

## СИМВОЛИЗМ ВЯЧ. ИВАНОВА НА ФОНЕ ИМЯСЛАВИЯ

Отношение Вяч. Иванова к имяславью значимо и само по себе, и как выразительный общий фон для обсуждения ивановских воззрений на язык в целом. Сложность такой постановки темы в том, что прямых, а тем более развернутых, высказываний Иванова об имяславии почти не сохранилось, хотя в устном общении (с П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, В. Ф. Эрном и др.) их, конечно, не могло не быть.<sup>1</sup> Известны, собственно говоря, лишь несколько косвенных упоминаний Иванова об имяславии. Возможно, здесь мы тоже имеем дело с тем, что С. С. Аверинцев удачно назвал свойственной Иванову — по тем или иным причинам — стратегией неупоминания или умалчивания. Что же могло лежать в основе такой стратегии в данном случае?

В литературе, особенно — последних двух десятилетий, имя Иванова и имяславие достаточно тесно соплагаются, причем чаще в прямо отождествляющем, чем в просто ассоциирующем смысле. Вопрос этот, однако, настолько сложен, что ни через знак равенства, ни через синонимизирующую запятую, ни — с другой стороны — через молчаливое полагание отсутствия всяких точек соприкосновения (нет высказываний об имяславии — нет и проблемы сопоставления) решен быть не может. Хотя имяславие, несмотря на его глубинную, сущностную связь с проблемой языка, воспринималось (и воспринимается) почти исключительно как острая религиозная проблема, и в нем самом, и в околоимяславских спорах содержались (и содержатся) отголоски практически всех главнейших дискуссионных тем тогдашней (и современной) эстетической, лингвистической и в целом гуманитарной мысли — тем, на которые Иванов почти всегда так или иначе откликался. Возможно ли в таком случае принять то простое решение, что, мол, только обычное и известное ивановское нежелание прямо высказываться по “последним” догматическим вопросам лежало в основе его неупоминания имяславия, к которому он тем не менее склонялся? Ведь именно этот период в творчестве Иванова часто называли (достаточно вспомнить Н. А. Бердяева или А. Белого) догматическим, и многое из состава идей и понятий того же Флоренского или Эрна действительно безболезненно — как в позитивной, так и в негативной оценке — появлялось в ивановских текстах этого периода. Следует, видимо, искать другие причины молчания Иванова по поводу прямых имяславских тем.

Прежде чем приступить, однако, к подробному обсуждению этой и связанных с ней других проблем оговорим, что всё сказанное ниже будет иметь отношение только к сугубо интеллектуальным концептам,

---

<sup>1</sup> Иванов, как известно, встречался и с имяславцами-простецами; был он знаком также и с имевшей тогда хождение “низовой” имяславской литературой — по сведениям В. П. Троицкого, и в московском, и в петербургском архивах Иванова хранятся экземпляры своего рода сборника легенд имяславцев-простецов (эти материалы готовятся к изданию в журнале “Начала”).

усматриваемым в рамках ивановского символизма и имяславия — вне всякой связи с вопросом о возможности реального воплощения всех рассматриваемых идей на практике.

### 1. Между именем и метафорой (историко-сопоставительный аспект).

Самое насыщенное и перспективное для интерпретации, хотя — как и всегда — брошенное вскользь, упоминание имяславия содержится в статье 1922 года “О новейших теоретических исканиях в области поэтического слова”. В начале статьи Иванов разбирает работу А. Белого “Жезл Ааронов, — о слове в поэзии”, оспаривая предложенные Белым критерии противопоставления пушкинской и тютчевской поэтических манер. В творчестве Тютчева, согласно ивановской интерпретации мысли Белого, “подсознательное, ночное, хаотически стихийное” расцветает метафорой, а мысль — дневная, ясная сторона сознания — не находит средств для адекватного поэтического воплощения и остается отвлеченной. Пушкинский же “солнечный логизм”, по мысли Белого, проникает в сущность вещей и непосредственно воплощается в адекватном звуке слова, чуждаясь метафоры, но дробясь и играя “в хрустальных гранях метонимии”.<sup>2</sup> Описывая далее свое, заявленное как в принципе отличное от предложенного Белым, понимание разницы пушкинской и тютчевской манер, Иванов среди прочего говорит, что Пушкин, “потому, что своей самостоятельной мысли в отличие от уже изреченной в космосе как бы вовсе не имел”, ограничивался тем, что в таком случае остается: только именовать вещи и их отношения, а с ними и их вечные, напечатленные на них платоновские идеи. И вот интересующее нас место: “Пушкин — бессознательно платоник в своем взгляде на мир; и Пушкин — *“имяславец”* (выделено мною — Л.Г.). Его имена (и косвенно его переименования, метонимии) суть живые энергии самих идей”(4, 636).

Максимально симптоматичное место. К 1922 году открытые и острые имяславские споры по многим причинам уже сходили на нет; во всяком случае к тому моменту уже прошло достаточно времени, чтобы определиться. И хотя Иванов и здесь, как всегда, осторожен и отрешен от соотносительных иерархических оценок, он тем не менее достаточно и как бы “финально” определен: если Пушкин — имяславец, то противопоставляемый ему здесь же Тютчев (константный в ивановских текстах своего рода “символ символизма”), соответственно, не имяславец. Следовательно, и само имяславие здесь в каком-то смысле противопоставляется символизму.

Смысл этого противопоставления пока не ясен; контекст, в котором использовано слово “имяславие”, не только не намекает на какое-либо иерархическое (по сравнению с символизмом) снижение пушкинского солнечного логизма в силу его “имяславия”, но максимально подчеркивает своей платонической “терминологией” высоту и беспрекословность этой

---

<sup>2</sup> Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 635-636. В дальнейшем ссылки на это собрание сочинений будут даваться непосредственно в тексте в скобках (номер тома и через запятую номера страниц).

силы, да и имя Пушкина само по себе отторгает какое-либо умаление от любых сравнений. И все же далее у Иванова зазвучит и противопоставляемая им этой “беспрекословной силе” идея, как бы ограничивающая поле действия солнечного логизма, а соответственно, и платонизирующего имяславия: “Пушкин метко схватывает сущности и право их именует, они же сами непосредственно являют, в ответ на правое их именование, свою связь и смысл — до некой заповедной черты, где именование прекращается (выделено мною — Л.Г.), потому что за нею область немoty, где сущности говорят уже не живым, а “мертвым языком о тайнах вечности и гроба”(4, 637). Здесь намечена возможная “точка несогласия” Иванова с имяславием: да, именование действительная сила, и ему подлежат даже сущности и идеи, но оно не всеохватно — имеется некая межа, после которой “именование прекращается” и, надо понимать, начинается что-то в языковом отношении иное.

По мысли же имяславцев, в частности — С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева, авторов двух развернутых и систематизированных “Философий имени”, такой “заповедной черты”, за которой или до которой прекращалось бы именование, не существует. И хотя в разных версиях имяславия выделяются разные же ступени или степени именитства, все они признаются в глубинной основе именно именованием. Именование равно мыслится во всех версиях действующим непрерывно: от самой Первосущности — до обычного бытового человеческого слова. В основе этого понимания лежит один из общих фундаментальных постулатов имяславия, согласно которому — в его условно сжатой редакции — факт наличия имени Первосущности онтологически предопределяет всеобщую именованность. Если есть Имя Бога, то все должно иметь свои подлинные имена, и сам процесс именования получает “онтологическое” обоснование<sup>3</sup>.

Характерно, что высказав принципиальный тезис о “прекращении именования” за определенной чертой, Иванов тем не менее осторожно, несколькими мазками “подрабатывает” данный фундаментальный постулат имяславия, сохраняя тем самым потенциальную возможность “прививки” своей позиции к имяславскому древу. Сказав, что именование на определенном этапе прекращается, Иванов тем не менее и при описании происходящего за “заповедной чертой” продолжает использовать понятие имени. Именование прекращается, говорит Иванов, в известной еще древним области “непостижимого и неизреченного”, то есть — развернем этот момент в свою сторону — прекращается то именование, которым блистал Пушкин, которое является собственно именованием и которое названо здесь “имяславием”, но тем не менее те же древние, продолжает Иванов, “все же именовали” сущие в этой области силы — “разумеется, не их подлинными, несказанными именами, а эвфемистическими (в угоду им) метафорами” (4, 637). Здесь слиты две расходящиеся идеи: всё имеет свои подлинные имена, но не всё может ими именоваться. Первая идея, сглаживающая противостояние с фундаментальным имяславским постулатом, дана

---

<sup>3</sup> См. об этом Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С.204. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте через сокращение Фиб.

Ивановым мимоходом, без обоснования и даже без особого акцента, вторая — подчеркнута и заострена. Именно в ней “интерес” Иванова. Даже если воспринимать первую идею как прямой религиозно-философский тезис о всепроницающей силе языка, включая и область “неизрекаемого”, где все — тоже — имеет свои подлинные имена, то все равно “главной” здесь окажется мысль о наличии *двух* разных языков (изрекаемого и неизрекаемого), а значит разграничение двух сфер, введенное тезисом о прекращении именованья, остается в силе.

Тем самым достигается двойной эффект: сохраняется принципиальная возможность подключения к фундаментальным установкам имяславия, но и уточняется принципиальное различие с ним. По имяславью — везде именованье; имя может, согласно имяславскому учению, сменять (и даже полностью) на разных “перевалах” свою “телесную” языковую оболочку, но оно все равно остается при этом в самбй своей природе именем, и даже более того — тем же самым именем. По Иванову же, именованье трансформируется в сфере неизрекаемого в некий *иной по лингвосемантической природе процесс, в не имя* (здесь — в метафору, но о метафоре еще придется говорить отдельно). Языковая специфика этого особого, выполняющего схожую с именованьем функцию, но именованьем не являющегося, лингвосемантического процесса и составляет ядро и загадку ивановского типа символизма.

Достаточно очевидно при этом, что означенная Ивановым “заповедная” для именованья черта не совпадает с тем апофатизмом, который всегда учитывается в имяславии и который тоже в определенном смысле означает некую границу в сфере компетенции языка. У Иванова речь несомненно идет о более “низкой” в вертикально-иерархических координатах ступени, нежели в имяславии, апофатизм которого “начинается” значительно “выше” — “за” или во всяком случае “внутри” божественного троичного бытия (ср. лосевский тезис о Первоимени до и вне меонального тварного мира и булгаковскую идею рассмотрения соотношения Лиц Троицы по типу субъект-предикативного именовательного суждения<sup>4</sup>). Имяславский апофатизм означает границу языка как такового (вполне, кстати, вероятно, что абсолютный языковой апофатизм признавался и Ивановым, но это никак, однако, не влияет на имеющиеся различия в рассматриваемой нами более частной теме), ивановская же “заповедная” черта отмечает границу компетенции собственно именованья, границу, за которой еще продолжают действовать другие языковые силы и особые семантические процессы. Что же это за силы и процессы?

Логика сопоставления очевидно привела нас к главному ивановскому понятию *символа* в его, как это уже становится ясным, непростых отношениях с имяславским *именем*. Но и здесь нас встретят некоторые “терминологические” сложности.

---

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Философия имени. М., 1927; С. Н. Булгаков. Трагедия философии. — Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т.1. СС.311-517.

К 1922 году Иванов уже осторожничают с термином “символ”; практически (за исключением незначительных и подчеркнута понятийно не нагруженных эпизодов) не употребляет он этого понятия и в интересующем нас фрагменте указанной статьи<sup>5</sup>, хотя, казалось бы, именно символ прямо просится из предшествующих ивановских текстов на место тех эвфемистических метафор-именований, которые признаются возможными по отношению к силам “неизрекаемой” сферы. На место признаваемых здесь особых, не именуемых, но выполняющих функцию имени, семантических процессов. И действительно, хотя самого символа как бы и нет, зато в статье употреблены сопутствовавшие ранее в ивановских текстах этому понятию слова-спутники: *ознаменование* (не-имяславец Тютчев, говорится в статье, умел в пределах возможного и изрекаемого ознаменовать определительные черты своего постижения неизрекаемых сущностей) и *миф* (тот же Тютчев, согласно статье, ознаменовывал свое постижение в мифотворческих высказываниях). В определенном смысле намекает на символ и подчеркнутая *метафоричность* Тютчева (слово это повторено здесь вслед за Белым, для которого метафора как раз и была символом как таковым; об ивановском понимании метафоры в связи с символом см. ниже). Намеченная выше “точка несогласия” с имяславием просматривается тем самым и здесь: все эти привычные контекстуальные спутники символа использованы Ивановым применительно именно и только к Тютчеву, а не к названному имяславцем Пушкину.

Произведенная нами экспликация напрашивающегося противопоставления символа и имени оказывается, таким образом, в некотором смысле насильем по отношению к данному тексту Иванова: разграничив две сферы — дневную и ночную (аполлонийскую и дионисийскую), применив термин имяславие к первой из них, но избежав прямого употребления термина символ ко второй, Иванов тем самым красноречиво уклонился от обсуждения соотношения символа с именем и, тем самым, от кардинального вопроса о соотношении своего и имяславского понимания самого символа.

Именно “уклонился” от темы, а не “не заметил” или “не придал значения”, “счел несущественной”. Статья свидетельствует, что не только манера рассуждений “по-имяславски”, но и их смысл Иванову прекрасно известны: они непосредственно и корректно “задействованы” в самом тексте. В рассуждении о пушкинском типе именования Иванов говорит как убежденный и “грамотный” имяславец, используя *почти* все главные уставные (платонические) термины этого направления (с той, правда, обескураживающей разницей, что сами имяславцы вряд ли назвали бы имяславцем Пушкина, скорее — Тютчева). “Почти”, но не все: Иванов избегает все того же символа.

Напряжение сюжета взаимоотношений Иванова с имяславием в том и состояло, что речь в имяславии по существу шла о своего рода инновационном смысловом завершении символизма, и символизма именно

---

<sup>5</sup> Символ, в своей по-ивановски сильной смысловой позиции, появится в этой статье лишь раз — при обсуждении статьи В. Шкловского, то есть на “чужой” территории, и лишь как “самоцитата” из прошлого, приведенная в авторском примечании к тексту статьи (4, 784). О смысле этого ивановского диалога с В. Шкловским см. ниже (в третьем разделе).

ивановского типа. Это “завершение” символизма, предложенное имяславцами, видевшими в ивановской теории соприродницу и непосредственную предшественницу своего учения, так и не было, по всей видимости, принято Ивановым — при всем его сочувствии к ведущей идее и другим аспектам имяславия. В своей окольцовывающей и тем завершающей символизм интенции имяславие не только и не просто провозгласило символизм своим основным принципом, но предложило по существу новое (во всяком случае — для ивановского контекста) понимание самого символа. Суть этого нововведения заключалась в том, что имяславцы фактически предложили понимать ту связь между символизируемым и символизирующим, вокруг которой велись жаркие споры в русском символизме начала века и которую Иванов называл ознаменованием, как *именование*. Символ отождествлялся в своей идее с именем, и хотя речь, конечно, не шла в имяславии об их полном или сколь бы то ни было просто понимаемом тождестве (имяславие имело разветвленную и даже разнствующую по версиям интеллектуальную структуру платонического образца, ко многим ответвлениям которой безболезненно могли подключиться многие другие ивановские идеи), тенденция была именно такова — истолковать саму связь сущности и явления, трансцендентного и имманентного, идеального и реального, символизируемого и символа как *именование*<sup>6</sup>. Само имя тоже, конечно, получило при этом новую, развернутую в сторону символа и даже, как увидим, в сторону суждения, обработку, но при любых интеллектуально изошренных имяславских толкованиях этой темы основная тенденция к сближению символа с именем так и не смогла уместиться в обычно столь широком по идеям русле ивановских текстов.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> См., напр., П. А. Флоренский. У водоразделов мысли. — *Флоренский П. А.* Серия “Из истории отечественной философской мысли”. Т.2. М., 1990. С.289,324 и др.

<sup>7</sup> Зато эта тенденция хорошо уместилась в исторически более поздние представления обзорного систематизирующего типа; так, при типологических описаниях, например, парадигм лингвистического мышления “философия имени” напрямую связывается с поэтической практикой символизма, и даже прямо Иванова. Имеющиеся здесь смысловые напряжения и прямые, в том числе — лингвистические, антиномии остаются до сих пор практически не замеченными. Состав критических аргументов, высказываемых в философской литературе против символизма, практически повторяет аргументацию, применяемую против имяславия или “философии языка” как более широкой исторической тенденции, и наоборот (завуалированный пантеизм, магизм и язычество, укоренение языка в самой сущности, ориентация исключительно на последнюю и, соответственно, на имя существительное; малое внимание к предикатам и к синтактике в целом, игнорирование прагматики и др.), что отражает, мягко говоря, неточность сложившихся и получивших распространение мнений и об имяславии (и философии имени в целом), и о символизме, и о проблеме их соотношения.

И само это имяславское нововведение в символизм, и в принципе отрицательное (по умолчанию) отношение к нему Иванова, достаточно определенно выразившееся, как мы видели, в 1922 году, сложились, конечно, не вдруг. Здесь имелась своя “история вопроса”. Так, в 1906 году, когда “страсти по имяславию” еще не разгорелись и термин “имя” еще не вызывал соответствующих, отождествляющих его с символом коннотаций, Иванов писал: “Романтик называет по имени тени своих мертвецов, которые он тревожит в их могилах. Мы же вызываем неведомых духов. *Символы наши — не имена* (выделено мною — Л.Г.), они — наше молчание. И даже те из нас, которые произносят имена, похожи на Колумба и его спутников, называвших Индией материк, что вот-вот выплывет из-за дальнего горизонта”.<sup>8</sup> Если само формирование (во всяком случае — формулировка) идеи символа происходило в прямой антитезе к понятию имени, то предложенное имяславием и как бы венчающее дело возведение символа в сан имени, пусть и обновленно понятого, не могло не потревожить корней ивановской мысли, ее архетипов, которые, несмотря на достаточно зыбкую, колеблющуюся временем языковую ткань ивановских текстов, всегда в них просвечивают. “Неименное” понимание символа — константа ивановской мысли. Константа, основывающаяся на фундаментальном противопоставлении: *имя объективирует свой референт (или денотат), ивановский символ — принципиально нет.*

И если со стороны, тем более издалека, и могло казаться, как это происходило и происходит, что имяславие и ивановский символизм либо сами по себе тождественны, либо станут таковыми при их “очищающей” от примесей интерпретационной обработке, то изнутри ситуации не только сам Иванов, как мы уже видели, но и имяславцы всегда ощущали некий имеющийся здесь архетипический дисбаланс. Они так же, как и Иванов, осторожничали с этой темой, обходя молчанием наиболее острые углы, но все же и из имяславского “лагеря”, наряду с декларациями о заслугах Иванова, высказывались сомнения в возможности непосредственного сближения символизма последнего с имяславием.

