

# ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ «СИМВОЛ» И «ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА (ТЕОРИЯ ЯЗЫКА Г. Г. ШПЕТА И А. Ф. ЛОСЕВА)

ФУМИКАДЗУ ОСУКА, ТАКАСИ КИБЕ

## 1. ВВЕДЕНИЕ: ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЯВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА В РОССИИ

Философия языка относится к числу самых фундаментальных и полемических сфер в философии XX века. Усвоив достижения не только лингвистики, но и гносеологии и логики, она стала наукой, постигающей умственную деятельность человека в целом. Что касается подходов к этому вопросу в дореволюционной России и в СССР, то само собой разумеется, крупный вклад в данные сферы был внесен достижениями лингвистики и семиотики первой половины века, например, московским лингвистическим кружком, формалистами, Бахтиным и т.д. Кроме того, за последнее десятилетие было опубликовано или переиздано много исследований о языке, и перед нами появилась более полная картина развития этого направления. Нам кажется, что самые интересные философские попытки в этой области предприняты были Г.Г. Шпетом (1879-1938) и А.Ф. Лосевым (1893-1988) в 1910-20-х годах. Они были представителями новой теории языка. При этом Шпет был не просто современником видных лингвистов и семиотиков, но и даже их учителем, а Лосев, будучи последним наследником русского религиозного ренессанса начала века, синтезировал теорию языка и религиозную мысль. Поэтому нельзя упускать из виду их наследие, когда мы обращаемся к истории философии языка в России.

Что касается истории философии языка в России, то до начала XX века проблемы языка практически не имели центрального значения. Почему положение изменилось? Существовал ли так называемый «лингвистический поворот» так и в истории русской философии, аналогичный западному?

В общих чертах западноевропейская теория языка XX века зиждется на двух основах: лингвистической и философской. Прежде всего, надо отметить, что Соссюр считал язык структурой дифференциации в общей лингвистике,<sup>1</sup> а Фреге обращал внимание скорее на отношения слова и слова, чем на отношения слова и предмета в логическом плане.<sup>2</sup> Эти две идеи были главными факторами в становлении современной западноевропейской семиотики и философии языка. Поэтому эти науки и занимаются преимущественно

---

1 F. Saussure, *Cours de linguistique generale* (1916).

2 G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, 1892. Herausgegeben von Angelelli. *Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Karmstadt* (1967).

вопросом соотношения знаков, а взаимоотношениям между словом и предметом придается только побочное значение.

Однако, в России возможный ключ к разрешению этого вопроса дает литература. Как известно, художественная литература традиционно оказывала сильное влияние на современную ей мысль. Новое литературное движение начала XX века явилось одним из самых важных и определяющих моментов для философии языка. Наверное, на философию языка сильно воздействовало понимание «слова» младшими символистами, типично выраженное в их теории «символа». Для самых младших символистов теория «символа» была идейной основой их литературного творчества. Кстати сказать, для символистов истоками теории «символа» были скорее языкознание Потебни и критическое усвоение неокантианской философии, нежели Соссюр или Фреге. В этом смысле на их теории отразилось не только их особое понимание слова, но и тогдашнее философское миропонимание. В самом деле, Шпет и Лосев высоко оценили творчество символистов,<sup>3</sup> и если сегодня мы учитываем их взаимную значимость для современности, то даже можно сказать, что у них (символистов и философов) было общее мирозерцание. Ведь они чувствовали тесную связь слова с миром. Поэтому, учение о слове, взятое у символистов и развернутое философами, имело очень большое значение для развития теории языка в России. Нам кажется, что такая связь между ними придала русской философии языка особенное значение. В этом смысле, новая философия языка занимает видное место в точке пересечения литературной мысли и прежнего философского опыта.

Какое влияние, в самом деле, оказал символизм на философию языка? Идейные истоки философии языка были самые разные, помимо символизма. Вероятно, если мы отдельно исследуем чисто литературную или философскую концепцию, то связь между ними окажется более далекой. Но, если мы взглянем в их суть внимательно, то увидим, что понимание слова у Шпета и Лосева во многом совпадает с понятием «символа» у младших символистов.

«Символ» у Белого является продуктом, порожденным субъектом, но он приобретает интерсубъективный, и даже социальный характер. Тут мы можем найти росток новой идеи, преодолевающий упрощенный субъективизм. Иванов с самого начала стремился показать, что символ указывает на что-то «внешнее», находящееся за пределами мира явлений.<sup>4</sup> Это «внешнее» считается трансцендентным, метафизическим предметом, и потому мы не можем его потрогать. Но оно в символе оставляет след. Расшифровывая и угадывая «указанное» символом, символисты представляют реальность иной сферы, отличающейся от замкнутого мира явлений.

---

3 Об отношении Шпета с А. Белого см.: *Поливанов М.К.* Очерк биографии Г.Г. Шпета // Начала. 1992. №1. С.10. А об отношении Лосева с Вяч. Ивановым см.: *Тахо-Годи А.А.* Лосев // Бытие. Имя. Космос. 1993. С.6-7.

4 См.: *Какинума Н., Китами С.* Обоснование А. Белым и Вяч. Ивановым концепции «символа».

Такой взгляд имел очень большое значение, поскольку он, как нам кажется, дал возможность решить вопрос взаимоотношений слова и предмета. Учитывая неудачу логического позитивизма в 30-х годах,<sup>5</sup> большинство исследователей считает, что даже сейчас определенный однозначный ответ на этот вопрос дать невозможно. На самом деле, «теория указания» в американской философии языка, например, Сеарля,<sup>6</sup> не может быть применима в данном случае. Потому что она относится к прагматике, и если мы развернем ее в свете гносеологии, то сразу возникнут сложности. Дело в том, что она не имеет безусловного критерия для констатации соответствия между указывающим поступком и указанной действительностью в гносеологическом смысле. Если мы выразим данную действительность в словах, то, тогда, можно будет отличить выраженную действительность от действительности как таковой. Однако чем они отличаются друг от друга? Выраженная действительность является чем-то понятым кем-то, а действительность как таковая существует независимо от этого. Но, кроме выраженного, описанного или осмысленного события у нас нет понимания самого события. Другими словами, надо сказать, что не существует средства познания события как такового в строгом смысле. Это почти возвращение к кантовскому вопросу. Рорти критикует «теорию указания» по уже указанной причине.<sup>7</sup>

Может быть, мистическая окраска символизма мешает серьезным исследователям применить их взгляд на язык в сфере теории языка, поскольку она как бы заводит их в лабиринт мистицизма. Однако «верность вещам» или «восприимчивость к вещам», подчеркнутую Ивановым как принцип реализма, мы можем считать своеобразным объективистским отношением к вещам. С такой позиции, нечто «внешнее», трансцендентное и отождествленное символистами с чем-то мистическим, может передаваться определенным образом. А в философии языка «внешним» для говорящего субъекта является сам предмет, указанный словом или даже сам смысл слова. Именно, Шпет и Лосев обратили внимание на «смысл» слова или на предмет, указанный именем, как на что-то «внешнее» для субъекта. Мы не преувеличим, если скажем, что в этом самом проявился их своеобразный подход в философии языка.

