ракурсе аналог обратной перспективы Флоренского: критика Лосевым идеи непосредственной прямой референции и прямого смысла на естественном языке схожа по аргументации с критикой Флоренским прямой перспективы в изобразительных искусствах.

Лосев по-своему и на своем языке акцентировал не только проблемы смен точек зрения и предметов описания, но и проблему чередования «голосов». В

ДМ (и других произведениях, напр., МКПЛ) вводится (и иллюстрируется на строении собственного текста) усложненное проявление параллельной игры точек зрения и предметов, при которых точка зрения перерастает в «голос». В частности, Лосев анализировал и применял в рамках одного фрагмента текста смену аксиологических точек зрения описания, при резкой же смене аксиологического наполнения точки зрения фактически может происходить смена говорящего субъекта (такого рода фрагменты в «Диалектике мифа», содержащие смены «научной» точки зрения на «мифологическую», широко известны). Идея наслоения разных субъектов речи в одном высказывании заложена и в теории относительных мифологий: из положения, что способ как-восприятия сущности зависит от аксиологически-модальной позиции созерцающего, Лосев делает вывод о необходимости осознанных ограничений каждой модальной позиции, об их сменах, совмещениях, наложениях и т. д. Важно подчеркнуть в этом смысле и то, что установка диалектики на синтез антиномий в некоем третьем понятии не оценивалась Лосевым как поиск *нейтрализации* различий смен точек зрения и пульсации ракурсов предмета. Новое, третье синтетическое понятие рассматривалось им — так же, как исходные антиномии — в качестве предиката к несказанному — всегда остающемуся невыраженным в зоне подразумевания — сущностному X, который в статичном аспекте и со статичной позиции не схватываем даже символически-непрямо.

Если идея о том, что «механизм» чередования актов, их пульсаций, закономерностей смен предметов и позиций заложен в самом языке, является на сегодня общим тезисом феноменологии языка, то в лосевской концепции этот тезис получает более объемное звучание, так как здесь он относим помимо естественного и к эйдетическому языку.

В естественном языке можно, по Лосеву, усмотреть рефлекс языковых универсалий, но они в нем не изначальны, а вторичны — они восприняты естественным языком от эйдетического. При этом восприимстве универсалии обволакиваются сущностными свойствами уже собственно естественных языков, к эйдетическому языку не приложимыми — именно к таким свойствам, по всей видимости, относилась Лосевым прежде всего лексическая семантика естественного языка. Можно гипотетически сформулировать эту идею так: *ничего из области лексической семантики не может быть транспонировано на эйдетический уровень* (имя эйдоса не есть сам эйдос).

Можно, собственно говоря, даже обострить этот восходящий к имяславию тезис: эйдетический и естественный языки соприкасаются или соприкасаемы только по одной грани — как раз по грани взаимной пульсации и чередования «предметов» и позиций (у Лосева в числе частных композиционных фигур этих касающихся друг друга пульсаций и чередований — вариант субъект-предикатного строения). Именно в «зазорах» между этими параллельными рядами пульсаций и чередований способен, по Лосеву, пониматься и передаваться в «непрямой» форме эйдетический смысл, в том числе коммуникативный. Тем самым можно полагать, что Лосев придавал тематике непрямого смысла и способов его формирования и выражения приоритетный феноменологический статус.