Вот одно из таких крайне редких и сжатых, но достаточно открытых по мысли мест из булгаковской “Философии имени”, написанное примерно в то же время, что и ивановский завуалированный “спор” с имяславием (начало 20-х годов): “Итак, мы дошли до точки: *слова суть символы.* Природа слова символична, и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный: “математический символ”, “словесный символ”. Это уничижительное понимание имеет для себя и объективное основание в природе символа, ибо материя его, — то, в чем символизируется, действительно запечатлена человеческим субъективизмом, “психологизмом”, как теперь выражаются; в искусстве это есть символизм “ознаменательный” (В. Иванов). Но символы делает символами не это произвольное и обманчивое их употребление, но их реализм, то, что символы живы и действительны...” (ФиБ, 26).

<sup>8</sup> Иванов Вяч. По звездам. Спб., 1909. С.193.

На протяжении своей достаточно объемной и максимально насыщенной цитатами и историческими параллелями книги Булгаков лишь несколько раз упоминает Иванова. Приведенное место — первое упоминание его имени, и сразу, как видим, — диссонирующая, хотя и осторожная нота по, собственно, самому главному вопросу. Безусловно входя в одну культурно-историческую (“символическую”) парадигму, принципиальным постулатом которой является тезис о возможности прорыва в трансцендентное, в том числе — посредством языка, имяславие и Иванов в конечном счете заняли в этой парадигме разные позиции в отношении самого символа и, как следствие, имени. Означенный диссонанс был взаимно-стимулирующим; пути Иванова и имяславцев сходились и расходились в самых принципиальных, а потому и потенциально богатых по последствиям пунктах, и в этом смысле — несмотря на скудость и разбросанность материала — интересны все, в том числе и мелкие на первый взгляд, моменты их постоянно, эксплицитно или имплицитно, ведущегося диалога.

Особую роль в этом диалоге сыграл Булгаков, каждое упоминание которым имени Иванова всегда означало сгущение в данном пункте рассуждений тем, с одной стороны, диссонирующих, с другой — потенциально насыщенных и максимально значимых для сопоставления. Можно даже говорить, что булгаковская версия имяславия во многом формировалась именно в остром диалоге с Ивановым; во всяком случае интеллектуальная структура булгаковской версии в ее итоговой форме, как она отразилась в “Философии имени”, содержит в себе среди прочего и оригинальную, одновременно оспаривающую и использующую, рецепцию ивановских идей. И опять в центре этой двойственной рецепции оказался символ в его соотношении с именем: тот же ивановский ознаменовательный символизм, который, как мы видели, оспаривался в самом его ядре, вдруг “неожиданно” оказался принятым в другом месте булгаковских рассуждений. Обстоятельство, надо признать, чрезвычайное и весьма многозначное.

Вкратце суть этой двойственной по знаку рецепции ивановских идей состоит в следующем. Согласно исходному общеязыковому постулату, обоснование которого проведено Булгаковым в первой части его книги, все слова по природе своей суть символы, и не в ознаменовательном смысле, а в абсолютном — как нераздельные сращения идеального и реального. Для так понимаемых слов-символов нет никакого “prius”а — стоящего за ними и их обосновывающего “слоя”; они сами оказываются исходными первоэлементами мысли и речи. Слова-символы понимаются здесь как непосредственные носители силы (энергии) трансцендентно-идеального, а не как только форма, “сквозь” которую течет энергия реальности (ФиБ, 23, 26). В сознании человека вспыхивают сами себя возвещающие первослова как символы и даже мифы идеального мира (ФиБ, 34). Ивановский ознаменовательный символизм, как это и отметил сам Булгаков, не столь радикален. Слова не являются, по Иванову, непосредственно символами; слова обладают потенциальной символической силой, и лишь некоторые из них могут стать символами, но и в этом случае они не становятся сами по себе — вне, скажем, мифа — непосредственными носителями энергии высшего порядка, нераздельно сращенными с нею. За ивановскими символами имеется некий “prius”, по отношению к которому они оказываются вторичной языковой проекцией. В булгаковских координатах такое понимание есть уже не собственно

символизм, а конвенциональная теория с установкой на не прямое, вторичное выражение идеальной сферы.

На этом, однако, диалог с Ивановым в *ФиБ* не кончился. В дальнейшем Булгаков переходит от проблемы слов вообще и их принципиально символической природы к особой проблеме *имени*. Именно здесь Булгаков фиксирует оригинальность имяславского мышления, согласно которому *имя есть суждение*. И, конечно, суждение особого рода. Функцию предиката (сказуемого) в таком именователе суждении выполняют знаменательные слова (в простом случае — имена существительные), а функцию субъекта суждения (подлежащего) выполняют, по Булгакову, местоимения (*я, ты, он, это* и др.). Между субъектом и предикатом именователе суждения стоит связка “есть” — своего рода агглютинирующий клей, сращивающий трансцендентные и имманентные слои реальности. Местоимение в позиции субъекта именователе суждения понимается здесь как “мистический жест”, указующий на реальную точку в бытии, которой придается данное имя. Мы именуем эту “точку” согласно узнаваемой в ней идее, а весь состав идей уже присутствует в нашем сознании как общие слова-символы, из которых нужно “вспомнить” необходимое в данном случае. Таким образом, сказуемое в именователе суждении, то есть само *имя*, сохраняет ту абсолютную символическую природу, о которой Булгаков говорит в первом разделе книги и которой, по его мнению, лишены ивановские ознаменовательные символы, сближающиеся с конвенциональными знаками. Но субъект так понимаемого именователе суждения неизбежно требует введения в абсолютный символизм первой главы неких дополнительных нюансов.

Булгаков находит недостающее звено, и находит его именно в ивановском ознаменовательном символизме. Для обозначения связи между именуемой “точкой” бытия и субъектом именователе суждения (местоимением) Булгаков счел нужным применить одиозное для него в других случаях понятие “ознаменования” (*ФиБ*, 55). При этом за местоименным субъектом суждения, *лишь ознаменовывающим* (то есть не именующим и, заметим, не объективирующим — местоимение не объективация, а безотносительный к ней указующий, пусть и мистический, жест) “точку” бытия, сохраняется тем не менее статус символа. Имя, таким образом, имеет у Булгакова в его окончательной формулировке как бы двухуровневую, а в определенном смысле и двойственную, символическую структуру: ознаменовательный символ плюс его предикация символом абсолютным.

“Двойственной” оказывается, соответственно, и рецепция Булгаковым ивановских идей. Всё это не поддается простому толкованию. Двойственная до антиномичности символическая структура имени в имяславии (у Булгакова этот момент выражен почти схематически отчетливо, но он свойствен в своих модифицированных вариантах и другим имяславским версиям) содержательно насыщена подразумеваемым здесь оригинально сплавленным клубком интеллектуальных идей, в том числе и прямо лингвистических. Этот имяславский “сплав идей” образовался не сразу, и во многом — как, видимо, следует предполагать — под влиянием открытого или подспудного диалога с Ивановым.

Самым, конечно, многозначно весомым (а для многих, в том числе современных, оппонентов имяславия — достаточно неожиданным) моментом в булгаковской формуле имени является выдвижение на авансцену

символизма понятия *предикативности*. В самом деле: и имяславие и ивановский символизм, настаивавшие на принципиальной возможности прорыва в “высшую сферу”, естественней воспринимать (уж коли речь зашла о лингвистически окрашенных понятиях) под знаком *референции* — ведь именно такова, с лингвистической точки зрения, синтаксическая функция имени и, соответственно, тех особых (не именующих, но выполняющих именовательную функцию) семантических процессов, которые мыслились Ивановым. Выдвижение на авансцену предикативности в рамках принципиально ориентированных на референцию концепций, действительно, составляет их главную оригинальность. Естественно, любое контекстуальное сближение референции и предикативности предполагает внесение изменений в традиционное понимание этих терминов. Что же стояло за этой идеей в имяславии?

Прежде всего необходимо специально оговорить, что со стороны Булгакова здесь не было никакой личной инновации. Распространенная точка зрения, что символизм в любых его вариациях (будь то Иванов, Белый, Флоренский, Булгаков или Лосев) по самой своей природе основывался исключительно на категориях сущности и субстанции и потому “остановился” на имени (и его как бы прямом корреляте — символе), “не дойдя” или даже “не заметив” предиката, не только неточно, но в корне неверно. В пестром поле русского символизма не было ни одного достаточно крупного теоретика, который так или иначе не затронул бы проблему предикативности, более того — не поставил ее в самый эпицентр рассуждений. Другое дело, что понимание самой предикативности не могло не претерпевать при этом существенных изменений.

Тема предикативности “обкатывалась” символистами в ее разных обликах на всем протяжении 90-х и 10-х годов, и новшество имяславия, содержательно инициированное, вероятно, Флоренским, состояло не в постановке темы, а в ее аранжировке. Схематически эту аранжировку можно выразить так: как имя венчает в имяславии символ, так и само имя в свою очередь венчается в имяславии предикативностью. Связь между трансцендентным и имманентным, сущностью и явлением, ноуменальным и феноменальным, символизируемым и символизирующим есть в имяславии, как уже говорилось, именование, а именование есть в своей глубине не что иное как предикация (то есть, например, явление здесь предлагается понимать как предикат сущности и т.д.). И это не внешнее, данное со стороны определение имяславия, но и его сознательное второе самоназвание — в тех, конечно, контекстах, где оно требовалось. Так, по самоопределению Булгакова, его концепция — в отличие в том числе и от философии Платона (! - Л.Г.) — характеризуется, как он пишет, “специально предикативной” постановкой вопроса о языке (ФиБ, 74).

Введение предикативного измерения еще более обостряло ситуацию взаимоотношений между имяславием и Ивановым. Вполне вероятно, что и тут, так же, как в случае с именем и символом, роль Иванова в становлении интеллектуальных версий имяславия оказалась не из второстепенных, во всяком случае именно предикативность, хотя и не всегда именно в этом терминологическом облачении, была в центре — или глубине — редких, но весьма показательных упоминаний ивановской позиции в булгаковских текстах 10-х годов, то есть текстах, еще только подготавливающих

окончательное концептуальное оформление его имяславской версии в “Философии имени”. Сопоставление ивановской позиции именно с булгаковской версией имяславия тем и удобно, что они развивались параллельно и “зная друг о друге” и что Булгаков открыто подвел черту под этим диалогом в своей книге, систематизирующей имяславские идеи в интересующей нас непосредственно лингвистической форме. Тексты Флоренского уклончивы в лингвистическом и систематическом отношении, а лосевская концепция, с одной стороны, “моложе” и потому не предоставляет достаточно материала для восстановления событий 90-х и 10-х годов, с другой стороны — она продолжала развиваться и тогда, когда зачинатели имяславской темы в философии уже сошли по разным причинам с дистанции.

Идея предикативности входит в сердцевину ивановской символической философии языка, облачаясь в самые разнообразные языковые одежды. Главная в нашем контексте ивановская словесная и смысловая транскрипция темы предикативности звучит как *проблема соотношения символа и мифа*. И хотя в текстах самого Иванова нет ни достаточно развернутых высказываний по специально лингвистическим аспектам дела, ни персональных именных реплик по данному поводу в сторону Булгакова, можно достаточно уверенно предполагать, что между ними на протяжении всех десятых годов велась по этому вопросу своего рода косвенная тяжба. Сначала эта тяжба о предикативности велась как бы на ивановской — мифологической — территории (Булгаков не раз печатно признавал приоритет Иванова в области мифологии), затем Булгаков в целях концептуализации и систематизации имяславия ввел эту тему в непосредственно лингвистический контекст и уже, соответственно, в прямом обличьи “предикативности” (а не мифа), Иванов же так и оставил предикативную тему в мифологических координатах, хотя в его понимании вопроса произошел, видимо, определенный перелом, который и стал главным стимулирующим катализатором тяжбы с Булгаковым.

Перелом этот может быть датирован 10-11-м годами. В начале 90-х годов тема предикативности фигурировала в текстах Иванова в виде неразвернутой констатации или почти чисто декларативного тезиса *о произрастании мифа из символа*, которые в таком случае связаны между собою, согласно этой формулировке Иванова, как дуб и желудь<sup>9</sup>. Этот декларативный тезис “раннего” Иванова коррелировал с известной идеей о *взаимобратности слова и предложения*, которая — в ее разных интерпретациях — подробно развивалась и в символизме (Белый), и в имяславии (Флоренский, Булгаков; впоследствии ее подхватил и заново обработал Лосев). Общим предтечей мыслился при этом, в том числе и Ивановым, Потеня. Формулировки типа “слово — это свернутое предложение”, “предложение — это распутившееся слово” стали обязательными константами имяславских текстов. В конечном счете эта идея закономерно влилась и в понимание самого *имени*, ставшего толковаться, как мы видели, в качестве свернутого предложения, то есть как включающее предикат именовательное суждение. Естественно, что при таком понимании сознательно сглаживается разница не только между словом и предложением, именем и символом, но и между символом и мифом. Образование мифа в таких смысловых координатах лишается статуса

---

<sup>9</sup> “По Звездам”. Выше цит. С. 42.

самостоятельной проблемы; она может здесь считаться в принципе решенной, если решен вопрос о слове (имени, символе).

В имяславии так и произошло: тема рождения мифа фактически имманентизировалась в тему рождения Имени. Эта имманентизация, однако, отнюдь не предполагала, конечно, полного растворения мифа с потерей его сущностного ядра в имени, она предполагала другое: включение ядра мифа (а это и есть предикативность) внутрь имени. В этом смысле можно даже говорить, что выбор “поглощающей” и “поглощаемой” сущности между словом и предложением есть в имяславии — как это ни парадоксально звучит для его оппонентов — чисто терминологическая условность. Суть имяславской позиции состоит не в элиминировании предикативности как таковой за счет ее подавления именем, а в *переосмыслении* сложившегося понимания отношений между субъектом и предикатом суждения, согласно которому субъект и предикат — это принципиально разные синтаксические позиции по их — почти *онтологически* понимаемым при этом — семантическим и логическим функциям. В имяславии субъект и предикат сохраняют свою языковую (синтаксическую) различимость, но сближаются как раз по онтологически же понимаемой функции. “*Предложение тоже именуется, а имя тоже предсказывает*” — эта условно сжатая имяславская идея оспаривает в своем лингвистическом аспекте не синтаксическую различимость субъекта и предиката, а их онтологическое разведение, то есть утверждение принципиально разных типов связи того и другого с “предметом” речи. Имяславие, по сути дела, стремилось свести эти две принципиально разводимые в лингвистике (и не только, конечно, в ней) категории в некую одну, комплексную и по-новому проблематизированную, тему. Так, Булгаков, который в более ранних работах, как мы увидим, проблематизировал миф как таковой, не ввел в свою “Философию имени” никаких специальных и отдельных рассуждений о мифе; о нем говорится здесь лишь “через запятую” с именем, а имя, напомним, занимает при этом в булгаковском исходном именователе суждении позицию предиката.

У Иванова ситуация иная. Проблема образования мифа всегда в его концепции оставалась, хотя и рассматриваемой в непосредственной связи с символом, но самостоятельной, отдельной проблемой. Если выразиться с осознанным риском обострения темы, то можно сказать, что Иванов в принципе не признавал полной взаимобратимости символа и мифа<sup>10</sup>: даже на раннем этапе “желудя и дуба” если и мыслилось возможным естественное вырастание мифа из символа, то никак не обратное движение сворачивания

---

<sup>10</sup> Это не значит, что Иванов вообще отрицал такого рода взаимобратимость; он признавал и аналитизм и, соответственно, взаимобратимость слова и предложения в разных сферах употребления языка; он отдавал им должное и признавал их компетенцию, используя для них соответствующее название “логической речи” и понимая ее как основанную на “*аналитических суждениях*” (2,594). И только в противопоставленной ей там же *речи мифологической*, составлявшей действительный интерес Иванова как та сфера, где реально действуют символ и миф в их по-особому понятой Ивановым референцирующей функции, аналогичные взаимобратимые языковые процессы отрицаются.

мифа в символ. Ивановский символ вообще различим только на фоне мифа. Речь здесь, конечно, не идет о разного рода социально-обрядовой практике, в которой конкретные и изолированные, в том числе — непосредственно чувственно воспринимаемые символы, живут уже вторичным бытием и потому могут восприниматься как ознаменования и даже своего рода “имена” определенных, фундирующих данный обряд, мифов. Речь идет о “первичном” формировании словесного мифа, о его собственно рождении, в том числе — в художественном тексте. А в таком ракурсе эта тема рано или поздно приобретает и чисто языковой аспект, становясь проблемой порождения или непорождения языкового мифа как предложения (суждения) из языковой же формы символа как отдельного *слова*. А значит в таком ракурсе акцентируется и сложнейшая проблема словесного семантического анализма или — в более общем плане — проблема *источника* приращения и движения смысла в языке.

Рассматриваемая сугубо изнутри языка, тема взаимообратимости слова и предложения, действительно, позволяет вскрыть природу многих собственно лингвистических процессов в семантике, но развиваясь только в этом замкнутом языке пространстве, идея взаимообратимости в конце концов обречена на холостое движение по аналитическому и почти “беспредметному” кругу. И имяславие, и Иванов равно не были склонны к такому замыканию: символическая составляющая их теорий как раз и предназначалась для обоснования возможности выхода из этого замкнутого семантическим анализмом пространства и, соответственно, возможности “приращения” смысла. Разница была в понимании источника такого приращения, и в конечном счете все их разногласия всегда упирались в тот онтологический статус, который придавался самому языку: более “высокий” в имяславии, что подразумевало включение именуемых потенциалов в сферу само́го трансцендентного и, соответственно, предполагало источник приращения смысла в самой этой трансцендентности; и сравнительно более “низкий” у Иванова, фиксировавшего недоступную для именующей силы языка апофатическую планку, как уже говорилось, значительно ниже, чем в имяславии (в дальнейшем будут оговорены и другие различия в понимании онтологического статуса языка). “Кантовская” проблема условий порождения синтетических смыслов на фоне внутриязыкового семантического анализма и в связи с онтологическим статусом самого языка естественно выдвинулась для обеих концепций на первый план.