Русская философия языка предлагает принципиально новый взгляд на отношения слова и предмета, поскольку в ней другие истоки и другая история. В сфере интересов Шпета и Лосева в 1910-20-х годах кроме символизма были разные эстетические и философские концепции. В то время в академических кругах оживился интерес к исследованиям древнегреческой

5 Здесь имеется в виду ранняя Венская школа. Они критиковали сложность изложения мыслей в метафизической философии. Но при этом они также требовали возможности проверки «действительности». В результате чего они также попали в затруднительное положение в плане гносеологии. Впрочем надо признать, что их заслуги перед научной философией были огромны.

6 J.R. Seare, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge, 1969).

7 See, R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton, 1979).

философии и началась переоценка Гегеля.<sup>8</sup> Шпета интересовали прежде всего феноменология Гуссерля и языкознание Гумбольдта. Как известно, гносеология Гуссерля относится к пост-неокантианству, и Потенция при сознании своей теории обращался к Гумбольдту как образцу. Кстати сказать, Шпет сам познакомился с Гуссерлем в Германии, и представил его феноменологию русскому философскому обществу.<sup>9</sup> Шпет познакомился с Якобсоном уже в 1910-х годах и участвовал в работе московского лингвистического кружка. А теория Соссюра была воспринята в России членами московского лингвистического кружка во второй половине 1910-х годов, хотя вообще влияние Соссюра на философию в России было ограниченным. Членов кружка интересовала теория Соссюра, в то же время они были под влиянием таких лингвистов XIX века, которых можно считать предшественниками структурализма, например, Бодуэн де Куртене и Крушевский. Тем самым Шпет расширял перспективы своих исследований. Поэтому мы можем сказать, что в философии языка Шпет установил «объективную» структуру слова. Лосев, как и Шпет, опирался на теоретическую базу феноменологии и современного языкознания, воспринимая при этом древнегреческую диалектику, связанную с гегелевской логикой и соловьевской теологией,<sup>10</sup> а также плоды, принесенные философией религии в начале века. Флоренский, Булгаков и имеславцы<sup>11</sup> были его прямыми учителями.<sup>12</sup> И «философия символических форм» Кассирера<sup>13</sup> была параллельным явлением для Лосева в 20-е годы. Эпи

- 
- 8 На Западе после публикации книги Дильтея о молодом Гегеле постепенно шла переоценка гегелевской философии. А, в России замечательным примером детального исследования о философии Гегеля была книга И.А. Ильина. *Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. М., 1918 (переизд. СПб., 1994).
- 9 *Шпет Г.Г. Явление и смысл*. М., 1914. Эту книгу мы детально рассмотрим ниже.
- 10 *Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Юбилейный сборник профессору Г.И. Челпанову от участников его семинаров в Киеве и Москве*. М., 1916. С.52-79 (переизд. *Лосев А.Ф. Бытие, Имя, Космос*. М., 1993. С. 31-60. В статье мы указываем на страницы этого издания.). Здесь он отмечает влияние Соловьева на прочтение Платона. С.37-39.
- 11 Главная литература об учении имеславия следующая: *Слимонах Илларион, На горах Кавказа*. 1912 (4-е изд. СПб., 1998). Об отношении Лосева и имеславия см.: *Тахо-годи А.А. Лосев*. серия «ЖЗЛ». М., 1997; *Поствалова В.И. Философия языка в России. Имяславие // Современная философия языка в России*. М., 1999. С.32-69.
- 12 Флоренский и Булгаков тоже написали книги об «имени». *Флоренский П.А. У водоразделов мысли*. М., 1922 (реп. изд. Сочинения в 4-х томах. Том 3, 1-2, 1999). *Булгаков С.Н. Философия имени*. Paris, 1953 (переизд. 1997). Общий обзор их учений предлагается в книге: *Кузнецов С.О. Слово и язык у о. Павла Флоренского // Современная философия языка в России*. М., 1999. С.7-31; *Поствалова*. указ. ст.
- 13 E. Cassirer, *Kie Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.I, 1923; Bd.II, 1925; Bd.III, 1929.

материалы отражают яркое изменение течения философской мысли начала века.

Несомненно, что оно оказало влияние на образование теории языка у Шпета и Лосева. Можно сказать, что «лингвистический поворот» в России возник на таком фоне. Поэтому, если мы считаем, что «лингвистический поворот» на Западе был основан на изменении словопонимания и миропонимания на фоне развития языко-релятивизма и формальной логики, то мы можем найти другие факторы в изменении философских настроений в России и другую возможность для теории языка. Вместе с тем между Россией и Западом можно найти много общего. В этом смысле, русскую философию языка со времен младших символистов до философии языка Шпета и Лосева, может быть, не стоит называть «третьим путем» теории языка, но тогда при этом нельзя не признать, что необходимо заново рассмотреть предпосылки развития философии языка XX века. В предлагаемой статье мы попытаемся пояснить содержание «лингвистического поворота» в России с помощью анализа основных положений теории Шпета и Лосева.

## 2. ПОНЯТИЯ «СМЫСЛ» И «СЛОВО» В КОНЦЕПЦИИ Г.Г. ШПЕТА

### *2.1. Его основная позиция и попытка восстановления «положительной философии»*

В одной своей рукописи, написанной, по-видимому, в промежутке между 1914-1915 гг.,<sup>14</sup> Г.Г. Шпет заявляет, что для него философия является не иначе, как теоретической. В его концепции термин «теоретическая философия» означает такое чисто теоретическое знание, которое противопоставляется самой эмпирической действительности, и потому должно быть получено не из эмпирической интуиции или чувственного восприятия, а из идеальной интуиции или «спекуляции» («умозрения»). В его «теоретической философии» «спекуляция» дает знание не о действительности для чувственного опыта, а о сущности такой эмпирической действительности.

Кроме того, в той же незаконченной статье Шпет различает в истории западной философской мысли два типа тенденции – «положительную» и «отрицательную». Он полагает, что в первом типе самым главным лицом является Платон, а во втором – Кант. По мнению Шпета, в философских построениях Платона утверждается тот принцип, что истина (сущность) предметна (объективна) и она может усматриваться нашим разумом, а Кант отвергает именно эту предметную истину, и настаивает на том, что может быть познано только лишь поверхностное явление, за которым скрывается предмет в себе (объект в себе). Сам Шпет, разумеется, поддерживает «положительную философию» Платона. По его мнению, одна из самых важных задач современной философии заключается в преодолении соблазна

<sup>14</sup> Шпет Г.Г. Работа по философии // Логос. 1991. №1.

«отрицательной философии», и восстановлению традиции докантовской метафизики, критически восприняв наследие Канта.

Рассматриваемую нами рукопись, которая была написана Шпетом в ранний период его творчества, можно считать одним из самых последовательных и систематических изложений его воззрений, и уже здесь, казалось бы, ясно определяются его собственные пути исследования и философствования.

1) Философия Шпета направляется не на «субъективное» (эмпирическую действительность, поверхностное явление), а на «объективное» (сущность, предмет в себе). 2) Следовательно, ему необходимо показать, что скачок со стороны мира явления в сторону сущности возможен. (В этой рукописи метод познания сущности временно называется «спекуляцией» или «умозрением».) 3) Короче говоря, с гносеологической точки зрения Шпет склоняется к реализму, и потому он неизбежно ориентируется на онтологию.