Если в имяславии идея взаимообратимости мифа и имени “победила” за счет перенесения источника этой взаимообратимости в трансцендентную сферу, то ивановская мысль пошла по другому пути. К 1911 году в ивановских высказываниях по совокупности всех этих тем наступил перелом, и может быть тоже — в связи с уже начинавшимися острыми имяславскими спорами. Возможно также, что именно из-за свойственной Иванову по отношению к имяславии стратегии умолчания этот перелом отразился в издаваемых текстах в несколько сглаженной форме: по преимуществу в виде новых формулировок старых тем и почти без всякой активной акцентировки вводимых изменений — хотя, конечно, “новизна” схватывалась знакомыми с предшествующими ивановскими текстами сразу же. В устном общении этот перелом был, похоже, более явен. Во всяком случае, если из печатных работ того периода делались, и вполне обоснованно, выводы о предлагаемых Ивановым общих изменениях

в стратегии символизма, о его кризисах и новых путях, то по ощущению устных собеседников Иванова это было прежде всего время нового подхода к — условно — предикативности. Так, по свидетельству Вл. Пяста, 1911 год прошел у Иванова под знаком разговоров о мифе, понимаемом как суждение, и об обязательной *глагольности* предиката в мифологическом высказывании, что воспринималось самим Пястом именно как переломное и “плодотворное” новшество.<sup>11</sup> Так же оценивает эти новые разговоры Иванова и Белый в статье 1918 года “Вячеслав Иванов”<sup>12</sup>, причем из этой статьи с очевидностью явствует, что Иванов подробно высказывался на новые темы преимущественно устно, но что вместе с тем это были не только дружеские собеседования в узком кругу, но и выступления перед аудиториями с белым мелком в руке перед черной доской.

Письменно новые идеи Иванова были впервые кратко зафиксированы, вероятно, в “Заветах символизма” (1910): миф определен здесь как “синтетическое суждение, где подлежащее — понятие-символ, а сказуемое — глагол: ибо миф есть динамический вид (модус) символа, — символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила” (2, 594-595). Отныне и вплоть до 30-х годов Иванов будет постоянно воспроизводить с некоторыми модификациями это определение мифа, сохраняя в качестве стабильных констант четыре момента: 1) понимание мифа как синтетического суждения; 2) постановку символа в позицию субъекта суждения; 3) идею глагольности предиката; 4) негативную оценку аналитических суждений, обязательно наличествовавшую — на том или ином текстовом расстоянии — у Иванова везде, где им приводилась формула мифа как синтетического суждения (включая и только что процитированную работу, где эта формула появилась впервые).

Вместе с тем Иванов будет и постоянно модифицировать толкования других наполнительных компонентов этого определения — причем, скорее всего, именно в связи с его, нигде при этом не эксплицируемым, диалогом с имяславием. Соотношение настойчиво воспроизводимых констант с “текущими” изменениями в других компонентах ивановской формулы мифа дает поэтому возможность уточнить сюжет диалога с имяславием и его финал, то есть как бы высвечивает имеющийся здесь архетипический диссонанс на фоне реальной и с обеих сторон демонстрируемой общности исходной парадигмы.

Формально необходимость внесения частных изменений в первичное определение мифа как синтетического суждения была предопределена самим этим определением, содержащим в себе интригующую антиномию. Возможно, антиномия закладывалась сознательно, но на поверку она оказалась не той, которая по своему статусу не требует разрешения, “превышая” возможности ума. Она локализована значительно “ниже” этого пестуемого Ивановым предела, да и возникла, скорее всего, из чисто словесно-аналитического напряжения. Однако впоследствии именно эта “антиномия” сыграла роль

---

<sup>11</sup> Пяст Вл. Встречи. М., 1997. С.130.

<sup>12</sup> Статья опубликована в изд.: “Русская литература XX века. 1890-1910”. Т. 3, кн. 8. М., 1918.

одновременно синтезирующего и разводящего ивановскую и имяславскую позиции критерия.

Речь идет о соотношении онтологического и языкового статуса символа в мифологическом синтетическом суждении. В приведенной выше первой ивановской формулировке мифа субъект и предикат суждения “знаменуют” как бы одно и то же: субъект — это собственно символ, *отождествленный здесь с понятием (!)*, предикат — это тот же символ в его глагольной форме (символ, созерцаемый как движение, динамический модус того же символа). Получается, что в лингвистическом плане предикат здесь в каком-то смысле выводится из субъекта, а не приращивается к нему синтетически, “со стороны”, то есть в суждение, принципиально определяемое как синтетическое, вносится ощутимый налет аналитизма. Этот “налет” превратится прямо в аналитизм, конечно, только в том случае, если в самом символе будет специально декларирована словесная или логическая природа, что и имеется в первом определении мифа, где символ дан через дефис с понятием. С другой стороны, в этом же определении символ “описан” и как непосредственный “предмет” созерцания, как *само символизируемое* в мифологическом высказывании, так что в случае декларации логической или языковой природы символа соответствующие качества должны будут быть перенесены и в сам этот символизируемый “предмет”. Вопрос, следовательно, упирается в понимание природы того, из созерцания чего рождается миф, в понимание отношений между этим созерцаемым и *языковой плотью* символа и мифа. Здесь постепенно и сосредоточился нерв диалога Иванова и имяславия.

Естественно, что Иванову, не вводившему язык непосредственно в сферу трансцендентного, потребовались уточнения и бóльшая определенность своей позиции. И впоследствии он действительно стал вводить в свои тексты измененные формулировки, модифицированные именно в этом направлении, в частности — следующую (1914): “Миф определяем мы как синтетическое суждение, где подлежащему=символу придан глагольный предикат... Если символ обогащен глагольным сказуемым, он получил жизнь и движение: символизм превращается в мифотворчество. Истинный реалистический символизм, основанный на интуиции высших реальностей, обретает этот принцип жизни и движения (глагол символа или символ=глагол) в самой интуиции, как постижение динамического начала умопостигаемой сущности, как созерцание ее актуальной формы, или, что то же, как созерцание ее мировой действительности и ее мирового действия” (4, 437-438). Платонически окрашенная терминология этого нового определения, явно “кивающая” в сторону имяславцев (о возможности такой адресации говорит и год написания — время активного общения с Флоренским), не мешает Иванову подчеркнуть при этом и специфику своего понимания проблемы. Здесь уже нет “понятия=символа”, а значит и ослаблен налет аналитизма; нет здесь и второго интригующего момента — указания на то, что символ самолично является “предметом” созерцания. И символ-субъект, и глагольный предикат (который тоже, согласно данному определению, может мыслиться как имеющий символическую природу) *раздельно* “обретаются” в интуиции умопостигаемой сущности, то есть и логически, и с точки зрения языковой семантики они здесь разведены Ивановым. Будучи же в аналитическом отношении разведены, они как раз и могут быть *синтетически* соединены в мифологическом суждении. Природа самóй умопостигаемой сущности

мыслится в этой обновленной формулировке и не символической, и не языковой — две последние дефиниции полностью отходят в непосредственное владение словесного мифа.<sup>13</sup> Аналитическая (понятийная или семантически-словесная) связь между субъектом и предикатом разрушена, но они продолжают “истекать” из некоего единого лона, из некоего созерцаемого “предмета”, “берущегося” (понимаемого) то как субъект суждения, то как глагольный предикат. *Субъект и предикат находятся, следовательно, в равных отношениях с символизируемым “предметом”* — таково специфически ивановское решение темы.

Как и в имяславии, здесь, таким образом, оспаривается традиционно жесткое, почти онтологическое, разведение субъекта и предиката суждения по их функциям: субъект и предикат у Иванова функционально однородны в своих отношениях к “предмету” речи, они равно его референцируют. У имяславцев путь оспаривания традиционного понимания этой категориальной пары аналогичен — там тоже, как уже говорилось, акцентировалась идея функционального сближения субъекта и предиката. Разница же с Ивановым здесь та, что в имяславии субъект и предикат выполняют по отношению к предмету эту, понимаемую как единая (в данном случае — *именующая*), функцию как бы “*поочередно*” (речь — это процесс сколь угодно долгого нанизывания предикатов-имен), а у Иванова субъект и предикат выполняют одну и ту же функцию относительно “предмета” как бы “*одновременно*” (и функция эта — не именование и не, следовательно, объективация, а безобъектная *референция*). Более того, оригинальность ивановской идеи и в том, что он считал такое “одновременное” выполнение субъектом и предикатом их одинаковой функции *условием* осуществления мифологического (не именующего) типа референции. По отдельности ни субъект, ни предикат мифологического суждения осуществить требующуюся референцию не в силах. Потому и символ Иванова, хотя он и помещается им в именную позицию субъекта, не имя, ведь имя, по определению, осуществляет референцию самолично. Потому не только символ-субъект, как говорилось выше, но и предикат мифологического суждения принципиально не объективирует своего референта. Более того: и миф в целом, реально осуществляющий символическую референцию, тем не менее также не объективирует при этом, по Иванову (как мы увидим при специально лингвистической интерпретации ивановских идей), своего референта.

---

<sup>13</sup> Конечно, у Иванова можно найти множество мест, где понятие символа используется вне обязательной привязки к языку; таким был, как мы видели, один из измененных Ивановым впоследствии “темных” моментов в его первом по времени определении мифа как синтетического суждения; такова же, собственно, и распространенная, нейтральная к языку, традиция применения этого универсального понятия. Мы же здесь имеем в виду только тот аспект целостного символического мировоззрения, который связан именно с языковой стороной символа и мифа. В такой редукции нет, кстати, ничего экстравагантного — достаточно вспомнить лосевскую теорию символов разных (первого, второго, третьего и т. д.) порядков, также имеющую за собой солидную религиозно-философскую традицию.

Мы вышли на очередной виток в диалоге Иванова с имяславием — на принципиальную проблему понимания отношений между, с одной стороны, именуемым или референцируемым (референтом) и, с другой стороны, языковым выражением, осуществляющим именование или референцию. Начнем несколько издалека.

Приведенное выше обновленное ивановское определение мифа было, скорее всего, текущей репликой в его длящемся диалоге персонально с Булгаковым. Это определение процитировано из работы “Экскурс о “Бесах”, непосредственно связанной с Булгаковым (в основу Экскурса положена речь, произнесенная в 1914 году по случаю булгаковского доклада в Религиозно=философском обществе под названием “Русская трагедия”). И хотя — если судить по одноименной статье Булгакова и по архивной стенограмме прений — в этом докладе темы о строении словесного мифа могло и не быть (других проблем в этом споре=диалоге Иванова с Булгаковым мы здесь не касаемся), устно они почти наверняка ее обсуждали; во всяком случае в других своих работах 10-х годов Булгаков неоднократно к этой теме обращался, в том числе — с прямыми упоминаниями имени Иванова.

Так, в рецензии 1916 года на “Борозды и межи” с многозначительным названием “Сны Геи” Булгаков, в целом высоко оценивая (при всех оговорках, связанных со спецификой ивановского подхода, ориентированного, по его мнению, хотя бы модально, на язычество) эвристичность и напор ивановской теории мифа, делает тем не менее — как бы мимоходом — существенную, касающуюся самого понятия мифа, оговорку, помещая ее в сноску: “Мне только не кажется плодотворным, — пишет здесь Булгаков, — то новейшее определение мифа, которое дается в “Б. и М”(152)<sup>14</sup>: “Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое глагол присоединено к подлежащему символу”. Для мифа существенна не эта связь подлежащего со сказуемым, но способ ее установления — непосредственный, недискурсивный”<sup>15</sup>. Миф, заключает Булгаков там же, можно определить (на языке Канта) как синтетическое суждение a priori (далее следует ссылка на Введение к “Свету невечернему”, где Булгаков подробнее излагает свой подход к мифу — см. ниже).

Здесь много “узелков”. Эпитет “новейшее” по отношению к ивановскому определению мифа, хотя оно, как уже говорилось, было введено Ивановым как минимум за шесть лет до написания булгаковской рецензии, несет здесь, по всей видимости, именно тот смысл, что у Иванова, и с булгаковской точки зрения, произошел некий перелом во взглядах на миф — перелом, не устраивающий булгаковскую мысль. В чем же “неплодотворность”, по Булгакову, этого переломного ивановского определения?

Речь не могла тогда идти о неприятии понимания мифа как синтетического суждения. Вообще говоря, не было ничего более естественного в то время для мифологически настроенных мыслителей, чем определять миф именно как

---

<sup>14</sup> Так — у самого Булгакова.

<sup>15</sup> Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 98.

синтетическое суждение. Так же, во всяком случае — вплоть до 1917 года (“Свет невечерний”), поступал и сам Булгаков. Однако именно эта естественная напрашиваемость понятия “синтетического суждения” оборачивалась непредсказуемой смысловой многозначностью, заложенной в самом этом понятии, постепенно становившемся в философии и логике все более и более аморфным. Булгакова не удовлетворил смысловой зазор, просвечивающий сквозь ивановское определение мифа через синтетическое суждение, и скорее всего — именно тот первичный, еще необработанный и как бы произвольный, налет аналитизма, о котором говорилось выше. Булгаков мог увидеть аналитизм в подчеркивании Ивановым собственно лингвистической согласованности между субъектом и предикатом и в его требовании обязательности глагольной формы предиката — именно это и придает мифу, согласно приведенному булгаковскому суждению, неправомерный “дискурсивный” (что и значит у Булгакова — “аналитический”) характер. “Аналитизм” в его традиционном понимании исчез, как мы видели, в последующих ивановских определениях мифа, но синтаксическая согласованность и требование глагольности предиката остались.

Интересно, что и то определение мифа через понятие синтетического суждения, которое дал в “Свете невечернем” сам Булгаков, тоже могло не устроить читателя, почти наверняка — и Иванова в том числе, имеющимся и в нем “гносеологическим” (уж коли речь идет о типах суждений) зазором. “Можно сказать, — пишет здесь Булгаков, — что миф есть синтетическое суждение *a priori*, из которого далее уже аналитически выводятся апостериорные суждения. Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу (аналог тому чувству удивления, о котором всегда упоминал Иванов в связи с мифологическими суждениями и которому отдавал дань и Флоренский<sup>16</sup> — Л.Г.), причем это содержание утверждается как самоочевидная истина. Эта самоочевидность порождается именно *опытно-интуитивным* (выделено мной — Л.Г.) характером ее происхождения. Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания”<sup>17</sup>. Принципиально подчеркиваемое самим Булгаковым отличие от ивановского определения, как видим, в том, что миф понимается как синтетическое суждение *a priori*, однако миф не без парадоксальности считается при этом основанным на том, что тут же определяется Булгаковым как имеющее в том числе и *опытный* характер. Проблема и у Булгакова, таким образом, упирается все в тот же вопрос о понимании природы отраженного в мифе умозрения (“интуитивно-опытного”, по Булгакову) и, соответственно, о понимании сущности его связи с языком как словесной плотью мифа.

Впоследствии, при более тщательной проработке этой проблемы, окажется, что столь, казалось бы, адекватно напрашивающееся по отношению

---

<sup>16</sup> “У водоразделов мысли”. Выше цит., с. 143 и сл. Непосредственно за рассуждениями об удивлении как зерне философии Флоренский там же (С.146) упоминает ивановское понятие “символа”, даваемое им в почти прямой аналогии с платоновской “идеей”.

<sup>17</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С.57-58.

к мифу понятие “синтетического суждения”, собственно говоря, мешает Булгакову своей одновременно аморфностью и солидной репутацией, ибо вносит ненужный и “лишний” для имяславия (как мы убедимся ниже) посредничающий компонент между умозрением-интуицией и языком. В “Философии имени” Булгаков закономерно отказывается от своего только что приведенного определения мифа, более того — он отказывается от всякого противопоставления синтетических и аналитических суждений, разработав даже специальную критику кантовского разделения всех типов суждения вообще и обосновав как альтернативу идею приоритета, почти единоличности, *именовательного суждения*, фундирующего, с его точки зрения, все другие языковые семантические процессы, которые все представляют собой некие синтетические акты. Характерно, что при этом Булгаков, почти наверняка — в память о своих былых определениях мифа, специально оговорил и то, что Кант напрасно, лишь в угоду своим идеям, понимал под опытом только чувственное, в то время как им может быть всё, в том числе — и мистические переживания и созерцания (ФиБ, 134).

Иванов, напротив, долгие годы невозмутимо воспроизводил свое определение мифа как синтетического суждения. Конечно, для особой языковой манеры ивановских текстов то обстоятельство, что в аналитически ориентированных философии и логике понятие синтетического суждения подвергалось многосторонней критике, не могло (в отличие от Булгакова, самогó приложившего к этой критике руку) иметь сколь бы то ни было решающего значения. О происходившей дискредитации синтетического суждения Иванов прекрасно знал, но отмахивался от нее порой даже пренебрежительным жестом. Хотя “никакой ритор”, мог написать Иванов, “не раз узнает ученый троп” в самых “безыскусных” тютчевских утверждениях, “в роде как “ветер веет” или “звезды сияют”, они составляют тем не менее именно синтетические мифологические суждения (4, 165). Да и вся поэзия “как таковая”, состоит, по Иванову, исключительно из синтетических суждений, “ибо в ней и всякое аналитическое по внешней форме суждение превращается в синтетическое по внутренней форме”(4, 645). Однако можно предположить и то, что неизменность формулы мифа Иванова, так и не счевшего нужным отказаться от понятия (или, что точнее применительно к его текстам, от образа) синтетического суждения, могла быть связана с тем, что он продолжал видеть в этом определении, *в котором так никогда и не появилось чаемое ранним Булгаковым a priori*, концентрированное выражение своих разногласий с Булгаковым, а через него и с имяславием в целом.