Нам ясно, что между младшими символистами и Шпетом есть одна идейная общность. Всех их интересует «объективное», сфера вне эмпирической действительности и поверхностного явления. Для того, чтобы усмотреть что-то «внешнее» для «субъективного», символисты стремятся разработать теорию «символа», и используя это особое слово, творить художественные произведения. Подобно этим поэтам, как мы рассмотрим ниже, исследованию «слова» придается Шпетом самое большое значение, хотя термин «символ» мы редко встречаем в работах Шпета. Именно в этом отношении можно сказать, что основные взгляды младших символистов и Шпета совпадают.

## **2.2. Критика феноменологии Гуссерля и возражение против дуализма «субъективного» и «объективного»**

Для того, чтобы укрепить вышеизложенную основную философскую позицию, Шпет уделяет большое внимание феноменологии Гуссерля, ибо для него феноменологический метод кажется более «положительным», чем другие современные учения. Шпет полагает, что гуссерлевская феноменология есть такая «строгая наука», которая ориентируется на «объективное», исключая догматическое убеждение в его существовании. Тщательное исследование таких работ Гуссерля, как «Логические исследования» и «Идеи I»,<sup>15</sup> он делает преимущественно в своей книге «Явление и смысл», вышедшей в свет в 1914 г.<sup>16</sup>

Шпет высоко оценивает феноменологию Гуссерля как науку о сущности («объективном»). В повседневной жизни мы понимаем мир как уже завершённый предмет, но это общераспространённое мировоззрение феноме-

---

15 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd.I-II (Halle, 1900-1901); Idem, Bd.I, Bd.II, T.I (Halle, 1913); E. Husserl, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd.I, T.I (1913).

16 Шпет. Явление и смысл. Об этой книге см.: *Калиниченко В.В.* Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // *Логос*. 1992. №3. С.37-61.

нологов старается опровергнуть. У Гуссерля предмет «естественного мира» считается не уже готовым предметом, а смысловой определенностью, конституируемой деятельностью субъекта. К тому же в установке этой науки этот акт субъекта трактуется как деятельность такого сознания, которое рассматривается «чисто» или «трансцендентально», вне материальных или психологических процессов, сопровождающих эмпирическую деятельность сознания. Согласно феноменологу, сначала в «оригинальном опыте» «чистому» сознанию дается «первичная данность» (сущность), а потом вокруг этой данности деятельность сознания создает смысловую определенность предмета. Это единство предмета называется «феноменом». Таким образом, в понимании гуссерлевской феноменологии активная деятельность сознания конституирует «феномен», но в то же время в «оригинальном опыте» сознание усматривает сущность «феномена».

В книге «Явление и смысл» Шпет в основном принимает идеи Гуссерля как плодотворные и новаторские. Между тем, он также обнаруживает несколько неясностей в феноменологической концепции Гуссерля и развивает ее в своем стиле. По словам Шпета, Гуссерль стремится выйти к сущности, но его намерение не осуществилось в полной мере. Ниже мы постараемся проследить только два его критических замечания к Гуссерлю.

*Во-первых*, он сомневается в безупречности понятия «смысл» в феноменологическом толковании. Шпет полагает, что для Гуссерля «быть сознанием» означает «давать смысл» или «одушевлять предмет без смысла». Деятельность сознания направляется на предмет без смысла, и в качестве продукта этой деятельности создается смысл предмета. Но в то же время, говорит Шпет, согласно взгляду Гуссерля, смысл также является присущим сознанию началом, которое ведет акт сознания к формированию смысла предмета. Итак, в концепции Гуссерля есть два вида смысла: смысл как продукт («ноэма») и смысл как начало («эйдос»). Шпету наиболее важно второе понятие «смысл». Гуссерль считает этот смысл сущностью предмета в себе («объективным»). Но для Шпета он не может быть сущностью, ибо он существует внутри «субъективного» сознания. Правда, в идее Гуссерля это сознание является не эмпирическим, а «чистым», но даже такой особый вид сознания может быть «субъективным», поскольку оно есть мое сознание (чистое Я). Однако с реалистической точки зрения Шпета «объективная» сущность должна быть вне «субъективного» сознания. Следовательно, нужно сказать, что у Гуссерля не ясно ставится вопрос о «смысле» как сущности, о «смысле» как «объективном». А с другой стороны, Шпет именно на него обращает основное внимание, и потому подчеркивает, что сам смысл является таким «ядром» в предмете, которое остается тождественным при всех переменах в «субъективном» сознании. Смысл как сущность Шпет называет «внутренним смыслом» или «душой» предмета в себе, и считает поиск именно этого смысла главной задачей своих теоретических исканий.<sup>17</sup>

17 Шпет. Явление и смысл. Гл.V. Предмет, положение, понятие.

*Во-вторых*, Шпет выдвигает вопрос о «чистом сознании», «чистом Я». По мнению Шпета, у Гуссерля «чистое сознание» считается источником, который конституирует и создает всякий феномен. Но в то же время, Гуссерль полагает, что это сознание не проявляется в потоке феномена, даже в «оригинальном опыте», и оно само не составляет части или момента феномена. Иначе говоря, «феноменологическая редукция» стремится исключить все трансцендентное, и в качестве сферы феноменологического анализа оставить только интенциональный акт «чистого сознания», но в результате этой редукции само «чистое сознание» выступает как своего рода трансцендентное («трансцендентность в имманентности»). Итак, даже сам Гуссерль, замечает Шпет, не ясно определяет «чистое сознание», «чистое Я», и трактует это «Я» как нечто непостижимое. Даже сам Гуссерль не знает, кто это «Я». Шпет пишет: “Таким образом, сам собою здесь выдвигается ... вопрос о «единстве сознания», единстве интенциональных направленностей, «о нас», об *ego cogito*, словом, о «Я», направляющем свой взор на предмет... Возникает вопрос: кто – это Я?”.<sup>18</sup> Этот вопрос беспокоит Гуссерля в продолжение всего его творчества.

Сам Шпет решает вопрос следующим образом: “Не подлежит ли и оно [«чистое Я» – автор статьи] феноменологической редукции, не составляет ли *cogito* простой «совокупности» переживаний,... по крайней мере, как предмет феноменологии?”.<sup>19</sup> На взгляд Шпета, несмотря на то, что Гуссерль старается предохранить себя от всякого трансцендентного, ему пришлось считать «чистое Я» трансцендентным или чем-то непостижимым, именно потому что он не подвергает это «Я» феноменологической редукции.

Такой критический взгляд на феноменологию углубляет Шпет в статье «Сознание и его собственник», вышедшей два года спустя после издания «Явления и смысла». Шпет пишет: “Мне дело представляется так: выключив в феноменологической редукции эмпирическое «Я», Гуссерль мог оставить наше идеальное «Я» (эйдетическое) только в качестве *предмета*, а отнюдь не субъекта сознания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье*”.<sup>20</sup>

В конце концов, Шпет приходит к выводу, что «чистое сознание» или «чистое Я» не есть нечто непостижимое, а есть простой «предмет» философского анализа. Более того, он ясно определяет «чистое сознание» как «ничье сознание», т.е. анонимное сознание, которое еще не имеет никакого определенного собственника. В других местах это анонимное сознание называется Шпетом «социальным» и «коллективным» сознанием. По его мнению, Гуссерль пропускает «социальное бытие»,<sup>21</sup> и тем самым он не может определять «чистое сознание».

18 Шпет. Явление и смысл. С.77.

19 Там же.

20 Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С.89.

21 Шпет. Явление и смысл. С.128.