В самом деле, за этим ивановским отказом вводить в определение мифа понятие *a priori* просвечивает второй (“надкантовский”) смысл, непосредственно связанный с пониманием онтологического статуса языка, а значит и с сердцевиной имяславия. Сформулируем предполагаемую нами здесь принципиальную дилемму: проблема заключается не только в том, считать ли мистическое узрение опытом, но и, главное, в том, *как понимать — априорно или апостериорно — связь этого узрения с языком.*

Иванов всегда отвечал на первый вопрос положительно, а что касается второго вопроса, то он склонялся, видимо, к тому, чтобы понимать характер связи языка с мистическим опытом *апостериорно*. Здесь и был не эксплицированный обеими сторонами корень разногласий, так как хотя

Булгаков и изменил свой первоначальный ответ на первый вопрос и как бы “согласился” в этом с Ивановым, он тем не менее сохранил в “Философии имени” идею *априорной* связи мистического узрения с языком.

Этот второй смысл в споре об априорности вбирает в себя всю остроту сопоставления Иванова с имяславием. Если мистическое узрение признается опытом, а его языковая проекция — апостериорной, что свойственно ивановской позиции, то, следовательно, сам опыт понимается как не имеющий в своей сущностной глубине языковой природы и даже языковой “составляющей”. Языковая проекция опыта всегда будет при этом пониматься как вторичная, а в таких онтологических координатах всегда будет в той или иной формулировке стоять вопрос о собственно языковой, специфической структуре этой проекции. Если же мистическое узрение признается опытом, но его связь с языковым выражением понимается при этом *априорно*, что в целом свойственно имяславскому мышлению, то в таких онтологических координатах естественно ожидать зарождения процесса постепенного *срастания* опыта и того, в чем этот опыт дан и выражается. Чтобы быть таким априорным языковым выражением мистического опыта, то есть пониматься как изначально сращенное с ним, мало быть просто “кантовским” априорным синтетическим суждением, основанным на врожденных человеку “*неязыковых*” идеях, категориях или формах сознания — в таком случае исчезает самостоятельная значимость как *факта приобретаемости* опыта, так и “*содержания*” этого в той или иной форме (включая и откровение) *приобретенного* мифологического опыта — ведь всё, в том числе и содержание опыта, и формы его личностного постижения, надо будет толковать как изначально заложенное (а не приобретаемое) в человеческом сознании. В религиозной перспективе такая имманентизация мифологического опыта ведет к полной имманентизации Бога.

Если же сохранить идею “приобретаемости”, а не врожденности, мистического опыта, но продолжать при этом мыслить его априорно облеченным в язык, то мистическое узрение и миф начинают тяготеть к откровению (то есть, в лингвистическом контексте, к утверждению наличия внеположного сознанию трансцендентного мистического Говорящего), а в пределе — и мистическое узрение, и откровение срастаются, вплоть до отождествления, *с самим априорно их облакающим языком*. Что в определенном смысле и произошло в имяславии. Так, в булгаковской версии априорность трансформировалась в “самосказанность” слов в человеческом сознании (это мир говорит слова в нас и через нас), а вследствие того, что вместо синтетического суждения привилегированное и даже единовластное положение заняло суждение именовательное, миф и имя сблизилась: миф стал пониматься как развернутое именовательное суждение (или собственно имя), а ядро мифа как суждения, то есть *предикативность*, трансплантировалось внутрь имени.

Внутри открыто не эксплицированного диалога Иванова с Булгаковым имелась еще одна чрезвычайно показательная в данном контексте ситуация, связанная с проблемой соотношения символа и имени. Инициатором спора и на сей раз был Булгаков. Если, — пишет он в “Свете невечернем”, — миф есть “событие, которое совершается на грани двух миров, в нем соприкоснувшихся (Вяч. Иванов)”, то содержание такого событийного мифа “всегда конкретно, речь идет в нем не о боге вообще и человеке вообще, но об определенной форме или случае определенного

богоявления”. И далее делает интересующий нас вывод: “Подлежащее мифа, его субъект может быть обозначен только “собственным”, а не “нарицательным” именем”.<sup>18</sup>

Вывод этот явно был адресован Иванову (недаром упомянутому в начале развития темы), у которого в позицию субъекта мифологического суждения настойчиво помещается, как мы видели, не только не “собственное” имя, но вообще — не имя, а символ. Одна из фундаментальных для концепции Иванова причин “неименного” заполнения субъектной позиции мифологического суждения уже называлась выше. Если имя самолично осуществляет референцию к своему “предмету”, то изолированный, взятый вне мифа, символ реальной референцирующей силой, по Иванову, не обладает. Осуществляет же особую неименную референцию символического типа только миф, причем только своим целостным составом: “одновременное” (а не поэтапное, как в имяславии) выполнение субъектом и предикатом мифа их равно референцирующей функции является условием реального и полного осуществления этой функции. Имеются, конечно, и другие, также фундаментальные, причины отказа помещать в субъектную позицию мифа имя, например — особое понимание Ивановым категории “события” в качестве референта символического мифологического суждения (это понимание, в частности, не предполагает в таком референте наличия “объекта”, способного поддаться именованию, но об особом отношении Иванова к событию ниже будет говориться специально). Однако и без перечня такого рода причин уже достаточно очевидно, что требование к ивановской концепции (так и не признавшей возведение символа в как бы верховный сан имени) сменить символ на его “законном”, с точки зрения этой концепции, месте именем невыполнимо, ибо “иноконцептуально”.

Тем интереснее оказывается то обстоятельство, что несговорчивый Иванов однажды уступил этому булгаковскому требованию. Этим единственным, насколько удалось выяснить, местом, где Иванов как бы послушался Булгакова, является определение мифа, данное в “Дионисе и прадионисийстве”: “Пра-миф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества” или анимистически оживленной и воспринимаемой как даимон конкретности чувственного мира, “сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому божеству приписанное”.<sup>19</sup>

Это послушание Иванова Булгакову имеет, однако, двойное дно. Прежде всего, имелись внешние самому этому спору причины постановки имени в позицию субъекта — таковы были терминологические декорации, принятые в данном тексте, где Иванов использует понятие символа преимущественно для обозначения “непосредственной”, как он говорит, “символики” дионисийского культа, то есть использует это понятие, в отличие от своего обыкновения не в связанном с языком (см. сноску 13), а в нейтрально-распространенном, зримо-вещественном и чувственном, смысле (говорится, например, о символике плюща и тирса).

---

<sup>18</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. Выше цит. С.58

<sup>19</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994, С. 269.

Интереснее, конечно, разгадать внутренний смысл этого уступчивого ивановского словоупотребления. Здесь также важен контекст всего ивановского исследования в целом. Уступка Булгакову совершается здесь на таком фоне, который может ее практически дезавуировать. Одна из ключевых тем книги — долгий поиск облика и имени бога, поиск, который продолжался и тогда, когда не только связанные с этим неведомым богом обряды уже имели действенную силу, но и соответствующие словесные мифы уже сложились и тоже “действовали”, то есть осуществляли референцию. Но к чему или к кому?

Все “иноименные Дионисы” — не что иное в этих пра-мифах, как именно символы “вызываемых неведомых духов”, то есть и здесь на месте подлежащего у Иванова мыслятся символы, а не имена, тем более собственные. Чем же иным, кроме символов, могут в ивановской концепции быть временные имена богов? Эти “иноимена”, так же, как это происходит, по Иванову, и в открыто “неименных” мифах, не осуществляли в своей отдельности реальной референции; пра-миф имел полную референцирующую действенность только как словесное целое: символ-”иноимя” вкупе с глагольным предикатом.

Чем же тогда было, по Иванову, найденное наконец имя “Дионис”? Это было именем в аналитическом лингвистическом смысле, но все таким же символом с точки зрения референции. Имя Дионис описывается Ивановым как обретенное аналитически-лингвистическим путем: как только идея бога экстатических радений соединилась с идеей его сыновства по отношению к верховному богу, так сразу же и укрепилось имя Дионис, внутреннюю форму которого Иванов склонялся толковать как “сын Зевса” (так ли это на самом деле — для нас здесь несущественно, нам важна лишь соответствующая интенция ивановской мысли). Такое объяснение появления имени Дионис может естественно “жить” только в аналитически-лингвистическом и рациональном контексте, то есть в той области бытования языка, которую Иванов называл логической речью с *аналитическими суждениями* (в отличие от мифологической — см. сноску 10) и в которой признавал действенность собственно языковых — лексических и синтаксических — закономерностей, в том числе и процесс взаимообратимости слова (и имени как тоже по природе слова) с предложением. Ведь именно так и толкует здесь Иванов момент нахождения истинного имени Дионис (свертывание мини-суждения “сын Зевса” в одно имя-слово).

Но как только имя Дионис переносится в “живой”, осуществляющий действительную референцию миф, оно сразу же теряет, по Иванову, свое аналитически-содержательное, рационально воспринимаемое и тем более конкретно-чувственное или образное значение. Дионис превращается здесь в чистое КАК, без всяких ЧТО или КТО, то есть это имя трансформируется в *символ определенного религиозного состояния*. “Существо религиозной идеи Диониса” не сводимо, по устойчивому утверждению Иванова, “ни на какое определенное “что”, но изначально было и навсегда осталось определенным

“как”.<sup>20</sup> Иванова не раз упрекали за подобного рода высказывания в религиозной уклончивости (это совершенно иной, нежели здесь, тип содержательного анализа его концепции), но зато в интересующем нас лингвофилософском контексте подобные высказывания, напротив, “неуклонно”, как мы видим, поддерживают стратегический курс ивановского символизма.

В “Дионисе и прадионисийстве”, написанном уже по зрелым впечатлениям об имяславии, можно выделить два важных в этом смысле момента. Здесь, как ни в одном другом ивановском тексте, безусловно, отдана дань и культурно-исторической, и религиозной весомости проблемы имени как такового, что, несомненно, было сделано под влиянием имяславия (в частности, общения с Флоренским, с которым они обменялись в разное время и не “в лицо” эпитетом “гений”). Но с другой стороны, здесь же Иванов провел отчетливую грань между именем и мифом, а значит и символом: связующее два мира касание выражает (то есть референцирует это касание) только символическая сила целого мифа; имя, как лексико-семантическая языковая единица, способная к изолированной и объективирующей референции, может войти в такой миф и занять в нем позицию субъекта, только преобразовавшись в символ.<sup>21</sup> Что же касается разовой уступки Иванова булгаковскому требованию, то в 1922 году (то есть после написания “Диониса и прадионисийства”) в рецензии, с обсуждения которой была начата данная статья, Иванов вновь без всяких оговорок воспроизвел в авторских примечаниях к тексту свое исходное определение мифа как синтетического суждения с символом в позиции подлежащего (4, 784). Напомним, что именно в этой статье содержится и самое открытое, на наш взгляд, по дискуссионной напряженности ивановское упоминание имяславия, в подтексте которого между именем и символом, в принципе нацеленными, по Иванову, на выполнение единой (референцирующей) функции, проведена “заповедная” черта, разделяющая именовательный (объективирующий) и неименовательный (символический) типы референции. Ивановский символизм и имяславие близки в том смысле, что по своему “лингвистическому пафосу” они являлись апологией референции, причем в обеих концепциях референция понималась в ее модифицированно-расширенном, вбирающем в себя предикативность, смысле (в то время, как большинство вновь формировавшихся тогда концепций были нацелены на саму предикативность или прагматику и склонялись к почти полной дискредитации имен из-за, по большей части, маячивших за ними и нуждающихся, с этой точки зрения, в ниспровержении “метафизических сущностей”, а — в перспективе — и к дискредитации

---

<sup>20</sup> Вяч. Иванов. “Эллинская религия страдающего бога”. Цит. по кн.: *Эсхил. Трагедии*. М., 1989. С. 319. О понятии “*состояния*” в связи с оригинальной ивановской концепцией референции и о значении в ней модусного понятия “*как*” будет подробно говориться ниже.

<sup>21</sup> Нет, вероятно, необходимости уточнять здесь то обстоятельство, что ивановская символическая теория референции относилась им преимущественно к дооткровенным религиям; непростой вопрос о понимании Ивановым имен Бога в откровенных религиях частично будет затронут нами в конце статьи.

референции в целом, то есть двигались по направлению к абсолютной конвенциональности). Разногласия же Иванова с имяславием сводились в принципе к тому, что он не принимал идею отождествления символизма с именовани­ем, как угодно высоко толкуемым, и ограничивал безгранично понимаемую в имяславии силу имен, обосновывая возможность, наряду с никак им не отменяемым именовани­ем, особого, отделенного от него (как, кстати, и от других выделяемых в лингвистике способов референции — дескрипций, местоимений и др.), символически-мифологического способа референции.

Итак, ивановский символ — принципиально не имя<sup>22</sup>, но это только “половинка” лингвистического смысла проблемы символа. И в истории становления ивановского типа символизма, и в сложившейся традиции его понимания есть еще одна остающаяся “темной” сторона. Имеется в виду достаточно загадочная история с толкованием ивановского символа как *метафоры*. Особую роль в этой загадочной истории сыграл А. Белый.

Сам Белый определенно и недвусмысленно высказывал свое понимание символа как словесной метафоры<sup>23</sup>, что в принципе соответствует одной из самых устойчивых и до сих пор обрабатываемых традиций толкования символа. Загадочный же момент состоит при этом в том, что Белый многократно и без тени сомнения возводил это свое понимание именно к Иванову — как к своего рода создателю и “обоснователю” обновленной и пленившей его модификации самой идеи толкования символа как метафоры. А это, на наш взгляд, достаточно спорно — аналогично тому, как спорным оказалось и распространенное мнение об отождествлении ивановского символа с именем. Все это тем более интересно, что символ, действительно, в определенном смысле “помещался” Ивановым *между именем и метафорой*. Стремление отождествить символ с одним из этих “соседей” имеет своей пресуппозицией отрицание (или во всяком случае — сомнение) наличия у символа и связанного с ним мифа статуса собственно языкового явления, обладающего в том числе и самостоятельной референцирующей силой. В ивановской же концепции такого рода сомнений и колебаний, с нашей точки зрения, нет.

Взглянем на фактическую сторону ситуации. Постоянно споря с Ивановым, порой яростно, по многообразным другим вопросам, Белый даже в 1928 году

---

<sup>22</sup> Что, конечно, никак не мешало “языкославцу” Иванову ценить и даже “любить”, как это справедливо и отмечается в литературе, языковые имена (см. например, насыщенное интересными идеями и сопоставлениями предисловие А. Е. Барзаха “Материя смысла” к кн.: *Иванов Вячеслав. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Книга 1.* Спб., 1995. С.5-8 и др.). Эта “любовь” к именам не делает, однако, Иванова “имяславцем” в терминологическом смысле слова; речь в ивановском символизме, подчеркнем это еще раз, идет об особых — не именующих — и лингвистически еще не отрефлектированных референцирующих потенциях языка.

<sup>23</sup> См., в частности, его программную статью “Магия слов” — цит. по: *Белый Андрей. Символизм как миропонимание.* М., 1994. С.141.

— потерявший уже не только всякую связь с Ивановым, но, видимо, и интерес к ней; издавший уже не только статью “Вячеслав Иванов”, но и ее ужесточенно переработанный вариант “Сирин ученого варварства”<sup>24</sup> — тем не менее настойчиво и по-своему благодарно утверждает (в итоговой работе “Почему я стал символистом...”) в качестве твердой и неизменной константы своей памяти, что понимание символа как языковой метафоры “заимствовано” им “из заявлений Вячеслава Иванова” и что именно этот тезис является одним из углублений лингвистической базы символизма.<sup>25</sup>

Загадка состоит в том, что в текстах Иванова *невозможно отыскать прямых утверждений о тождестве символа с метафорой*. Конечно, такого рода утверждения (и возможно в достаточно сильной форме, особенно в начале 90-х годов — ведь нечто аналогичное писал о метафоре, хотя и с несколько другим знаком, Ницше) скорее всего действительно высказывались Ивановым в многочисленных устных обсуждениях темы, но и при таком уточнении мы не можем игнорировать смысловую волю Иванова, так и не переведшего эту, возможно, словесно и опробовавшуюся им идею, непосредственно в свои тексты (вероятно, — в связи с всё той же стратегией неупоминания).

А между тем вопрос столь же принципиален, как и в случае с именем. Естественно, любая ассоциация символа с метафорой предполагает именно и только языковой аспект символического мировоззрения и именно и только словесную выраженность символа — а Иванов в интересующих нас контекстах, действительно, акцентировал, как мы видели, языковую сторону универсальной проблемы символа. Что же могло значить, в так акцентированных координатах, возможное ивановское понимание символа как метафоры? Это должно было бы означать, что словесный символ всегда по своей языковой структуре обязательно есть метафора (в метафизической перспективе это ведет к включению в число константных постулатов символизма того глобального тезиса, что любые, в том числе и несловесные по природе, символы, воплощаясь в языке, обязательно принимают вид метафор; ср. аналогичный по логике образования, но противоположный по смыслу, фундаментальный имяславский тезис о воплощении всего символического в языке в виде имен).

Что, однако, представляет собой метафора? Теории метафоры до сих пор лишь множатся, будучи весьма далеки от унификации. В “Магии слов” сам Белый понимал языковое тождество символа=метафоры как “соединение двух предметов в одном — новом, третьем”.<sup>26</sup> Эта метафора=символ затем получает самостоятельное бытие, оживает и действует, как, например, белый рог

---

<sup>24</sup> В этом варианте 1922 года (то есть, вероятно, еще во время пребывания Иванова в Баку) Белый, в частности, писал: “Издалека-далека, в громы “мифов”, овеявших нас, долетает его (Иванова — Л.Г.) недовольный, брюзжащий, ненужный голос”, и кончает статью так: “Пожалеем его.” — см. *Белый Андрей*. Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова “Родное и вселенское”). Берлин, 1922. С. 22, 24.

<sup>25</sup> Цит. по: “Символизм как миропонимание...”. С. 446.

<sup>26</sup> Цит. по: Символизм как миропонимание... С. 141.

месяца, который становится “белым рогом некоего мифического существа”. Так символ, по Белому, становится мифом. Конечно, продолжает Белый, я не утверждаю прямого существования мифического животного, “но в глубочайшей сущности моего творческого самоутверждения не могу не верить в существование некоторой реальности, символом или отображением которой является метафорический образ, мною созданный” (там же).