Таким образом, рассмотрев понятие «чистое сознание», Шпет ставит вопрос о «социальном бытии». Другими словами, он усматривает источник феномена не в «чистом сознании», а в слове, языке, культуре. «Чистое сознание» или «чистое Я» должно быть переинтерпретировано в качестве «социального бытия», т.е. в качестве «слова». В одном энциклопедическом словаре, в котором Шпет пишет о себе в третьем лице, он замечает: “Но он видит... опасность трансцендентализма в утверждении «чистого Я», как единства сознания. ...если верно, что «я обладаю сознанием», из этого не следует, что сознание принадлежит только «Я» («сознание может не иметь собственника»), так как могут существовать формы и коллективного сознания. Формы культурно-социального сознания находят свой элемент в слове-понятии, *первично* данном... в условии *знака* социального общения”.<sup>22</sup>

### 2.3. Герменевтика как учение об «объективном» смысле

Через внимательное исследование гуссерлевской феноменологии Шпет определяет сущность как «внутренний смысл» и слово как «социальное бытие». Здесь нам интересно, что Шпет мыслит в новой идейной сфере, с которой младшие символисты не были знакомы. Шпет критически воспринял феноменологию, а не философию неокантианства, и потому утверждает, что не только «символ» как особого рода слово, но и всякое обычное слово относится к «объективному». Это означает, что в отличие от символистов у Шпета «объективное» трактуется не как трансцендентное, не как мистическое. Теперь выясним, каким образом «внутренний смысл» и «социальное бытие» соотносятся между собой.

Гуссерль признает только два рода интуиции – эмпирическую и идеальную. Он полагает, что благодаря этим интуициям «чистому сознанию» дается сущность феномена. Но здесь Шпет ставит вопрос: исчерпывается ли только этими двумя интуициями «чистого сознания» способность усматривать «первичную данность» (сущность)? Он настаивает на том, что существует еще одна интуиция, на которой основываются другие две интуиции. “...но что между чувственной интуицией и идеальной есть еще нечто «третье», что не составляет вида каждого из этих родов, и что впервые только показывает, как суть эти оба рода интуиции, и что поэтому, занимает совершенно самостоятельное место в отношении их обоих, – это все побуждает уже за названным третьим признать некоторое первичное значение и первичную данность”.<sup>23</sup> «Нечто третье» называется Шпетом «интеллигибельной интуицией». <sup>24</sup> В статье «Философия и история», опубликованной в 1916 г., он пишет: “Если мы признавали вообще два источника познания, опыт и разум, то не есть ли это нечто совершенно новое, «третье», как источник познания? А если мы в опыте и разуме видим два последовательных момента проникновения в глубину познаваемого, то опять-таки не имеем ли мы здесь дело с

22 Шпет Г.Г. Шпет // Начала. 1992. №1. С.50.

23 Шпет. Явление и смысл. С.130-131.

24 Там же. С.203.

новым, третьим, еще более глубоким проникновением? Если, по более изысканной философской терминологии, мы различали интуицию чувственную и разумную, то не придется ли здесь говорить о совсем особенной, скажем, интеллигибельной интуиции?»<sup>25</sup> Согласно Шпету, к сущности феномена, т.е. «внутреннему смыслу» предмета относится не эмпирическая или идеальная интуиция «чистого сознания», а третья интуиция, принадлежащая «социальному бытию» («слову»).

Гуссерль настаивает на том, что активная деятельность «чистого сознания» создает мир как смысл, как феномен. Шпет возражает ему. 1) Смысл, который создается «чистым сознанием», не объективен, а субъективен. 2) Коррелятом объективного смысла является не «чистое сознание», а «социальное бытие». 3) Деятельность, которая относится к объективному смыслу, не активна, а пассивна. (Ибо «объективный» смысл как сущность должен быть самостоятельным.) В отношении Гуссерля Шпет утверждает, что *пассивный* акт «социального бытия» («интеллигибельная интуиция») *находит* сущность, т.е. «внутренний смысл» предмета в себе.

Учение о «внутреннем смысле» и «социальном бытии» Шпет называет «герменевтикой». Здесь у Шпета происходит поворот от феноменологии к герменевтике. Ясно, что его поворот от феноменологии можно считать не только «герменевтическим», но и «лингвистическим», ибо герменевтика есть наука о слове, языке и культуре. Но в чем мы можем видеть особенность «лингвистического поворота» Шпета? Как мы выше рассмотрели, основную позицию Шпета с самого начала характеризует ориентация на «объективное». Его «лингвистический поворот» также определяется такой ориентацией. Вообще в задачу разных областей науки о языке входит только изучение «субъективного» смысла слова. А с другой стороны, главная цель Шпета заключается в том, чтобы выяснить, как соотносятся слово и «объективный» смысл.

В работе «Герменевтика и ее проблемы», законченной уже в 1918 г., но не опубликованной при его жизни, он исследует ее историю. Понятие «смысла слова», отмечает Шпет, может определяться или как психологически-субъективное, или как предметно-объективное. В первом направлении смысл слова трактуется только как представление, намерение, желание говорящего и слушающего. Во втором направлении, наоборот, именно сам смысл считается предметно-объективным.<sup>26</sup> Для нас теперь очевидно, что Шпет принадлежит ко второму направлению. По его мнению, смысл объективен и должен быть познан непсихологическим методом. В той же статье, рассматривая герменевтику филолога А. Эрнести, Шпет пишет: «Истолкование значений слов как задач интерпретации, таким образом, должно иметь в виду не только значение как такое, но должно принимать во внимание и многообразие форм пользования слов, как и психологическое пользование ими. Но свою собствен-

<sup>25</sup> Шпет Г.Г. Философия и история // Русская философия. Спб., 1993. С.475.

<sup>26</sup> Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. М., 1989. С.234-235.

ную работу оно все же должно понимать как работу чистого раскрытия и анализа самих значений, когда последние встают перед нею после освобождения их от этих внешних и посторонних для значения как такого форм. Поэтому учение о них должно быть изъято из самой герменевтики, оно не может быть для нее и основой – напротив, последнюю еще нужно найти как принципиальное учение о значении, – оно может играть для нее только некоторую вспомогательную роль, и в случае нужды в его помощи она к ним сама обращается”.<sup>27</sup> Шпет не игнорирует субъективный момент смысла. Он указывает на необходимость иметь в виду разные словесные формы, которые выражают психологию субъекта пользующегося ими. Тем не менее он подчеркивает, что нужно исследовать прежде всего «объективный» смысл, т.е. «внутренний смысл» предмета, и нужно раскрыть способность слова *находить* «объективный» смысл. Таким образом, Шпет взялся за герменевтику, и в будущих работах он конкретизирует это учение о «смысле» и «слове» как своеобразную онтологию.

### 3. СИМВОЛИЧНОСТЬ И ПРЕДМЕТНОСТЬ СЛОВА В «ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ» А.Ф. ЛОСЕВА

#### **3.1. Мотив философии языка у Лосева и диалектическая логика.**

В своей книге «Философия имени» (вышедшей в свет в 1927 г.),<sup>28</sup> Лосев предпринял попытку последовательно систематизировать философию языка. Его исследование имело своей целью постичь всестороннюю логическую структуру имени как слова, указывающего на какой-то предмет. Он анализировал все моменты имени в реальной речи и дал новый объединенный образ того, что предмет называется по имени. Его анализ имени проводился с двух точек зрения. В первой главе «до-предметная структура имени» изложена скорее формальная сторона слова, а во второй главе «предметная структура имени» – более смысловая, но сложная и даже мистическая сторона. Поэтому может создаться впечатление, что они слишком отличаются друг от друга, и между ними нет ничего общего. Однако такое противопоставление является лишь необходимой процедурой его диалектического подхода. Лосев предлагает их диалектический синтез, в котором любой момент «покоится и движется», и этим он отличается от ивановского прекращающего синтеза. Мы поясним характер его построения, и предложим общий обзор, обращая внимание на то, что, прежде всего (как отмечено выше), его тщательное построение составлено под влиянием слишком разных философских течений. В данной работе мы преимущественно рассмотрим, как Лосев построил свою теорию на этих основах.

Из моментов, составляющих многослойную структуру имени в реальной речи человека, Лосев впервые берет звуковые факторы как фонемы, а затем

<sup>27</sup> Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1990. М., 1990. С.226.

<sup>28</sup> Лосев А.Ф., Философия имени. М., 1927 (реп. изд. Бытие, Имя, Космос. М., 1993. С.613-801. В статье мы указываем на страницы этого издания.).

факторы значения как ряд своеобразных «семем», например, этимон, морфема, синтагма и пойма. Что касается фонемы, то здесь Лосев повторно подчеркивает, что имя есть звучание, и к тому же «это не просто звук, а именно звук голоса человеческого».<sup>29</sup> В самом деле, он подробно классифицирует четыре вида человеческих звуков, кроме простого звучания.<sup>30</sup> По правде сказать, этим он уже начинает отличать имя или человеческое слово от простого знака для сообщения в общем смысле. Лосев признает, что «слово есть некая вещь, которая состоит из элементов, действующих на слух».<sup>31</sup> Но, эта «вещь» есть особая вещь. Она имеет не только звук, издаваемый исключительно человеком, но и своеобразные моменты значения. Тайный замысел Лосева постепенно проясняется в его изложении, но по его порядку мы посмотрим на «семемы» в его построении.

Из его семем несколько понятий используются в обычной лингвистике, но Лосев дал им другие определения. Например, по его терминологии, этимон есть «та элементарная звуковая группа, которая наделена уже определенным значением, выходящим за пределы звукового значения как такого».<sup>32</sup> Лосев подчеркивает скорее независимость семантика от звука, нежели историческое образование слова. И конечно, момент этимона получается «в слове». Подобным образом, все остальные «семемы» считаются моментами, находящимися «в слове». Пойма, например, определена моментом, относящимся к стихотворному размеру, к рифме и т.д. Этот момент относится к фразе, составляющейся из слов, и потому, может быть, такое определение звучит странно. Между тем, в нем отражаются лосевское понимание слова и его диалектический метод. Теперь рассмотрим их на основе определения синтагмы.

Лосев считал, что «слово, если, конечно, оно взято не в словаре, а в живом языке, всегда связано с другими словами и несет на себе смысловую энергию того целого, куда это слово входит вместе с прочими, и эту связанность с целым необходимо отметить и зафиксировать терминологически. Это есть *синтагма слова, синтагматический слой в семеме*».<sup>33</sup> Лосев, как и Шпет, предположил, что смыслы слова составляют некоторое объективное целое. Но, в то же время для построения Лосева «в слове» есть тот момент, что оно входит в состав фразы. Он считает этот момент синтагмы одной семемой слова. С одной стороны, можно сказать, что они могут воспринимать языко-

29 Там же. С.631.

30 Классификация фонемы Лосева выглядит следующим образом: 1)звучание, 2)звук голоса человеческого, 3)членораздельный звук, издаваемый человеческим голосом, 4)определенная совокупность таких членораздельных звуков, произносимых человеческим голосом, определенная объединенность их в цельные и законченные группы, и наконец характеризуется 5)теми или другими особенностями, вносимыми данным лицом. Там же. С. 631-632.

31 Там же. С.631.

32 Там же. С.633.

33 Там же. С.634.

вое целое подобно понятию «Langue» Соссюра. А, с другой стороны, для Лосева важно и то, что слово является членом языкового целого, и в то же время то, что оно участвует в этом целом, является элементом самого слова. Такое противопоставление или взаимоопределение характеризует диалектический метод Лосева.

Таким образом, Лосев старается извлечь с помощью диалектики логическую структуру, сохраненную в обыкновенных вещах. О своем исследовании он заявил, что он: «почти первый в русской философии не лингвистически и не феноменологически, но *диалектически обосновал слово и имя как орудие живого социального общения и вскрыл живую трепещущую стихию слова,...*»<sup>34</sup> (курсив наш). В этом смысле Лосев назвал свою философию полным «реализмом». А, что касается логики изложения, то в его построении все категории вынесены диалектическим противопоставлением «одно» и «другое». Такая логическая процедура представляет восходящее движение на вершину, но тут мы должны обратить внимание на то, что в этом процессе, совершается своего рода «самопознание», например, Духа, как уже ясно было показано в гегелевской логике.<sup>35</sup> Притом в построение вложен «объект», обычно считающийся как «внешнее» или «иное» для «самого». «Объект» становится одним моментом, составляющим «само», поскольку он относится к «самому», и это соотношение между ними дает «самому» определение. Но, такая диалектика применяется только на «Абсолютный Дух» или какое-то «Божество»? Если она поясняет так же суть «вещи», то мы можем приобрести более богатое знание о ней.

Теперь мы можем понять причину того, почему Лосев считал слово особой вещью. Он стремится проследить процесс «самопознания» слова и всесторонне постичь его структуру. В этом случае, «самопознание» слова почти равно тому, что слово понимает свое существо. Конечно, здесь не имеется в виду, что сама вещь способна думать или понимать как человек в гносеологическом смысле. Когда мы рефлектируем, мы анализируем разные определяющие факторы, и синтезируем их, и, наконец, делаем какое-то заключение. Таким образом, мы можем понять и онтологическое существо вещи, состоящее из множества частей и в то же время, существующее как единое целое. Такова суть философского замысла Лосева, и в ней отражается перемена от гносеологии к онтологию.

### 3.2. Предметность слова и «символ»

Диалектический анализ слова не ограничивается только формальной стороной, т.е. отношением слова и слова. Гораздо важнее, что он подобным способом анализирует отношение слова и предмета. Впрочем, из названия «до-предметная структура имени» первой главы ясно, что здесь обращается внимание на логическую структуру самого слова до предмета. С диалектической позиции Лосева «до-предмет» обозначает, что речь идет только об

34 Там же. С.622.

35 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807).

отношении произносящего слово человека и произносимого человеком слова, без предмета. Проанализировано то, как относятся говорящий и слово друг к другу, и то, какой смысл вложен в слово. Однако с одной стороны, необходимо отнести к некоторой предметности, вернее, момент, происходящий от предмета, поскольку слово указывает на какой-то предмет. С другой стороны, гораздо сложнее и даже невозможно анализировать соотношение трех коррелятов говорящего, слова и предмета. Поэтому, анализируя взаимоотношения говорящего и слова, он определяет предметность, которая необходимо проявляется в нем. В таком случае важное место занимает идея слова как символа. Далее рассмотрим то, как Лосев решал эти вопросы.