Интересно, что и эту константу своего собственного символического мировоззрения (идею взаимосвязи символа=метафоры с мифом) Белый непосредственно возводил к Иванову. В устах Белого этот тезис звучит в “Почему я стал символистом...” как “единство восстания языковой метафоры и мифа, где миф есть религиозное содержание языковой формы, а эта последняя есть реализация мифа в языке (спайка с В.Ивановым)”.<sup>27</sup>

Казалось бы, сходства с ивановским пониманием мифа очевидны. Идеи Иванова и Белого, действительно, развивались параллельно, но тем не менее что-то содержательно существенное мешало им сойтись и реально сблизиться друг с другом. У Белого язык как бы первичен по отношению к символу и мифу, которые фактически мыслятся порожденными за счет аналитических сил языка. Иванов же, всегда пестовавший в языке синтетические силы, всегда же “подозревал” Белого в излишней до неправомерности тяге к аналитизму: “...нельзя не видеть, — пишет Иванов во всё той же рецензии на новейшие разыскания в области стиха, в которой его внимание среди прочего привлекли и внутренние причины особого интереса Белого к противопоставлению Тютчева и Пушкина, — что Андрей Белый, выставляя образцом Пушкина (для каких только целей не кричали нам : “назад к Пушкину”<sup>28</sup>), ищет как бы обнажить иррациональные корни поэзии, исторгнуть их из обители Матери-земли на солнечный свет логического сознания, проникнув их “логосом” (или логикой?<sup>29</sup>), укротить дионисийские энергии музыкально экстатического прорыва за грань, обуздать в слове первородный грех (не чадородную ли силу?) “козловидного Пана” (4, 638). Не случайно, по-видимому, что и самое насыщенное по просматриваемому архетипическому дисбалансу ивановское упоминание имяславия появилось именно в этой, спорящей с Белым, статье: при всем очевидном различии позиций имяславия и Белого в них была для Иванова некая общая, оспариваемая им черта — расширение сферы компетенции в общем-то

---

<sup>27</sup> Цит. по: Символизм как миропонимание... С.447

<sup>28</sup> Напомним, что именно здесь Иванов назвал Пушкина “имяславцем”.

<sup>29</sup> Сам Белый признавал в 1928 году в “Почему я стал символистом...” (цит. по Символизм как миропонимание...), что в его “Эмблематике смысла” — программной работе 1910 года, в которой мыслилось “хоть собрать кое-что из идеологических лозунгов в связном виде” и в которой “ответственнейшие места испорчены невнятицей только спешного изложения, а не невнятицей мысли” (с. 449) — установка была именно “аналитической”(с. 460); осознанный же затем недостаток аналитизма — его “статика”, мыслился Белым поддающимся преодолению посредством подключения динамического начала диалектики (там же).

традиционных языковых процессов (будь то именование или семантический анализ) за некую границу, мыслимую самим Ивановым как “заповедная” для этих процессов и “поддающаяся” лишь особым, нетрадиционно понимаемым, силам языка.

О сущностном различии, а не близости, позиций Иванова и Белого в этом вопросе свидетельствуют, на наш взгляд, и практически все имеющиеся в ивановских текстах, хотя чаще всего косвенные и, как всегда, несколько завуалированные, высказывания о метафоре в ее связи с символом (во многих из которых, кстати, критически упоминается позиция Белого — см., например, 4, 636-637; 4,164-165). Наиболее выразительным в этом смысле является, вероятно, высказывание в “Мыслях о символизме”: “Но если символизм не умер, то как он вырос!... Еще недавно за символизм принимали многие прием поэтической изобразительности, родственной импрессионизму, формально же могущий быть занесенным в отдел стилистики о тропах и фигурах. После определения метафоры (мне кажется, что я читаю какой-то вполне осуществимый, хотя и не осуществленный, модный учебник теории словесности), — под параграфом о метафоре воображается мне примечание для школьников: “Если метафора заключается не в одном определенном предложении, но развита в целое стихотворение, то такое стихотворение принято называть символическим”<sup>30</sup>.

Предварительно можно следующим образом наметить причины так и не состоявшегося пересечения на первый взгляд сходным образом развивавшихся идей Иванова и Белого о символе и метафоре. Аналитической установке Белого Иванов почти везде противопоставлял синтетическую идею (напомним, что в число четырех константных моментов в ивановском определении мифа входит и всегда сопутствующая этому определению на том или ином текстовом расстоянии критика чистого или приоритетно понимаемого аналитизма). Отождествленный с метафорой символ Белого уже на внешнем уровне принципиально многосоставен, как и всякая языковая метафора, ивановский символ — чаще всего на внешнем уровне лексически односоставен, хотя, как ниже мы убедимся, и ивановский символ имеет в своих глубинных пластах многокомпонентную структуру (так и не совпавшую, однако, с компонентами метафоры). С другой стороны, символ-метафора Белого *самолично* осуществляет референцию к некоему объективируемому “третьему”, к которому затем добавляются мифологические предикаты разной смысловой наполненности (например, олицетворяющие предикаты); ивановский же символ, несмотря на свое тяготение к лексическому полюсу и даже как бы “вопреки” ему, не обладает способностью к самостоятельной, вне

---

<sup>30</sup> Чтобы закрепить слегка завуалированное здесь, но тем не менее очевидно отрицательное, отношение Иванова к сближению символа с метафорой, продолжим цитату: “Далеко ушли мы и от символизма поэтических ребусов, того литературного приема (опять-таки лишь приема!), что состоял в искусстве вызвать ряд представлений, способных возбудить ассоциации, совокупность которых заставляет угадать и с особенною силою воспринять предмет или переживание, преднамеренно умолченные, не выраженные прямым обозначением, но долженствующие быть отгаданными...”(2, 611).

мифа осуществляемой, референции. В целом позиция Белого (новатора и модерниста по всеобщей оценке) более традиционна как в понимании субъекта (а значит, и референции), так и в понимании предиката суждения. Действительный же “консерватор” Иванов стремился (как мы увидим ниже — при попытке лингвистической интерпретации его идей) по-новому проблематизировать, или, во всяком случае, “расшатать”, традиционное понимание и способов референции, и самого предикативного акта. Непосредственно лингвистическая интерпретация обновленного ивановского понимания референцирующих и предикативных механизмов языка, к которой мы и переходим, позволяет точнее понять и конкретно языковые, и — в перспективе — метафизические причины ивановского отказа отождествлять символ как с именем в его имяславском понимании, так и с метафорой.

## 2. Между субъектом и предикатом (лингвистический аспект)

До сих пор мы пользовались понятиями “*предикация*” и “*референция*” без всяких дополнительных уточнений, несмотря на то, что отсутствие таковых на фоне явной акцентировки обоих терминов при обсуждении проблемы *символа*, несомненно, создавало в тексте осязаемое смысловое напряжение. Действительно, в обобщенно-нейтральном употреблении эти термины обычно обслуживают четко противопоставленные смысловые пространства. Лингвисты говорят, что в предложении производится, во-первых, референция к определенному денотату (или, что то же, референту), которая осуществляется посредством синтаксической позиции субъекта; и, во вторых — предикация к этому денотату, осуществляемая посредством соответствующей предикативной синтаксической позиции. Только соединение этих принципиально разных по смыслу функций и порождает, с этой точки зрения, само предложение как реальную единицу речи и мышления. У нас же противопоставление референции и предикации часто оказывалось “смазанным”. Но “оказывалось” оно таковым преднамеренно — по той причине, что переосмысление, более того: своего рода “сглаживание” предполагаемого в лингвистике принципиального функционально-смыслового противопоставления референции и предикации, отвечает, на наш взгляд, главной тенденции ивановской мысли — что и станет основной темой предлагаемой ниже уже собственно лингвистической интерпретации ивановского типа символизма.

Второй — непосредственно связанной с первой и тоже прямо касающейся проблемы символа — парой терминов, отношения между которыми сознательно обострялись в настоящем тексте, являются “*референция*” и “*именование*”. Собственно, статья достигнет своей цели, если удастся — хотя бы предварительно — лингвистически связать все эти традиционно иначе соотносимые категории таким образом, чтобы отразить тем самым специфику ивановской позиции.

Если, как это утверждалось в первой части статьи, в изолированно взятом символе-субъекте мифологического синтетического суждения нет, по

Иванову, именуемой силы по отношению к референту мифа как целого, то есть ли вообще между ними какая-либо “привязка”? По всей видимости, да. Отрицая непосредственную объективацию символического референта (денотата) в символе-субъекте суждения и, следовательно, возможность его именовать, но, с другой стороны, используя как неименующий символ “чужое” имя (ведь всякий словесный символ ивановского типа является буквальным именем другого денотата), Иванов тем самым, действительно, ослаблял в этом “чужом” имени его объективирующую и референцирующую силу, но, как следствие, он неизбежно активизировал при этом символическую силу потенциальных предикатов этого “чужого” имени. Можно, следовательно, полагать, что ивановский символ — это не “чужое” имя (не “метонимия” — ведь “собственное” имя, которое можно было бы метонимически заменить, в данном случае отсутствует) и не имя вообще, а *совокупность плавающих, снятых с объективированных “гнезд” предикатов*. Именно предикат (или предикаты) без объективирующей гнездовой привязки фиксируется таким изолированным символом. А так как в ивановском мифе (то есть уже не изолированно) символ берется в именной языковой форме, он этой формой одновременно, во-первых, объективирует предикаты (что, конечно, может быть только псевдообъективацией — объективацией без всякой контурной или предметной образности, то есть чисто семантической объективацией), и, во-вторых, снимает реально существовавший, семантически-буквальный (иногда — прямо чувственный) образ, стоявший за “чужим” именем в его непосредственном прямом употреблении. Следует, видимо, полагать, что по “свернутому” (имманентизированному) в нем языковому механизму *ивановский символ — это безобразная объективация предиката*. Все это пока напоминает содержательно холостую логическую игру. Чтобы данная нами абстрактная лингво-семантическая формулировка действительно “заговорила”, необходимо насытить все ее компоненты реальным языковым смыслом.

Что, например, можно мыслить за “плавающим предикатом без образного гнезда”? Среди разнообразных ивановских обоснований выбора того или иного символа есть и такое прозрачное: *“Тайна, о братья, нежна: знаменуйте же Тайное Розой...”* Здесь идея выбора символа именно по предикату дана почти в схематическом виде, но что это за предикат? Чей он? Что уподобляется чему по предикату “нежный”: тайное — розе или роза — тайному? Скорее — последнее, ибо чувственное, согласно постулатам символизма, есть символ “идеи”, а не “идея” — символ чувственного. Следовательно, лежащий в основе уподобления предикат первоначально “принадлежит” тайному. Однако, в случае ивановского символа вообще нельзя говорить об уподоблении в обычном смысле речевых тропов, ибо здесь лингвистически отсутствует один из членов уподобления — первоначальный “хозяин” обобществленного предиката, причем отсутствует не только его имя, но и его образ. Предикат “нежный” сам по себе образа нам не дает; это предикат, так сказать, второго порядка, рожденный от факта восприятия, а не сам таковым являющийся. Ср. искусственное: *Тайна, о братья, красна: знаменуйте же Тайное Розой*. Здесь мы бы имели намек на чувственно-образное и тем хотя бы минимально объективированное явление “тайного”, а значит, могли бы применять и операцию уподобления в её традиционном понимании.

Строго говоря, относительно изолированно рассматриваемого (не изнутри мифологического суждения) ивановского словесного символа невозможно даже однозначно определить вектор направленности уподобления по предикату: от тайного к розе или обратно. Смысл уподобления здесь урезан; оно редуцировано до более “простой” идеи *отождествления*<sup>31</sup> неких общих предикатов второго порядка. Предикатов, как и утверждалось, без гнездовой, сколько-нибудь отчетливой привязки: ни “тайное” (референт символа) не предоставляет здесь возможности образной или хотя бы объективирующей фиксации плавающего предиката второго порядка, ни роза — ведь чувственная образность, стоящая за этим словом, относится не к его символическому смыслу, а к его *преодолеваемому символизмом* буквальному, именуемому значению.

Вторичный характер несомного символом предиката не означает, в координатах ивановского реалистического символизма, его субъективности. Здесь имеется в виду особая по типу трансформация в “ином” (в имманентном) неких объективных моментов символического (трансцендентного) референта. Так же несубъективна в этом предикате и имманентная трансформация объективных моментов розы, ведь предикат “нежность” по отношению к розе может пониматься в далекой перспективе как основанный на “тактильной” образности. Об особом ивановском понимании образности и трансцендентно-имманентной природы символических референтов ниже еще будет говориться специально.

На выбор розы в качестве искомого символа влияет в ивановском символизме в том числе и эта далекая тактильная образность предиката “нежный” по отношению к розе. В самом деле, почему было бы “просто” не предложить “братьям” воспользоваться предоставляемой языком возможностью и не осуществить символизацию “тайного” посредством объективации, здесь — субстантивации, самого предиката, то есть почему не: *Тайна, о братья, нежна: знаменуйте же Тайное нежностью?* Метафизическая причина очевидна: означенное символического референта через чувственно данное явление относится к постулатам ивановского типа символизма. Роза, с ее далекой тактильной образностью, и берется здесь как чувственная символизация нежности. Подчеркнем: не как чувственная символизация самого символического референта, а как символизация именно и только его предиката. Референт в изолированном символе знаменуется только “чуть-чуть”, только косвенно, по имманентной, то есть в определенном смысле — вторичной, предикативной касательной.

Имеет ли этот метафизический план ивановского символизма отражение в его языковой стратегии? Если, как мы утверждаем — да, то, следовательно, возможно сформулировать и собственно языковую причину ивановского отказа использовать в качестве символа “простую” субстантивацию предиката. В лингвистическом контексте причина отказа заключается в том, что непосредственная субстантивация предиката уводила бы в другую сторону от означенного ивановского символизма, так как

---

<sup>31</sup> Идея отождествления — не по сущности или субстанции, а *по предикату* — может быть при желании “вычитана” в ивановских рассуждениях о стихотворении Тютчева на смерть Гете (4, 165).

субстантивация и по синтаксической, и по семантической функции приближена к *именованию* — если не сразу самого референта, то его предиката, а через него в определенном смысле и референта. И в имяславии, действительно, как раз и мыслится нечто аналогичное: *предикат* первичного именовательного суждения (субъектом которого, как мы помним, служит местоимение) оказывается в конечном счете *именем* предполагаемого данным суждением референта. По Иванову же, в такой субстантивирующей языковой “тактике” излишне сокращается принципиальное — и в языковом, и в метафизическом смысле — расстояние между символическим референтом и словом (здесь, собственно говоря, мы лишь перевели в лингвистическую транскрипцию тот уже сделанный выше вывод, что Иванов, напомним, оспаривал в имяславии в том числе и его тенденцию к сращению мистического опыта, то есть символического референта, с языком).

На первый взгляд, предложенная нами “предикативная” интерпретация ивановского символа, предполагающая снижение роли “буквального” чувственного образа, стоящего за использованным в символических целях словом, вступает в резкое противоречие с распространенной и даже господствующей точкой зрения, выдвигающей чувственное (а значит — образное и объективированное) восприятие символа на первый план. Известно, что аналогичные моменты в понимании символа можно найти не только в имяславии (в частности, у Флоренского), но и у Иванова. Однако, при некоторой смене смыслового ракурса противоречие “самоснимается”. Да, в качестве символов могут выступать как конкретные чувственные “вещи”, так и, соответственно, словесные имена этих вещей, однако тот смысловой модус, который и при восприятии чувственной “вещи-символа”, и при понимании соответствующего имени является собственно *символическим*, связан не с объектно-образной и чувственной, а с безобразной и безобъектной синтаксической семантикой, этими символами индуцируемой. В идее безобразной языковой семантики нет, кстати, ничего экстравагантного, во всяком случае — со времен Выготского, считавшего внесение в языковую семантику образных компонентов одним из главных заблуждений ориентированной на психологизм лингвистики и обвинявшего в активной поддержке этого заблуждения (на наш взгляд, конечно, беспочвенно, но не в этом здесь сейчас дело) именно потебнианскую традицию и, соответственно, символизм в целом.<sup>32</sup>

Иванов не только не отрицает возможность безобразного смысла, но даже обостряет идею *безобразности* языковой семантики до идеи ее *безобъектности*, подчеркивая, как мы видели, основанность символического модуса смысла не на синтаксической семантике в ее целом, которая всегда (в том числе и у Выготского) понимается как обязательно включающая в себя и именовательно-объективирующую семантику синтаксического субъекта, но преимущественно на ее предикативных, не именующих компонентах. Эта предикативность может быть разного рода: не только тем, что выше было

---

<sup>32</sup> *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1968. С.45-72 (ср., в частности, на с. 67: “Легко убедиться в том, что по самой психологической природе слова оно почти всегда исключает наглядное представление...”; специально об Иванове — С. 58).

названо “вторичной” предикативностью, но и предикативностью в ее обновленном понимании, скажем, у Б. Рассела или К. И. Льюиса, согласно которому в предикате язык “отражает” отношения “вещей” между собой и сами “вещи” как пучки отношений, но при этом *предикат не именуется* эти отношения.<sup>33</sup> Ивановский символ и может быть понят по аналогии как *пучок предикатов* разного рода — не именующих, не объективирующих и не опирающихся на чувственный образ. Возможность такого понимания подкрепляется и тем, что даже в состав так называемых “архетипических символов” (который, впрочем, не установлен, да и не может быть установленным полностью и “навсегда”) включаются в том числе необъектные и необразные по самой своей природе, а в нашем контексте это и значит — предикативные, символы: например, “беспредметные” символы у М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, “никакая редукция” которых “не приведет нас к объекту”.<sup>34</sup>

В рамках такого понимания можно сформулировать и третью возможную причину отказа Иванова субстантивировать в символе сам вторичный предикат без объективированного “посредника” (без “розы”): субстантивация предиката семантически замыкала бы его на самого себя; посредничающие же, то есть не являющиеся простой субстантивацией исходного предиката, символы, напротив, “приносят с собой” семантически обогащающий “запас”

---

<sup>33</sup>Обобщенный теоретический смысл этой обновленной позиции хорошо выражен применительно к нашей теме в фундаментальном исследовании Ю. С. Степанова “В трехмерном пространстве языка” (М., 1985), в котором фактически впервые был принципиально поставлен на фоне общетеоретических лингвистических проблем и по-своему решен вопрос о соотношении между “философией имени” и символизмом, в том числе и ивановского типа. Согласно Степанову, в этой новой, ориентированной на предикат, а не на имя, парадигме лингвистического мышления, считается: что “предложение (пропозиция) не именуется положение дел, а сигнифицирует его” (с. 19); что “теперь нельзя представлять себе мир состоящим из вещей, мир состоит не из вещей, а из событий или фактов”, факты же, по Расселу, “могут быть утверждаемы или отрицаемы, но не могут быть именуемы” (с. 125); что “предложение-пропозиция, описание факта, создается предикатом и именами (термами), занимающими места, предусмотренные в предикате” и что, соответствуя не “вещам”, а “отношениям” между вещами, *предикаты* вместе с тем “не именуется этих отношений” (с. 127).

<sup>34</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 1997. С. 200. Интересно, что в качестве “беспредметных” здесь понимаются не только символы типа “верх” и “низ”, или “я” и “ничто”, но и, например, столь значимый у Иванова символ “змеи”: “Когда мы говорим “змея в индуизме символизирует креативную силу женского начала” или “змея в гностицизме символизирует созерцательную мудрость”, то символизируемые вещи здесь — *не вещи, а мнимости ментальной и сознательной жизни*” (там же), то есть, добавим от себя, самые что ни на есть по своему синтаксическому “поведению” и функциям *предикаты* (в обычном лингвистическом понимании этой категории).

других предикатов, которые могут “пригодиться” для осуществления искомой символической референции в выстраиваемом с помощью данного посредничающего символа мифологическом высказывании.

Из того, что символ, по Иванову, не имя, а пучок плавающих, снятых с гнезд предикатов разной природы, как раз и следует тот ранее лишь констатировавшийся нами, без специального обоснования, вывод, что в рамках ивановского символизма *ни изолированный от мифа символ, ни взятый безотносительно к глагольному предикату символ-субъект внутри мифологического суждения не способны осуществлять полноценную референцию*. На первый взгляд кажется, что и в этом нашем выводе нарушается один из фундаментальных постулатов Иванова — ведь весь пафос ивановского “реалистического” символизма состоит именно в утверждении способности символа к “*вещей обличению невидимых*”, то есть — в предлагаемых нами лингвистических терминах — в утверждении возможности осуществлять к ним через символ референцию. Да и весь символизм в целом есть в лингвистическом контексте не что иное, как апология референции. Решение здесь, вероятно, одно, и оно тоже уже было намечено нами в первой части статьи, но без лингвистической аранжировки. Исходя из совокупности ивановских высказываний на эту тему, можно утверждать, что способностью к полноценной референции обладают, с его точки зрения, не изолированные символы и не символы в позиции субъекта суждения, а *только символические фигуры речи в их целом, в пределе — мифы*<sup>35</sup> (или “мифоиды” — такое понятие встречается иногда в лингвистической литературе). Стремится, по Иванову, к овладению этой способностью и поэзия — тоже облекающая конкретный символ в целостно референцирующую фигуру речи.

Таким образом, состав всех обсуждавшихся здесь ивановских идей является, с лингвистической точки зрения, *заявкой на введение и обоснование особого дополнительного языкового способа референции*. Специально оговорен Ивановым и собственно языковой “механизм”, обеспечивающий эту особую референцию, и “оговорен” в той самой постоянно воспроизводимой формуле мифа, которая часто вызывала разного рода нарекания, в том числе и со стороны имяславцев. Напомним, что миф, как чистый случай этой особой символической референции, определялся Ивановым как синтетическое суждение, в котором позицию субъекта занимает символ, а позицию предиката — глагол. В лингвистическом контексте это и есть “формула языкового механизма” символической референции, предполагающая, что в обладающей реальной референцирующей силой символической фигуре речи к свернутому пространству (“пучку”) плавающих

---

<sup>35</sup> Напомним одно из программных утверждений Иванова: “То, что он (*символ — Л.Г.*) означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея... В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение... Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение... В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферой сознания он является знаменем, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе”(2, 537).

предикатов, несомых символом-субъектом, прибавляется еще один — *главный мифотворящий предикат в глагольной форме*. Откуда же “берется” этот предикат?

Согласно ивановскому утверждению, настойчиво, как мы помним, воспроизводимому в каждом случае определения мифа, этот предикат добавляется к символу *синтетически*, то есть он не считается заложенным в самом словесном символе, занимающем субъектную позицию. Используя метафизический контекст, Иванов объясняет, что мифотворящий глагол берется в самой интуиции (то есть оттуда же, откуда и символ), но в лингвистическом отношении — это разъяснение мало что говорит; к тому же оно и с метафизической точки зрения нуждалось, как мы видели, в дополнительных уточнениях. В собственно лингвистическом смысле эта ивановская идея означает, что мифологический предикат, поскольку он синтетический, должен семантически “браться” не *от* или *из* зафиксированного в субъектной позиции символа, а “со стороны”. Получается, что на языке лингвистики ивановский миф, точнее — формула языкового механизма особой символической референции может быть сформулирована как “скрещение” *двух (или нескольких) предикативных зон разного “происхождения”*. Одна из этих зон фиксируется в мифе ознаменовательным символом, помещаемым в синтаксическую позицию субъекта суждения и всегда облачаемым, по Иванову, в грамматическую форму любой знаменательной части речи (а не в местоимение — как у Булгакова). Данный символ никак не связан при этом с каким-либо конкретным, объективирующе-образным семантическим “гнездом”. Вторая же предикативная зона мифа обязательно фиксируется, по Иванову, в грамматической форме глагола и в синтаксической позиции предиката. Надо, следовательно, понимать, что лингвистический смысл ивановской “заявки” на особый способ референции состоит именно в этом, совершающемся в символической фигуре речи *акте скрещения* разных по источнику предикативных зон, — акте, посредством которого (а не через синтаксическую позицию субъекта суждения — как это обычно принято считать) и производится, по Иванову, искомая символическая референция.

И действительно, такой тип референции — если признавать его возможным — по многим параметрам отличается от “обычных”. Референция здесь представляется осуществляемой не через часть (субъектную позицию) суждения в любой ее мыслимой языковой форме, а через скрещение субъектной и предикатной позиций, то есть через суждение как *целое*. Это предполагает, что вместе с “обычной” референцией посредством синтаксической субъектной позиции исчезает и “обычная” предикация, что принципиальная разница между этими двумя функциями, противопоставляемыми в других типах референции, здесь стирается. Эта идея содержит в себе ту пресуппозицию, что референт символических фигур речи *в принципе не может быть объективирован* (ниже об этом будет говориться подробнее). Это не загадка, скрещивающая два глагола и имеющая в ответе

конкретное реально существующее имя<sup>36</sup>; это и не поиск неологизма к некоему “новому”, чувственно или ментально обособившемуся и потому поддающемуся именующей объективации, “предмету”. Это — то, что, по мысли Иванова, не объективируется и не именуется, но тем не менее может быть референцировано.

Действительно ли, однако, ивановский миф и символические фигуры осуществляют реальную референцию, или это утверждение — лишь произвольное толкование идеи референции? Вопрос этот здесь ставится не в его философском, но сугубо в лингвистическом плане: соответствует ли языковое поведение символических фигур тем правилам, которые выведены в лингвистике на основе анализа языковых единиц с бесспорным референциальным статусом? Попробуем применить одну из достаточно авторитетных в лингвистике идей Дж. Р. Серля о процедуре косвенной проверки наличия у того или иного языкового фрагмента реальной референцирующей силы. Согласно этой идее, все, что обладает референцирующей силой, должно обладать способностью к трансформации в *экзистенциальное суждение*, которое понимается при этом как своего рода неэксплицированная пресуппозиция анализируемой фразы.<sup>37</sup> Любопытно, что смысл этой не так давно используемой в лингвистике процедуры полностью соответствует более ранней булгаковской идее (в определенном смысле навеянной Ивановым) о том, что имя, понимаемое как именовательное суждение, содержит в своей пресуппозиции суждение экзистенциальное (ФиБ, 52 и сл.). Фактически эта булгаковская идея является философски окрашенной парафразой утверждения о том, что имя осуществляет референцию, так как за этим утверждением просвечивает положение: “то, что именовано, существует”. Естественно, все булгаковские имена пройдут такую проверку на референциальность. Однако, принципиальное отличие от тех лингвистических теорий, в которых сохраняется обычное — функционально разводящее — понимание соотношения субъекта и предиката, будет при этом в том, что в конечном счете у Булгакова, при проведении предполагаемых им трансформаций (сводящих, напомним, все синтаксические компоненты предложения к именовательному акту и превращающих предложение в целом в разветвленное и многоступенчатое именование) успешно пройдут такую проверку абсолютно *все* языковые компоненты фразы. Включая и исходный предикат, который никак не должен был бы “проскочить” эту формальную процедуру с точки зрения предложивших ее лингвистических теорий. В булгаковском понимании, эта процедура приводит не только к ряду: “человек сидит” — “человек существует”, но и к ряду: “человек сидит” — “человек есть сидящий” — “сидящий человек” — “сидящий человек существует”.

---

<sup>36</sup> Напомним (см. выше), что Иванов принципиально возражал против имевшейся в символизме тенденции к превращению символа в простой “ребус”.

<sup>37</sup> См. Серл Дж. Р. Референция как речевой акт. — Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск Х111. М., 1982. Эта публикация в целом посвящена интересующей нас теме; специально об экзистенциальных суждениях см. сс. 198-199.

Совсем иные результаты дает эта процедура при ее применении к ивановской символической референции. Если в булгаковском варианте результаты проведения процедуры не отменяют результатов, предполагаемых “обычной”, основанной на функциональном разведении субъекта и предиката, проверки (“человек сидит” — “человек существует”), хотя и принципиально расширяют состав найденных референцирующих единиц в исследуемой фразе, то применение этой процедуры к ивановскому типу особой референции, напротив, “отменяет” результаты “обычной” проверки. Достаточно представить себе любое, даже искусственное (ради отчетливости), мифологическое по типу суждение с использованием, например, насыщенного ивановского символа Змеи, где этот символ помещен в позицию субъекта и к нему добавлен любой глагольный предикат, чтобы убедиться, что предполагаемое данной процедурой экзистенциальное суждение “Змея существует” окажется полной бессмыслицей с точки зрения символического референта исходной мифологической фразы. Сама процедура необходимо предполагает соблюдение критерия *неискаженности* исходного референта — в противном случае она лишается всякого смысла. Возможное же ощущение наличия за искажающими экспериментальными фразами неких других (“своих”) референтов сигнализирует о нереференциальности проверяемого языкового компонента, а в ивановском случае такое ощущение (ощущение наличия референта в виде “обычной” несимволической змеи или той же, скажем, розы) сигнализирует о выходе за пределы символической области и, соответственно, о выходе за пределы символической референции.

Таким образом, применение этой процедуры свидетельствует, что при переводе в простое экзистенциальное суждение языковой символ мифа перестает быть символом, превращаясь в обычное нарицательное имя, не имеющее прямого отношения к референту мифа в целом. Это не значит, что ивановский миф не прошел проверку на референциальность. Этот отрицательный результат, причем с точки зрения смысла самой же процедуры, означает как раз необходимый нам промежуточный результат, свидетельствующий, что сам по себе символ *не выполняет* в позиции субъекта мифологического суждения референцирующей функции, не имеет в себе денотативной силы в ее полном объеме. Следовательно, символическая референция в мифологическом суждении, если она действительно осуществляется, может являться результатом целостного языкового состава мифа, результатом происходящего в нем акта скрещения предикативных зон.

Впрочем, последнее утверждение об осуществлении референции через скрещение предикативных зон, а потому — и через целостный состав мифа, требует в рамках указанной процедуры дополнительных “доказательств”: ведь из того, что субъект мифа самолично не осуществляет референции, еще не следует, что эту референцию не осуществляет какой-либо другой его компонент. Несмотря на некоторую нелепость применения аналитических лингвистических процедур к реальным символическим высказываниям, результаты такого применения к одному из действительно мифологических, по Иванову, суждений оказываются весьма выразительными (с точки зрения вопроса о возможности осуществления референцирующей функции другими, не субъектными, синтаксическими позициями). Возьмем, например, часто обсуждаемый Ивановым и понимаемый им как истинный миф дантов стих “*Любовь движет Солнце и*

*другие Звезды*” (такова собственная ивановская, то есть не меняющая, с его точки зрения, сути мифа, парафраза дантова стиха). Очевидно, что результаты “испытания” на референциальность субъекта этого мифа будут аналогичны тому, что выше говорилось о символе Змеи, но что дает проверка на референцирующую силу предиката этого мифа? Она приводит к тому же. Полученное в результате проверки экспериментальное экзистенциальное суждение “*движение солнца и других звезд существует*” так же, как и в случае с субъектом суждения, вызывает резкое ощущение полной искаженности исходного символического референта. И предикат мифа, следовательно, так же, как и его субъект, не может самолично, без скрещения с субъектом, осуществить символическую референцию.

Можно было бы продолжить логическую игру и испытать всех “участников” этой фразы, но и без того ясно, что *ни один* из компонентов мифологического высказывания в его ивановском понимании принципиально не пройдет проверку на самостоятельную референцирующую силу. В булгаковском же случае, напомним, ситуация обратная: успешно проходят такую проверку *все* синтаксические компоненты.

То обстоятельство, что ни один компонент символической фигуры речи не обладает самостоятельной референцирующей силой, “играет на руку” нашей интерпретации символического типа референции как механизма скрещения предикативных зон, но это же обстоятельство может при желании “играть на руку” и тому широко распространенному мнению, что символические фигуры речи вообще не производят никакой референции (философские и лингвистические следствия такого мнения общеизвестны). Достаточно, однако, применить ту же процедуру ко всему мифологическому суждению в целом, по типу: “*Солнце рождается*”<sup>38</sup> — *существует*” (что хотя и выглядит достаточно экстравагантно в языковом отношении, но тем не менее не искажает исходного ощущения символического референта — для тех, конечно, у кого оно изначально было), чтобы убедиться в прохождении мифа через означенную проверку на референцирующую силу.

Существуют, конечно, и другие способы испытания; в частности, факт референции верифицируется в лингвистике в том числе и через проверку возможности применить к данной словесной группе в ее целом дополнительную общую предикацию (в ее обычном понимании). В случае успешного прохождения такого испытания данная словесная группа в целом получает способность занимать субъектную позицию в суждении и, соответственно, получает статус языкового компонента, обладающего способностью к самостоятельной референции. В этом смысле существенным подтверждением факта осуществления референции, скажем, в пра-мифе являются выросшие “на нем” (или “из него”) многочисленные более поздние “роскошные” мифологемы: ведь эти мифологемы по существу как раз и производят “обычную” лингвистическую предикацию к пра-мифу, непосредственно воспринимаемому уже как референцирующая языковая фигура в субъектной позиции на уровне “макротекста”. Во всяком случае такая “проверка” соответствует интенции ивановской мысли, ведь восстановление пра-мифа по Иванову — это и есть поиск исходной языковой

---

<sup>38</sup> Это один из собственно ивановских примеров пра-мифа (4, 437).

формы для первичного референта путем постепенного отслаивания “роскошных”, напластованных историей культуры, предикатов (ниже мы еще вернемся к этой базовой ивановской теме). Неисказенно восстановленным символический референт ощущается, по Иванову, именно тогда, когда восстановлено пра-суждение мифа в его целостном *двойном* (субъектно-предикативном) языковом составе. Ни изолированный символ, пусть даже входящий в состав этого пра-мифа, ни какое-либо “синтетическое имя” (в смысле Флоренского), ни тем более предикат мифа сам по себе такого ощущения полной и неисказенной восстановленности референта дать не в состоянии. Таким образом, можно с определенной долей уверенности говорить, что символические фигуры речи, действительно, осуществляют референцию, по Иванову, только своим *целостным* составом.

Выше мы обратились к ивановскому примеру истинного мифа (“*Любовь движет Солнце и другие Звезды*”) в том числе и по той причине, что в одном из его ивановских анализов в наиболее обнаженном виде проявляется еще один важный для нас и тоже уже намеченный ранее момент. В своей формуле мифа Иванов всегда исходит из символа, к которому добавляется глагольный предикат; интересующее же нас здесь рассуждение Иванова об этом мифе строится обратным образом: от “движения Солнца и Звезд”, то есть от того, что станет в мифе предикатом, к “Любви”, то есть к тому, что станет субъектом. Эта, условно говоря, “последовательность” зафиксирована Ивановым следующим образом: “*Ты видишь движение сияющего свода, ты слышишь его гармонию: знай же, оно — Любовь. Любовь движет Солнце и другие Звезды*” (2, 607). Здесь ищется и синтетически добавляется, таким образом, не предикат, а символ, который помещается затем в субъектную позицию. Такое направление синтетического “языкового движения” коррелирует с одной из идей Потебни, считавшего, что и мифическое мышление, и сам словесный миф есть в глубине своей поиск именно субъекта. Не только, следовательно, имя символического референта не дано, по Иванову, изначально, но может быть не дан и символ — как уже объективированный, хотя бы в языковом отношении, “момент” референта. А значит, исток мифа может содержаться, по Иванову, как это видно из данного примера, именно в предикации, а не в объективации, что как раз и соответствует предложенному здесь *предикативному* толкованию смысловой природы изолированного символа, объективированного только по своей языковой форме.

В этом же ивановском фрагменте, фиксирующем движение от будущего предиката к будущему субъекту, имеется еще один характерный нюанс интерпретации данного мифа: прежде чем дать конечную синтаксическую структуру мифа с найденным символом в позиции субъекта, Иванов сначала как бы *отождествляет* исходно данную предикативность (движение небосвода) и найденную затем символическую объектность (“*Ты видишь движение сияющего свода... знай же, оно — Любовь*”). Движение небосвода — это сама Любовь, понятая в аспекте своей действенности. Не случайно, практически во всех тех местах ивановских текстов, где дается его определение мифа с обязательным требованием глагольного предиката, Иванов добавляет достаточно туманную в лингвистическом отношении (см. выше), но в данном контексте “вдруг” оказавшуюся выразительной фразу, что

глагольный предикат мифа появляется тогда, когда “символ” (точнее — символический референт) как бы начинает пониматься иначе — как действие (или действительность), начинает видаться и с этой новой стороны, а не только как нечто, порождающее псевдообъективирующий субъект суждения. Если привязать это к нашему контексту, то миф как целое суждение появляется тогда, когда меняется угол зрения на некое “одно” и когда оба взгляда *совмещаются* в одной языковой фигуре, тем и становящейся символической.