В определении этимона уже показано то, что семема принципиально отличается от фонемы, и принадлежит к другому уровню слова, между ними нет никакой существенной связи. По словам Лосева «звук имеет незвуковое значение», и звук или фонема есть «*символ (символон) незвукового значения*».<sup>36</sup> Он определил это как «первое символическое единство слова».<sup>37</sup> Потом он отметил еще другое «символическое единство». Слово имеет некоторые существенные значения, не зависящие от его изменений, например, от склонения. По определению Лосева, «второй символон в семеме – есть общее значение слова, *in potentia* содержащее в себе все возможные и мыслимые отдельные значения этого слова в разнообразные и, быть может, бесчисленные, но по характеру своему все же вполне определенные моменты времени и места». Это есть «*полное и общее символическое единство семемы, или второе символическое единство слова*».<sup>38</sup>

Несомненно, что Лосев сохраняет суть понятия «символа»,<sup>39</sup> т.е. «то, что указывает на иное для себя». И в этом смысле мы можем судить о том, что его понимание слова не отрицает общераспространенную семиотическую схему соотношения означающего и означаемого. Потому что с его точки зрения связь знака с им указанным предметом основано на произвольной связи, и не надо думать некоторой существенной связью. Но, еще более интересно его положение о том, что значение слова не исчерпывается выше-сказанными моментами «фонем» и «семем». Ибо, «одно и то же предметное содержание слова разные народы понимают по-разному, в сфере народа – по-разному понимают разные индивидуумы, в сфере индивидуума – понимание разнятся по разным временным моментам и условиям».<sup>40</sup> Тем не менее,

36 Лосев. *Философия имени*. С.634.

37 Там же. С.635.

38 Там же.

39 Конечно эта суть относится только к знаковой стороне «символа». Краткий обзор о двух сторонах понятия «символа» у позднего Лосева дает следующая статья: *Жданов В. и Судзуки Д.*, Учение А.Ф. Лосева о символе и функционально-символическое значение героев рассказа Достоевского «Кроткая» // *Slavonic Studies. The journal of the Russian department, Faculty of Letters, Hokkaido univ.* 1999. pp.1-12.

40 Лосев. *Философия имени*. С.648.

он отнюдь не желал претендовать на восстановление ивановского «языка богов», отрицая текучее обычное слово. Здесь Лосев обращает наше внимание на субъективное стремление говорящего субъекта.

В реальной речи наше слово имеет разную субъективную окраску, вносимую отдельными лицами. Он отметил следующий аспект, т.е. «то, что *мыслится* в слове», определив его, как «*ноэмати́ческий* пласт» значения, вложенный в слово.<sup>41</sup> Как известно, понятие «ноэма» использовалось Гуссерлем в своей феноменологии. По его терминологии, ноэма обозначает «смысл слова»,<sup>42</sup> и обычно она находится в процессе познания субъекта. Между тем, Лосев, в отличие в том числе и от Шпета, критически относится к его терминологии, учитывая древнегреческий смысл этого слова, и явно определяет ноэму как субъективность говорящего внутри слова. Другими словами, в его философии языка слово как особая вещь имеет даже момент субъективности внутри себя.

Его понятие «ноэма» характеризуется диалектическим методом. Резюмируем его изложение вкратце. Если ноэма есть «то, что *мыслится* в слове», то можно уподобить ее чему-либо освещаемому. Тут нужно указать, что предмет, освещаемый светом, отличается от света как такового. Лосев называет этот свет «чистой ноэмой». Она есть чистая функция понимания субъекта. А что такое понимаемое? Конечно, какой-то предмет. Следовательно, есть две стороны ноэмы: функция понимания и понимаемый предмет. Первое является чистым субъективным стремлением, а второе – предметностью, к которой оно относится. Поэтому нам необходимо установить предметность в ноэме. Таким образом, с точки зрения Лосева, слово есть орудие не только сообщения, но и место общения субъекта и объекта. По его словам, «имя предмета – арена встречи воспринимающего и воспринимаемого, вернее, познающего и познаваемого».<sup>43</sup>

Такая встреча двух коррелят означает, что произносящий слово человек понимает значение слова, т.е. у него есть понимание предмета, на который указывает слово. Судя по диалектическому методу Лосева, в слове так же найден момент понимания человеком предмета. С позиции самого слова, оно само включает в себя не только субъективное стремление говорящего человека, но и его понимание предмета. Если слово лишено таких моментов, то оно превращается в простой звук, не имеющий никакого значения, и поэтому не указывающий ни на что. Лосев подчеркивает, что его исследование направлено исключительно на человеческое слово, потому что не простой знак, а именно оно имеет такую многослойную структуру значимости, включающую в себя не только субъективность, но и даже предметность.

41 Там же. С.636.

42 Однако о понятии «ноэма» еще продолжают рассуждения. Например см.: J.N. Mohanty, Husserl and Frege (Bloomington, 1982).

43 Лосев. Философия имени. С.636-642.

### 3.3. *Идея как внешнее сущее и его воплощение в имени.*

Предметность, предложенная вместе с определением ноэмы, понимается только как нечто отвечающее на субъективное стремление, и она сама еще не анализируется как таковая. Конечно, поскольку до сих пор речь шла о структуре имени до предмета, и Лосев еще не поставил вопрос об анализе самого предмета, постольку, кажется, постижение предметности как одного момента в слове не может не быть относительно формальным. Но, против ожидания, Лосев сказал: «Ясно, прежде всего, что сама ноэма указывает на противостояние в слове предметной сущности и воспринимающего эту сущность «субъекта»». <sup>44</sup> Несмотря на то, что предметность появлялась только как момент, происходящий от соотношения субъекта и предмета «в слове», он считал ее «предметной сущностью. Может быть, это опять же производит странное впечатление. Между тем, если предметная сущность равна пониманию предмета, то можно сказать, что она все еще отличается от самого предмета. Вопрос в том, что рано или поздно потребуется определение соотношения предметной сущности и самого предмета, – это самый центральный, но в то же время самый сложный вопрос в философии языка Лосева. Здесь мы рассмотрим ее главные пункты, и поясним тайную цель Лосева.

При рассмотрении определения предметности, нужно обратить внимание на его следующие слова: «В ноэме должна быть арена этой встречи адекватного понимания с адекватно понимаемым. Назовем эту арену полного формулирования смысла в слове *идеей*, считая, что этот слой – дальнейший за семемой вообще, символической и ноэматической и дальнейший за самой ноэмой». <sup>45</sup> Раньше он уже определил «имя предмета» как «арену встречи». Поэтому можно считать, что тем самым отождествил имя и идею. В самом деле, он выдвинул тезис «ИМЯ как ИДЕЯ» в своем раннем докладе. <sup>46</sup> Понятие «идея» у Платона, например, идея красоты как «сама красота» <sup>47</sup> находится скорее «в вещи». В то же время, само слово «красота» все еще выражает, или вернее, указывает на идею красоты. Другими словами и в вещи, и в слове идея каким-то образом проявляется. На этом может быть основано отождествление слова и вещи, и также различение и отождествление предметности и предметной сущности. Притом с платоновской точки зрения сама идея существует в идеальном мире, отличающемся от вещественного мира. Но у Лосева нет такого дуализма. Наверное, для него важнее символичность имени и вещь как место проявления идеи.

С диалектической точки зрения Лосева, и имя и вещь являются и тем, и другим. Потому что они являются самими собой, и указывают на иное для себя. Скорее всего, такая двойственность имени или вещи имеет большое значение для неоплатоновского идеализма Лосева. С этой позиции следует

44 Там же. С.642.

45 Там же. С.645.

46 Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Имя. М., 1997. С.26.

47 См.: Пир. 210E-211B.



рассмотреть «предметную сущность вещи» в слове. Лосев сказал: «что такое предметная сущность вещи? Она есть то цельное и единичное, что мы увидели характерного в вещи и уразумели в ней. Вещь – множественна, изменчива, неустойчива. Но мы увидели, что во множественных частях ее присутствует она целиком и без разделения, что без этого присутствия не было бы и видения самой вещи. Мы увидели в изменчивых контурах вещи нечто абсолютно-устойчивое и неподвижное и заметили, что без этого устойчивого оформления не было бы и самого видения вещи. Итак, предметная сущность слова, оказывается, отлична от самой сущности, или вещи, и неразстворима в ней. Но тут уже элементарное рассуждение обнаруживает, что предметная сущность, или создаваемый эйдос, как мы ее еще называем, не может быть только отлична от самой сущности, что простое отличие совершенно оторвало бы этой вещи. Следовательно, эйдос и вещь еще и тождественны между собою. По факту они одно, по смыслу – разное. Предметная сущность слова – одно с сущностью и не одно с ней».<sup>48</sup>

Как известно, Платон рассматривал эйдос и идею как синонимы. Здесь Лосев утверждает различие и тождество идеи и вещи с той же точки зрения. Итак, предметная сущность, находящаяся в слове, или точнее, в ноэме, и отвечающая на субъективное стремление, отличается от предмета как такового, и в то же время отождествляется с предметом как таковым. Наверное, когда мы перейдем ко второй главе «Предметная структура имени», может быть, мы частично потеряем его логическую нить. Потому что мы неизбежно встретим несколько подобных противоречивых выражений. Но определение взаимоотношения слова и предмета может выражаться лишь в них. Ибо для Лосева противоречивым является реальное дело, например, слово как символ является и им самим и иным.

Лосев стремился понять это соотношение вещи и вещи в плане «воплощения». Теперь, последний вопрос в том, как он определил характер идеи и логику ее воплощения в слове как вещи. Лосев сказал: «В мышлении все только вечно. Вечное только и можно мыслить, больше ничего иного. Вечное не есть предмет настроений или бездоказательной веры, но предмет чистой мысли, и только чистая мысль может иметь вечное. Значит, в чистом мышлении мыслящее вечно и полагает себя как мыслимое и потому тоже как вечное».<sup>49</sup> С платоновской точки зрения «вечное», взятое «в чистом мышлении», обозначает не что иначе, как «идею».<sup>50</sup> Однако ноэма как «то, что мыслится в слове» слагается из взаимоотношения субъективного стремления и предметной сущности на арене «идея». Если идея отличается от ноэмы, и составляет основу слова до ноэмы, то она должна мыслиться только «в чистом мышлении», независимом от субъективности. В этом смысле она является не простым мыслимым человеком, а именно перенесенным в слове пред-

48 Лосев. *Философия имени*. С.752-753.

49 Там же. С.673.

50 См.: Федон, 65С-66А.

метом. Поэтому мы можем добавить, что имя или слово так же арена чистого мышления, и они принимают в себя идею как «вечное», отождествленное с самой сущностью предмета.

Но человеческое «я» или говорящий субъект не могут пояснить данную идею непосредственно, они могут только достичь ее с помощью логического силлогизма. Поэтому, если предметная сущность или идея не может быть нечто «субъективным», то ее должно называть даже «объективным». Подобно тому, как Шпет извлек «объективное» из критического исследования субъективности, Лосев установил идею или предметность как «объективное», лежащее в основе «субъективности». В самом деле, когда его анализ относится к взаимоотношению говорящего и слова, он предлагает чисто логическую структуру слова, и не ограничивает свою задачу только тем, чтобы описать сознание говорящего. Поскольку слово является одним коррелятом, постольку надо описать его равно как говорящего. С лосевской точки зрения говорящий человек не занимает привилегированного положения, и не господствует над словом. В данном понимании слова показана другая верность слову как «вещи», или объективистская точка зрения, входящая в положение самого слова. Другими словами, в построении Лосева сам предмет проявляет себя в имени как вещи, независимо от субъективности. Во второй главе «философии имени» проанализирована логическая структура соотношения слова и предмета, главным образом этого проявления.

В слове проявление предметной сущности, отождествленной с идеей, почти совпадает с божественным воплощением, самопроявлением самого Бога. Конечно, здесь речь идет не о трансцендентной иллюзии, а о предстоящем нам реальном слове. До Лосева к описанию проявлений чего-либо «внешнего» или «трансцендентного» для мира явлений, прежде всего, стремилась христианская теология. Он расширил логику св. Троицы и создал новый тетрактид, опирающийся на истолкованную им платоновскую диалектику. Его четвертый момент – софийный, и он играет роль передачи метафизической сущности физическому плану. В таком логическом плане Лосев попытался предложить процесс воплощения сущности в имени как конкретной вещи. Здесь синтезированы традиционная теология, имеславие, религиозная философия после Соловьева и неоплатоновская логика. Мы можем считать, что в результате их новой связи понятие символа приобрело более конкретное содержание и логику своего происхождения. Несмотря на то, что Лосев основывался на этих разных, и даже мистических философских идеях, нам кажется, что его теория более адекватно воспринимает все корреляции, чем семиотика. В самом деле, истолковывая имя как бы самостоятельно существующей вещи, он постиг логическую структуру взаимоотношения говорящего субъекта, предмета и имени или слова. Тем самым он проложил новый путь к их реалистическому пониманию, конечно, в онтологическом смысле.

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате анализа позиций Шпета и Лосева, прежде всего, стало ясно, что они обращают внимание на систему слова как на «объективное», не «субъективное». Здесь отражается изменение философского течения. Они избрали не кантовский трансцендентальный идеализм, а неоплатоновский идеалистический реализм. Идеалистический символизм относится только к миру явлений в кантовском смысле, а неоплатоновский идеализм извлекает «объективную» идею из предмета.

Конечно, в построениях Шпета и Лосева существует разница. Исходя из критического исследования субъективности, Шпет обнаружил социальность как основу субъективности. Он признал самостоятельную систему смысла до субъекта и предложил построение, предшествующее семиотике и структурализму. Из этого следует, что индивидуальный субъект больше не может быть абсолютным исходным пунктом для понимания мира. А Лосев, наследуя традиционную христианскую мысль, синтезировал разные философские идеи и таким образом построил свою философскую систему. Его теория опиралась на диалектический анализ взаимоотношений между вещами и на своеобразное истолкование феноменологического ноэма-ноэтического построения. Она также объединила онтологический и гносеологический планы.

Хотя между философами существовала определенная разница, нам надо отметить, что оба они поставили вопрос о смысле и значении слова, не только для говорящего человека. В их построениях мы можем найти: у Шпета «смысл» как «объективную» идею предмета, у Лосева «значение», определяемое соотношением говорящего субъекта и слова. Таким образом, на этом они определяют мир как слово, включающее в себя «объективный» смысл; или как имя, одухотворенное идеей предмета. Установление ими «объективной» идеи способствовало пониманию мира не просто как нечто физического, а как нечто «осмысленного». Шпет обратился к самой структуре смысла, а Лосев – к структуре общения человека, слова и идеи. Обращая внимание на основную логику их мысли, можно сказать, что такая мысль близка к рассуждениям раннего Виттгенштейна,<sup>51</sup> и она может разворачиваться в логическое понимание мира. Здесь вполне заметен переход от неокантианского гносеологизма к онтологизму.