Таким образом в обсуждаемой здесь ивановской интерпретации дантова стиха не только максимально обнажено то скрещение двух семантических лучей предикативной смысловой природы, которое создает символическую референцию, недоступную отдельным частям суждения, но и обозначена фундирующая сам этот процесс скрещения идея одновременного *двойного взгляда* на одно. Одновременность наличия двух разных смысловых углов зрения и обеспечивает то их совмещение или скрещение в пределах единого высказывания, которое придает этому высказыванию способность к символической референции, создавая — в идеальном, по Иванову, пределе — миф.

Итак, специфика ивановского понимания мифа не только в том, что он осуществляет референцию своим целостным составом, но и в происходящем в нем скрещении предикативных зон. Вторая особенность тоже имеет дифференцирующее значение, ведь остается логическая возможность того, что аналогичной целостной (без скрещения) референцией могут обладать и некоторые типы фраз не мифологического наполнения. Например, предложения так называемой описательной речи, если их коммуникативной целью является создание референции к целостному *событию* (или в другой терминологии — к факту). В немифологической речи с цельносоставной референцией к событию оно должно быть конкретным, пространственно-временным и объективированным фактом; в чистом случае оно должно быть “доступным” для чувственного наблюдения. Условный пример: если сидящий в глубине комнаты человек спрашивает другого человека, стоящего у окна: “*Что там?*” (на улице), то он запрашивает именно референцию без предикации. Такой цельносоставной синтаксической референцией мог бы быть ответ вроде: “*Человек выходит из машины*”. Вся эта фраза в целом, так же, как и ивановский миф, могла бы стать субъектом “тестирующего на референциальность” экзистенциального суждения (подобно тому, как пра-миф становится субъектом предикаций в развернутых позднейших мифологемах). Но, с другой стороны, аналогично уже булгаковскому случаю, все компоненты этой фразы равно и самостоятельно референтны — все они, по логике изложенной выше процедуры, могли бы стать субъектами отдельных экзистенциальных суждений (“*человек существует*”, “*машина существует*” и т. д.). Принципиальная разница с ивановским мифом в том, что экспериментальные отдельные экзистенциальные суждения относительно изолированно взятых компонентов мифа полностью разрушают, как мы видели, исходную символическую референцию; возможные же применительно к каждому компоненту этой описательной фразы экзистенциальные суждения никак исходную референцию не нарушают, они лишь как бы выдают ее при этом “по частям”. Целостная референция этой фразы в каком-то смысле механически складывается из отдельных объективированных референций. В мифе ничего подобного не происходит и не может происходить, и именно

потому, что референцирующая функция создается в нем не “механической” семантической суммой его компонентов, а семантическим скрещением (“химическим соединением”) предикативных зон, не поддающихся изолированию.<sup>39</sup>

Приведенное сравнение с искусственной фразой описательной речи имеет еще один дополнительный смысл, иллюстрирующий другую особенность ивановской символической референции. Формально миф так же событиен (имеет семантическую форму события), как и эта описательная фраза. Но именно на фоне этого примера видно, что аналогично тому, как миф небуквально использует в символе объективирующую силу примененного имени, он небуквально же использует в своей предикативной структуре и языковую силу творения событий. Событие в словесном мифе, как и имя, не буквально, а как бы “инструментально”. Не событие в обычном смысле является референтом мифа, но *миф посредством языка событизирует свой референт*. Подробнее об этой сложной проблеме соотношения события и реального референта мифа мы еще будем говорить ниже.

Среди причин, по которым Иванов настаивал на помещении символа именно в субъектную позицию и на обязательной глагольности предиката, было, вероятно, и стремление подчеркнуть свое “двусоставное” понимание синтаксического строения исходного или семантически глубинного *пра-мифа* — категории, занимавшей, как известно, особо маркированное место в общей системе ивановских метафизических, религиозных и лингвистических координат. Именно по отношению к пра-мифу была сформулирована

---

<sup>39</sup> Ср. выразительные для данного контекста высказывания раннего, совсем еще юного Иванова из его “Интеллектуального дневника” за 1888-1889 годы: “Поистине, я не хотел бы предаваться праздным мечтам и затемнять истину воображением. Но что же делать мне, если, исследуя элементы, производившие явления, я встречаю в конце мне непонятный остаток?”

*Оттого мистическое я вывожу из проникновения в сущность вещей.*

*Химическое соединение веществ остается для нас таинственным. Не должно ли допустить, что из соединения элементов вообще, а не только в химии, возникают новые сущности, непонятные нам, хотя и известные по составным частям своим? Не должно ли распространить эту возможность на весь нравственный мир?*

*Не все соединения в химии таковы. Подобно соединениям механическим, есть много явлений в мире вообще, и, сл.<едовательно>, в мире нравственном, которые не представляют сами по себе ничего таинственного, а если и непонятны, то лишь поскольку вообще непонятны вполне все первоначальные элементы.*

*Люди собираются в общества — механическое соединение. Но история человечества подобна соединению химическому.*

*И где же иначе разгадка всех таинственных толков, стремлений, страстей исторической жизни? Не в личностях! Не в отвлеченном людском соединении! История имеет, помимо законов социологии и психологии, свою собственную загадку”.*

“краткая” двусоставная ивановская формула мифа; все другие символические фигуры не укладываются, конечно, со всем своим полным языковым составом и изощренным синтаксисом в эту по существу архетипическую формулу. То же, как уже говорилось, происходило и в самой мифологии. В позже наслаивавшихся на пра-миф сложных мифологемах (а тем более в надстраиваемых над тем же фундаментом философемах) символ и исходный глагольный предикат могли занимать уже любые синтаксические позиции в любых грамматических формах. Могли они и синтаксически “разлучаться” друг с другом, входя в разные частные синтаксические конструкции, но они продолжали тем не менее, по Иванову, фундировать своим одновременным наличием и своим смысловым скрещением общую модальность всего “макротекста”. В поэзии, которая вся естественно направлена на сложную семантическую фигурность, символы и скрещенные с ними предикаты тоже синтаксически вездесущи и грамматически метаморфозны, но и в поэзии сквозь усложненные синтаксические конструкции и сложные узоры эмоциональной канвы также просвечивают, по Иванову, некие символические пра-фигуры, осуществляющие первичную, интенционально и модально главенствующую, референцию текста.<sup>40</sup>

Мысль о референциальном сворачивании поэзии в пра-символические фигуры коррелирует с аналогичным ивановским подходом и к области прозы (см., в частности, его идею о наличии “основного мифа”, то есть фактически пра-мифа, в глубине романа Достоевского “Бесы” — 4, 437-444). Тема “референциального сворачивания” и “разворачивания” разработана в “Дионисе и прадионисийстве”, где, в частности, утверждается наличие особой логики восстановления из “роскошных” поздних мифологем определивших само их существование первичных пра-мифов. Пра-мифы и функционально соответствующие им в разного рода сложных культурных текстах символические пра-фигуры и осуществляют, по Иванову, базовую референцию любого текста; все остальное в нем понимается как многоступенчатая разветвленная предикация (в ее уже обычном лингвистическом смысле) к этой исходной референции. Даже событийно-эмпирический план романов Достоевского есть, с этой точки зрения, последовательно развернутая предикация к глубинному пра-мифу. В этом смысле становится понятной некоторая холодность Иванова по отношению к поверхностной сюжетике, “лишь” предидирующей пра-миф, единственно имеющий референциальный выход в план “высшей реальности”. В этом же и причина прохладного отношения Иванова к аналитизму логических и философских систем, да и к аналитической речи в целом — ведь они и предназначены “только” предидировать, неизбежно заимствуя при этом референт для своих бесконечных и по самой своей природе склонных к субъективизму предикаций у неаналитических форм языка и мышления.

Однако, преднамеренно подчеркнутая острота данного разворота этой многозначной темы не в том, что роман, стихотворение, религиозно-

---

<sup>40</sup> Ср., например, ивановские рассуждения о тематической двусоставности тяготеющей к дионисийскому полюсу лирики (2,203-204).

философская система и даже, возможно, типы культур могут, по Иванову, быть условно свернуты в миф, а, напротив, в том, что миф, по Иванову, это — *предел “сворачивания”* и что сам миф, а вместе с ним и все символические фигуры речи, не могут быть в свою очередь свернуты в символ, и тем более — в имя, что возвращает нас к острой теме контрастного сопоставления ивановских идей с имяславскими.

Понимание мифа или символической фигуры как предела “сворачивания” — это, собственно говоря, естественное следствие обязательной, по Иванову, языковой двусоставности символического референцирующего акта, существующего только за счет скрещения двух предикативных зон. Как бы ни менялись синтаксические и грамматические “одежды” этих двух зон, вплоть до синтаксической взаимозамены их позиций, они всегда наличны и всегда скрещены — даже будучи далеко разведены между собой синтаксическим пространством. Естественным, так понимаемый миф не может быть свернут в какой-либо один символ, поскольку изолированный символ, не будучи синтаксически скрещен с другой предикативной зоной, тем самым усекает и даже прекращает референцию. Не может при таком понимании и символ быть развернут в миф, так как последний для осуществления референции нуждается, по Иванову, в *синтетическом* добавлении к символу второй предикативной зоны — добавлении “со стороны”, а не изнутри самого символа.

Разница с имяславием, в рамках которого миф есть развернутое имя, а имя — свернутый миф, казалось бы, очевидна, но именно на фоне этой очевидности опять обостряется сложная и неоднозначно понимаемая в литературе проблема соотношения символа, мифа и имени. Так, в нашем случае при некотором смещении ракурса естественно возникает вопрос: если символ, по Иванову, не способен к полноценной референции, но к ней способен миф, то может быть миф и является при этом именем символического референта, тем более, что в имяславии имя понимается предикативно, то есть тоже в определенном смысле двусоставно? Ивановский символ — не имя, но не является ли именем осуществляющий референцию ивановский миф? Этот вопрос провоцирует необходимость уточнения логического и лингвистического соотношения понятий *именования* и *референции*, необходимость установления разницы между ними, которая — если признать таковую имеющейся — сыграет свою роль и при различении имени и мифа.

Имя тоже, как и ивановский миф, осуществляет референцию, более того — является, по всеобщему признанию, базовым способом референции, ее “чистым” случаем. В имяславии же имя фактически признается не только базовым, но единственным способом референции. Тезис о различии именованности и референции, “необходимый” для обоснования утверждаемой Ивановым несводимости мифа к имени, предполагает, что имя не единственный “чистый” случай референции, что, соответственно, референция и именование — не одно и то же, взятое в разных аспектах, но — разные понятия, соотносимые между собой как “цель” и “один из способов достижения цели”. Вопрос уточняется: в чем же разница между именем и вероятно имеющимися другими способами референции — между, в нашем случае, именем и мифом как особым символическим способом референции?

В наиболее распространенном понимании считается, что имя референцирует свой предмет непосредственно, минуя понятие (сигнификат) и тем более сложные семантические фигуры, образуемые синтаксисом. Ивановский же миф (везде, где далее употребляется понятие мифа, будут иметься в виду и ивановские символические фигуры речи, осуществляющие референцию аналогично мифу) производит референцию как раз посредством синтаксически сложно организованной фигурной семантики.

Этот очевидный и “простой” ответ, основанный на распространенной формальной лингвистической дефиниции имени, не является, однако, в нашем случае полным, причем с *обеих* сторон — и со стороны имяславского имени, и со стороны ивановского мифа. Если имя так “просто” отличается от мифа тем, что в нем нет сложносоставной синтаксической семантики и синтактики вообще, то как примирить с этим очевидным ответом то принципиальное обстоятельство, что в имяславии, как мы помним, специально ослабляется грань между синтаксическим субъектом и предикатом и что само имя понимается там как предикат, то есть — в обычных лингвистических координатах — как явление именно синтаксической семантики? Со стороны же ивановского мифа возникает проблема его различения с обычными расселовскими дескрипциями (типа “автор *“Ваверлея”* или “нынешний король Англии”<sup>41</sup>), получившими широкое хождение в лингвистике и тоже понимаемыми при этом как способ референции. Проблема здесь в том, что дескрипции тоже, как и миф, являются по своей языковой природе результатом действия синтаксической семантики, но в отличие от ивановского мифа они “не имеют” в своем референте никакой “особости” по сравнению с референтами обычных, синтаксически не распространенных имен. Тут не обойтись без использования дополнительных критериев различия.

Ивановский миф — и не имяславское имя, и не расселовская дескрипция по общему в обоих случаях критерию: по введенному самим Ивановым запрету для символических референтов на их *языковую объективацию* (напомним, в целях высветления имеющих здесь дополнительных подводных рифов, что “расселовская” лингвистика эксплицитно выражала свое резкое неприятие лингвофилософских течений типа имяславия). В имени и в дескрипции такой ивановский запрет равно не может иметь никакой силы; напротив, они одинаково предполагают возможность, а в каком-то смысле и необходимость, языковой объективации своих референтов (онтологическая природа самих этих референтов, подвергаемых языковой объективации, может при этом пониматься в имяславии и в теориях дескрипций совершенно по-разному и даже несопоставимо — но это уже другая сторона проблемы).

В имяславии объективация референта предполагается уже самим исходным для этой концепции утверждением о “первословах”, своего рода базовых именовании, которые, будучи *словами*, обязательно объективируют в языковом смысле этого понятия свои референты, хотя последние и не обязательно являются объектными “точками бытия” по своей онтологической природе. К этой объективированной в языке “точке” можно затем добавлять

---

<sup>41</sup> О понятии “дескрипция” см. *Рассел Б. Дескрипции.* — Новое в зарубежной лингвистике.

неограниченное количество все новых и новых дополнительных и уточняющих *предикатов* (согласно стандартному лингвистическому пониманию) или *имен* (согласно принципиальному нововведению имяславия, само имя понимающего как предикат). В имяславии, таким образом, — так же, как и у Иванова — расшатывается распространённое в лингвистике принципиальное функциональное противопоставление субъекта и предиката, но делается это на ином основании и с иными целями: все без исключения, а не только субъектные, синтаксические позиции и процессы понимаются в имяславии как модифицированное или вторичное, редуцированное или усложненное, но *именование*. И субъект суждения именуется, и предикат именуется, только субъект как “первоимя” (или как “первопредикат” — в имяславии данное различие, как это было показано в первой части, элиминировано в самом своем содержании) непосредственно именуется “точку” бытия, а появляющиеся в развернутых синтаксических структурах имена-предикаты непосредственно именуют уже это “первоимя” и только через него — “точку” бытия. Так и глагольный предикат, согласно Булгакову, тоже именуется, отличаясь при этом от других типов дополнительных именовании, наращиваемых на “первоимя”, только тем, что в глаголе именуется тот признак референта, объективированного языковым субъектом суждения, который имеет отношение к координате времени. Это как бы два разных именовании (первоименем и дополнительными именами); в первом случае именуется, подвергаясь объективации, “сам” референт, во втором случае именуется первоимя. Это подразделение типов именовании в имяславии, имеющее некоторую аналогию с проблемой различения собственных и нарицательных имен, здесь, однако, несущественно. Существенно то, что в любом случае именованию всегда подвергается, согласно имяславия, нечто либо *прямо объектное*, либо (если нет) все равно *объективируемое языком* в самом именовательном акте.

Этот процесс как бы постепенного “нанизывания имен” имеет, таким образом, в имяславии — в качестве своей разрешающей презумпции или неотменяемой предпосылки — идею наличия реальной или творимой языком объектности. Или, если подойти с другого конца (со стороны самого референта): референция осуществляется, согласно имяславия, только через объективированные “идеи”, состав которых предопределен вспыхивающими в сознании словами-идеями. Сама идея, согласно по-новому понимавшему платонизм имяславия, может не быть по своему содержанию объектной, но сознанию она все равно изначально дана как словесный объект, как “словесная предметность.” Приложить этот словесный объект-идею, эту объективирующую силу языка к некоей, в том числе и необъектной, сущности или процессу и значит в имяславии дать этой сущности или процессу имя, а тем самым — и осуществить референцию к этой сущности или процессу. Синтаксис в имяславии тоже именуется — пользуясь для этого объективирующими лексическими потенциями языка, надстраиваясь над ними. В отличие от ивановской позиции, синтаксис в имяславии не скрещивает, ради референции, а наслаивает и надстраивает, позволяя разветвить смысловую картину именовании через использование всего богатства предоставляемых синтаксисом семантических возможностей. Ниже мы увидим, что имяславский вариант референции использует в своих целях не

только синтаксис, но и прагматические потенции языковой семантики (в чем критики имяславия ему обычно отказывают).

Ивановский “языковой проект” иной: для достижения референции может использоваться не только объективирующая сила языка, но и сила ее семантически-синтаксических скрещений, обходящихся без реальной или условной объективации. Как в имяславии направленный на апологию референции принцип именованья подавил и фактически отменил *предикат* в его обычном (не референциальном и функционально противопоставленном субъекту) понимании, так и ивановский апологетический настрой на возможность, наряду с обычными, особого (необъективирующего) типа референции подавляет и отменяет в таких (и только в таких) случаях буквальную (прямую) лексическую референцию и, соответственно, предполагает отказ от понимания *субъекта* суждения как главной “точки референции”, как ее пика. Ради обоснования возможности референцирующего прорыва в особые пласты реальности имяславие и Иванов заклали, таким образом, в жертву разные базовые принципы традиционного лингвистического мышления — предикат в первом и субъект суждения во втором случае, совместно расшатывая тем самым привычное понимание функционально двоящегося субъектно-предикативного строения речи. Имяславие осуществляло это посредством инновационного *расширения* традиционной сферы именованья, Иванов — посредством инновационного же *сужения* той же традиционной сферы, стремясь обосновать возможность иного, комплементарного, способа референции.

Это различие в тактике при общей апологизирующей референцию стратегии было эксплицировано Ивановым в самом начальном пункте: там, где в имяславии ставится главное объективирующее “первоимя”, референциально соотносимое с объективной “точкой” бытия (то есть в позиции субъекта суждения — позиции, максимально маркированной и в лингвистике, и в логике, и в философии), Иванов выдвигал символ — как то, что принципиально не имя, что не объективирует референт и, главное, что еще не создает собой референции. В обеих концепциях был единый движущий стимул — стремление обойти “голую”, безразличную к реальной референции предикативность, которая способна полностью конвенционализировать и субъективизировать несомый языком смысл.