Что касается отхода от кантианства, то росток этого был замечен уже в начале века. Немало философов критиковало отвлеченность неокантианства, например, присущее ему «сознание вообще». Чье это сознание? Русские философы того времени также стремились к объективному критерию истины, и для этого, например, ранний Бердяев попытался обосновать тезис о «тождестве мышления и бытия», гарантирующий правильность познания по-

---

51 See, L. Wittgenstein, "Logische-philosophische Abhandlung," *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921).

знающему субъекту.<sup>52</sup> Здесь нельзя не отметить самоочевидную предпосылку его тезиса: мышление может быть выражено философскими словами, и оно полностью совпадает с бытием. Следовательно, если мы будем считать, что на Западе «лингвистический поворот» произошел от широкого признания того, что мир понимается через слово, и потому должно анализироваться слово как орудие миропонимания, то нельзя забыть о том, что Шпет и Лосев также стояли у истоков современной философии.

К тому же, в России под влиянием символизма и имеславия, возрос интерес к слову. Это тоже придало оригинальность русскому философскому построению. У символистов слово является орудием общения с трансцендентным бытием. Имеславцы считают, что имя Бога есть сам Бог (но Бог не просто его имя). В обычном смысле мы можем сказать, что слово одушевлено идеей предмета. В известном смысле они фактически признают даже человека, воспринимающего разные вещи в мире или вне мира, мыслящего и выражающего иное для самого себя, как особую вещь-символ. Поэтому в русской философии языка отразился и современный и традиционный взгляд не только на слово, но и на мир и на человека.

Западная теория языка обращала внимание на дифференциацию смысла в языковой системе и на ее логическое изложение для разрешения вопроса о соотношении слова и дела. В России же попытались понять их соотношение в онтологическом плане. Как мы отметили выше, Шпет считал смысл слова как бы самостоятельным и объективным бытием. Лосев считал слово местом проявления объективной идеи. Оба философа придавали слову онтологический статус, вместе с тем считая, что слово всегда относится к тому, что существует в человеческом мире. То есть слово относится и к идеальному, и к физическому миру. В этом смысле, отождествление слова и бытия характеризует русскую философию языка.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ

##### *Главные труды Г.Г. Шпета*

1. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? Киев, 1907.
2. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн.106(1).
3. Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881-1911. М., 1912.
4. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.
5. Философское наследство П.Д. Юркевича. К сорокалетию со дня его смерти. М., 1915 (переизд. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990).

---

<sup>52</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Ф.А. Ланге и критическая философия. Мир Божий. СПб., 1900. №7. С.224-254.

6. Первый опыт логики исторических наук. К истории рационализма 18 века / / Вопросы философии и психологии. 1915. Кн.128(3).
7. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч.1. Материалы. М., 1916.
8. Философия и история // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн.134(4).
9. Сознание и его собственник. М., 1916 (переизд. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994).
10. Мудрость или разум // Мысль и слово. Философский ежегодник. Т.1. М., 1917 (переизд. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994).
11. Философия Джоберти. По поводу книги В. Эрна «Философия Джоберти» // Мысль и слово. Философский ежегодник. Т.1. М., 1917.
12. Предмет и задачи этнической психологии // Психологическое обозрение. 1917. 1-1, 1-2. 1918. 1-3/4.
13. Скептик и его душа. Этюд по философской интерпретации // Мысль и слово. Философский ежегодник. Т.2. М., 1918-1921 (переизд. *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994).
14. Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989, 1990, 1991, 1992. М., 1989-1992.
15. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.
16. Антропологизм Лаврова в свете истории философии // П.Л. Лавров: Статьи. Воспоминания. Материалы. Пг., 1922.
17. Очерк развития русской философии. Ч.1. Пг., 1922 (переизд. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989).
18. История как предмет логики // Научные известия. Сб.2. М., 1922.
19. Театр как искусство // Мастерство театра. 1922. №1 (Вопросы философии. 1988. №11).
20. Эстетические фрагменты. Вып.1-3, Пг., 1922-1923 (переизд. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989).
21. Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. №1.
22. К вопросу о постановке научной работы в области искусствоведения // Бюллетени ГАХН. 1926. №4-5. М., 1927.
23. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 1927.
24. Введение в этническую психологию. Вып.1. М., 1927 (переизд. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989).

Для более подробного ознакомления с работами Г.Г. Шпета:

*Митюшин А.А.* Библиография печатных трудов Г.Г. Шпета // Начала. 1992. №1.

*Беленький И.Л.* Из литературы о Г.Г. Шпете // Начала. 1992. №1.

#### **Главные труды А.Ф. Лосева**

1. Эрос у Платона // Юбилейный сборник профессору Г.И. Челпанову от участников его семинаров в Киеве и Москве. М., 1916. С.52-79 (переизд. в кн.: Бытие. Имя. Космос. М., 1993).
2. Античный космос и современная наука. М., 1927 (переизд. в кн.: Бытие. Имя. Космос. М., 1993).
3. Музыка как предмет логики. М., 1927 (переизд. в кн.: Из ранних произведений. М., 1990; Форма. Стиль. Выражение. М., 1995).
4. Философия имени. М., 1927 (переизд. М., 1990; в кн.: Бытие. Имя. Космос. М., 1993).

5. Диалектика художественных форм. М., 1927 (переизд. в кн.: Форма. Стиль. Выражение. М., 1995).
6. Диалектика числа у Плотина. М., 1928 (переизд. в кн.: Миф. Число. Сущность. 1994).
7. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929 (переизд. в кн.: Миф. Число. Сущность. 1994).
8. Очерки античного символизма и мифологии. Т.1. М., 1930 (переизд. М., 1993).
9. Диалектика мифа. М., 1930 (переизд. в кн.: Из ранних произведений. М., 1990; Миф. Число. Сущность. 1994).
10. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957 (переизд. в кн.: Мифология греков и римлян. М., 1996).
11. Античная музыкальная эстетика. М., 1960-61.
12. История античной эстетики. I-VIII. М., 1963-1994.
13. Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968.
14. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
15. Античная философия истории. М., 1978. 2-е изд. 1982.
16. Платон. Жизнеописание. М., 1977.
17. Эстетика Возрождения. М., 1978. 2-е изд. 1982. 3-е изд. 1998.
18. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982.
19. Языковая структура. М., 1983.
20. Вл. Соловьев. М., 1983. 2-е изд. 1994.
21. Держание духа. М., 1988.
22. В поисках построения общего языкознания как диалектической системы. в кн.: Теории и методы исследования языка. М., 1989.
23. Страсть к диалектике. М., 1990.
24. Вл. Соловьев и его время. М., 1990.
25. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
26. История античного символизма и мифологии. М., 1993.
27. Личность и абсолют. М., 1999.
28. Самое само. М., 1999.

Библиографию трудов Лосева см. также в следующих изданиях:

- Образ и слово. Вопросы классической филологии. Вып.VII. М., 1980.
- Kzetemata. Вопросы классической филологии. Вып.VIII. М., 1984.
- Античность в контексте современности. Вопросы классической филологии. Вып.X. М., 1990.
- Вопросы классической филологии. Вып.XI. М., 1996.

\* This research was partially supported by the Japan Society for the Promotion of Science, Grant-in-Aid for Scientific Research, Encouragement of Young Scientists, 11710002, 1999-2000.