Однако общность стратегии не помешала тактическим различиям достаточно принципиально разрастись, вплоть до, как мы видели, решающего в лингвистическом плане радикального разногласия в вопросе об обязательности или необязательности языковой объективации референта. О радикальности такой, инициированной в ее полном объеме именно Ивановым, постановки вопроса свидетельствует и то обстоятельство, что своей идеей запрета на объективацию референта Иванов вставал в оппозицию не только по отношению к имяславия, но и по отношению к тем концепциям, которые сами содержат прямую критику теорий вроде имяславия. Так, запрет на объективацию оказывается не релевантен и в теории дескрипций, которые, как и имена, рассматриваются в качестве самостоятельного способа референции.

В самом деле, большинство из приводимых и анализируемых в лингвистике этого типа дескрипций изначально объективированы (“*нынешний король Англии*”, “*автор “Ваверлея”*” и др.), но и те из них, которые включают в

себя глагольную составляющую и тем самым как бы распространяют свою референцирующую (без именованья) функцию в зону предиката, всегда принципиально могут быть свернуты в дескрипции, не выходящие за рамки функций субъектной позиции суждения (ср. трансформацию: “*Человек, который заходил сегодня...*” в “*Приходивший сегодня человек...*”). Эта принципиальная возможность сохраняет и поддерживает принимаемую в этом направлении идею *функционального* разведения субъекта и предиката. Во всех случаях дескрипций имеется основное объективирующее слово, обеспечивающее “фундамент” референции; к этому слову могут быть присоединены дополнительные референцирующие же языковые средства, сколь угодно синтаксически продлевающие саму дескрипцию, но в конечном счете, чтобы создать полноценное суждение или предложение, к каждой содержащей это слово референцирующей дескрипции всегда должны быть присоединены и собственно *предикаты*, рассматриваемые в этих теориях как уже не участвующие в референции (по Иванову же, напомним, предикативная зона суждения входит в референцию).

Таким образом, принципиальное в других отношениях различие между имяславием и теорией дескрипций, касающееся понимания функции предиката (как “тоже именованья” в имяславии и как процесса, именованию противопоставленного — предикаты, по Расселу, напомним, не именуяют) в нашем контексте несущественно. Нам важно подчеркнуть сходство этих обычно резко противопоставляемых лингвистических концепций: и в имяславии, и в теории дескрипций в качестве необходимой и первичной основы референции признаются — в отличие от ивановской позиции — объективирующие потенции языка.

Сближает эти лингвистические концепции и то, что включающие глагольную составляющую дескрипции легко и безболезненно сворачиваются, как мы видели, в безглагольные и беспредикативные дескрипции, а это процесс, в чем-то безусловно аналогичный тому, что мыслилось в имяславии под возможностью свертывания предложения в имя. И здесь, как видим, — общая у теорий дескрипций и имяславия пресуппозиция (равно отличающая их от Иванова), согласно которой тому, что выполняет в речи функцию референции, естественно как бы “слоями” сворачиваться вплотную к несущему первичную объективацию слову.

Последняя аналогия, однако, не может быть, конечно, полной, так как в имяславии все предложение в целом, включая и предикат, есть факт именованья и потому оно *все* может сворачиваться в имя. В теории же дескрипций, сохраняющей противопоставление субъекта и предиката, процесс сворачивания ограничен дескрипциями; предикат остается ему не подвластным.

В таком ракурсе теория дескрипций оказывается удачным контрастным фоном для выявления различий уже между ивановской и имяславской позициями: ивановский миф, по определению содержащий глагольный предикат, так же, как и в теории дескрипций, но противоположно имяславскому тезису, не может быть свернут в имя. Однако, в ивановском пространстве это происходит не потому, что предикат не участвует в референции, выполняя свою “иную” функцию, что и является причиной невозможности “сворачивания” предложений в теории дескрипций, а наоборот, именно потому, что он в ней участвует, скрещиваясь с субъектом.

Обратность логики вызвана различием в пресуппозициях: предлагаемый Ивановым комплементарный тип референции строится не на объективирующей силе языка, создающей базовое объектное слово, “внутри” которого естественно стремятся свернуться другие участники сложного по языковому строению референциального акта, а на семантико-синтаксической силе языка, создающей референцию путем скрещения, предполагающего для своего осуществления сохранение как минимум *двух* скрещиваемых зон, что, таким образом, лингвистически препятствует тенденции к свертыванию таких предложений — в имя, а мифа — в символ.

Итак, ивановский миф, так же как и символ, не имя, но особый, принципиально не именной, тип референции. Мы вернулись к главной загадке ивановской позиции — к его настойчивому тезису об обязательной глагольности предиката в мифологическом суждении, осуществляющем, как выясняется, не предикативную (в ее привычном понимании), а референцирующую функцию. На первый взгляд простое и ясное ивановское требование глагольности предиката в мифологических и символических фигурах в действительности оказывается многовекторным и полифункциональным в лингвистическом отношении.

Так, оно может быть понято как лингвистически завуалированное выражение категорического ивановского “запрета” не только на именование символического референта, но и на любые другие языковые способы его объективации. Удобным фоном для интерпретации этого ивановского запрета опять оказывается теория дескрипций, так как выясняется, что ивановские символические фигуры речи не могут быть свернуты не только в имена, но и в дескрипции. “Солнце рождается” (ивановский пример пра-мифа) не может без искажения и даже потери исходной референции быть трансформировано в какую-либо языковую форму без глагольного предиката или в дескрипцию (в “рождение солнца”, “рождающееся солнце”, “солнечное рождение”, “солнцержождение” и др.). Все эти формы и дескрипции имеют свои референты — но *не тот*, что был в мифе “Солнце рождается”. Дескрипции, как мы видели, основаны на объективирующей силе языка, ивановские же символические фигуры стремятся отказаться от этой опоры, и требование глагольной формы предиката как раз и есть в определенном смысле выставляемая Ивановым императивная преграда на искажающем символический референт пути к его языковой объективации.

В имяславии, культивирующем объективирующие потенции языка, такой императивной преграды, соответственно, не существует, и глагол, понимаемый здесь как частный случай именованья, может безболезненно для референции семантически “вворачиваться” в объективирующую именную группу (у Булгакова признается возможным, как мы помним, следующий трансформационный ряд: “человек сидит” — “человек есть сидящий” — “сидящий человек”). На фоне этих допустимых в имяславии, но отрицаемых Ивановым, трансформаций можно расширить наше предположение и говорить, что ивановское требование глагольности предиката выражает запрет на объективацию референта не только в изолированном символе, но и распространяет этот запрет дальше, на все языковые процессы в целом. Во всяком случае здесь видно, что вектор запрета способен перемещаться с лексико-семантической или сигнификативной области на *синтаксис*. Запрет

на объективацию “читается” в этом случае как *запрет на объективацию* (то есть свертывание в именную группу) *самого предикативного акта* — самого так называемого “ядерного” синтаксического процесса. А это уже нечто лингвистически более значительное, чем просто запрет на объективацию изолированно понятого предиката; здесь проявляется идея несомого предикативным актом особого *символического равновесия* субъекта и предиката, их комплементарной взаимодополнительности, необходимой для рождения символической фигуры речи (подчеркнем: это не традиционное функциональное противопоставление субъекта и предиката, но, наоборот, их равновесное соположение на едином референцирующем стержне).

Действительно, ивановское требование глагольности предиката не только допускает, но прямо предполагает возможность своего “обратного” прочтения: так как глагольная форма предиката может быть *лингвистически* обеспечена в своем реальном появлении только одновременным наличием фиксированного языком субъекта суждения, то этим требованием, следовательно, накладывается запрет не только на объективацию референта (этот смысл ивановского запрета был подробно интерпретирован выше), но и на его абсолютную “*динамизацию*”. Наличие глагольного предиката требует наличия субъекта. Ивановские субъект и предикат оказываются, таким образом, бинарно-контрастной, антиномически напряженной, но и взаимообеспечивающей лингвистической парой. В таком развороте темы ивановская идея оборачивается запретом и на скольжение в речи никак не “уякоренных” текучих предикатов, и на представление о символическом референте как о сплошной динамической процессуальности.

Этому тезису нисколько не противоречит данная нами выше интерпретация ивановской позиции, согласно которой в символе-субъекте усматривается глубинная предикативная подоснова, так как скрещение двух предикативных и сопряженных суждением лучей в одной точке — в точке акта предикации — как раз и означает (или: обеспечивает) нечто вроде приостановки “неуякоренной” динамической текучести. Скрещение предикативных лучей оплотняет текучесть, создавая или отражая изнутри нее некую *форму скрещения*, а значит и обеспечивая языковые предпосылки для референции, ведь чистая текучесть, даже если мыслить ее возможной, не референцируема живущим тягой к объективации языком. Если воспользоваться инородным сравнением, можно сказать, что Иванов предполагал у символического референта нечто вроде корпускулярно-волновой формы языкового проявления. Речь здесь идет не столько о двойной природе самого референта, сколько о том круге собственно лингвистических проблем, который связан с уже описанной нами выше ивановской идеей о наличии в символических фигурах речи двойного (двоящегося) взгляда на одно. Еще ничего не говоря нам о существовании ивановских идей относительно природы самих символических референтов, это сравнение дает нам зато некоторое представление и даже своего рода “точку опоры” для продвижения в понимании подразумеваемых Ивановым семантических “механизмов” языка, обеспечивающих особый, с его точки зрения, символический тип референции.

В самом деле, до сих пор говорилось преимущественно об общих и в определенном смысле абстрактных лингвистических основаниях ивановской позиции, конкретные же собственно языковые механизмы осуществления

подразумеваемой особой символической референции оставались при этом не очень ясными — даже в своей основной идее, которая несомненно у Иванова была и которая тоже, соответственно его общей особой установке, имеет достаточно оригинальные на фоне привычной лингвистики особенности. Начнем несколько издалека, чтобы создать контекст для обсуждения этих особенностей и отчетливой оттенить их оригинальность.

Специфические языковые “механизмы” и семантико-синтаксические процессы чаще всего относятся к лингвистически “вторичной” области тропов и исследуются именно как таковые. И действительно, особую и даже загадочную проблему составляет, как уже говорилось, соотношение ивановского символа и метафоры. Теперь, на фоне гипотетически развиваемой здесь лингвистической интерпретации символических идей Иванова, становится понятней своеобразная уклончивость его позиции в отношении к метафоре, хотя последняя многими русскими символистами понималась как практически полный языковой синоним символа, а А. Белый даже считал саму идею этого отождествляющего сближения принадлежащей именно Иванову. Однако, если предложенная нами интерпретация ивановских идей хоть в какой-то мере соответствует действительности, то ни изолированный словесный символ, ни символическая фигура речи (или миф) в целом не могут быть сведены в его концепции к метафоре.

Хотя определенные основания для сближения языковой метафоры и ивановского символа существуют, между ними имеется принципиальная разница, сводящая это сближение к простой иллюстративной аналогии. Языковая метафора в своей комбинаторной семантической основе имеет как минимум четыре компонента: либо эксплицитно проявленные языком, либо только предполагаемые, но при необходимости легко восстанавливаемые, *два субъекта* (главный и вспомогательный) и *два признака* (или предиката) — по одному от каждого субъекта. Когда строится реальная метафора, то на ее языковой поверхности могут присутствовать не все четыре компонента, но в ее семантической глубине обязательны все четыре — иначе сама метафора “не состоится”. Так, метафорически приписываемый главному субъекту признак (или предикат) вспомогательного субъекта занимает место, которое в данном случае оказалось пусто, но которое образовалось как “место” именно тем, что его нормально, неметафорически заполняло, то есть “естественным” неметафорическим признаком (предикатом) главного субъекта. Все компоненты, участвующие в создании метафоры, имеют вне ее прямую языковую форму, буквальный смысл и естественные для себя синтаксические позиции; метафорическое же выражение создается с помощью разного рода “перестановок” этих компонентов и их синтаксических позиций с одновременным опущением некоторых из них. Так, в подходящих к нашему смысловому контексту примерах метафор по П. Рикеру: “*Дионисов щит*” и “*Аресова чаша*”<sup>42</sup> использовано — в каждой — по два компонента, но каждая из этих метафор предполагает наличие четырех компонентов (*Дионис, Арес, щит, чаша*), причем в нормальном, неметафорическом случае они

---

<sup>42</sup> См. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. — Сборник “Теория метафоры”. М., 1990. С. 421.

определенным образом попарно и естественно связаны между собой: “*Чаша Диониса*” и “*Щит Ареса*”. Приведенные выше метафоры возможны именно за счет известности как всех четырех компонентов, так и имеющих между ними в нормальном случае попарных отношений (ср. как сам П. Рикер толкует смысл этих метафор: чаша для Диониса — то же, что щит для Ареса). В принципе аналогично, хотя и на основе других синтаксических трансформаций, построены все метафоры.

В приведенной же выше интерпретации ивановского понимания символа нет четырех компонентов, имеющих непосредственную языковую форму воплощения; и в символе и в мифе отсутствует один, и при этом “*главный*”, из этих четырех компонентов. В метафоре или в метафорическом высказывании всегда имеются реально или “в виду” два субъекта — два *объективированных языком* элемента, вступающих в отношения сравнения или уподобления, два субъекта, которые имеют или беспрепятственно могут иметь в силу своей поддаваемости объективации конкретное *языковое имя*. В ивановском же символе только одно имя — вспомогательного субъекта, имя же главного субъекта (то есть самого референта высказывания) отсутствует, и при этом “отсутствует” по самому ивановскому замыслу, то есть не в смысле его “скрытости” в данном символическом высказывании или “ребусной подразумеваемости”, а в прямом смысле “*несуществования*”. Не поддающийся языковой объективации символический референт, как мы видели, принципиально не может иметь, по Иванову, имени. Миф, осуществляющий символическую референцию, не есть имя референта.

Строго говоря, в символических фигурах речи нет ни одного имени, то есть нет и имени вспомогательного субъекта, ведь и символ, занимающий в мифе субъектную позицию и облаченный в именную языковую форму, тоже принципиально не есть, по Иванову, имя. Его буквальные объектно-образная и именная составляющие подавляются в мифе, или, во всяком случае, используются не по прямому назначению, так как — по вышеозначенной логике рассуждений — субъектно-именной символ несет в себе лишь “пучок” плавающих предикатов. Субъектно-синтаксическая и объективирующая полноценность имен, обеспечивающая саму возможность создания метафорических высказываний, максимально ослаблена в символических фигурах речи. Если, таким образом, символ и может пониматься как метафора, то как метафора “обезглавленная”.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Выше мы не случайно упоминали П. Рикера, который наряду с М. Блэком, А. Ричардсом, Н. Гудменом и др. разрабатывает в последнее время — в противоположность традиционной субститутивной теории метафоры — особую для метафорической области теорию семантического взаимодействия, в том числе и *между логическим субъектом и предикатом*. В определенном смысле эта теория является своего рода “миниренессансом” символизма ивановского типа. Здесь имеются и прямые сходства, и ассоциативные параллели (понимание метафоры как предикативного, а не субъектного по синтаксической функции явления; понятия отклоняющейся предикации и расщепленной, приостанавливающей буквальную, референции; идея семантического сдвига как основы новой референции; возрождение и новая обработка идеи особой денотативности

В совершенно ином плане, чем в метафоре, функционируют в символических фигурах речи и их предикаты. Все этапы вышеприведенной аргументации о преодолении в символе буквального именуемого значения применимы и к мифологическим предикатам, также преодолевающим заложенную в них языковую буквальность.

Более того, и сам предикативный акт тоже, как мы видели, мыслится в ивановской концепции как преодолевающий свою функциональную буквальность, соответствующую обычному пониманию соотношения субъекта и предиката, что влечет за собой соответствующие изменения и в семантическом согласовании синтаксических позиций субъекта и предиката. Если в несимволической речи предикат “определяет” субъект (или — в семантически усложненных языковых конструкциях — наоборот), то в символической фигуре члены суждения, будучи оба в глубине себя предикативными, одновременно взаимоопределяют друг друга фактом своего скрещения.

Здесь мы подошли к очередному “трудному месту” ивановской концепции. В самом деле: имеет ли в случае такого одновременного взаимоопределения двух предикативных зон какое-либо значение то обстоятельство, какая именно из этих скрещиваемых предикативных зон занимает в символической фигуре речи субъектную (объективированно-именную) синтаксическую позицию, а какая — предикативную? Можно ли произвести ту же референцию посредством “обращенной” синтаксической связи, образованной меной синтаксических позиций субъекта и предиката между теми же скрещиваемыми предикативными зонами, то есть дать то, что ранее выражалось в субъектной именной позиции, в виде глагольного предиката, и наоборот? Этот “простой” и естественно возникающий в лингвистическом контексте вопрос оказывается на поверку сложным узлом метафизических идей Иванова, из которого, однако, возможно вытянуть искомую нами смысловую нить, касающуюся тех конкретных языковых “механизмов”, которые способны, по

---

символических систем и многое другое). Однако, имеются здесь и достаточно принципиальные расхождения, и прежде всего — то, что не символ, а именно метафора ставится в центр теории взаимодействия, чем сохраняется полный четырехкомпонентный состав исследуемой семантической фигуры. Предикативное понимание метафоры, обосновываемое в этой теории, является существенной поддержкой самой идеи видеть в ивановском символе именно предикативную основу; вместе с тем эта предикативная метафора понимается в этих теориях как занимающая предикативную же позицию (ивановский же символ, также получающий предикативное толкование, продолжает тем не менее мыслиться как способный продолжать занимать исконную для него позицию субъекта). Теория взаимодействия находится еще в стадии становления, так что проводить подробные параллели и фиксировать расхождения вряд ли имеет сейчас смысл, однако *общность принципиальной тенденции* к обоснованию возможности особого (символического, по Иванову, или метафорического, по Рикеру) способа необъективирующей референции очевидна.

Иванову, осуществлять заявленный им особый символический тип референции.

Если отвлечься от конкретных грамматических форм выражения субъекта и предиката (не только от именной формы первого и глагольности второго, что требуется Ивановым для мифа, но и от любых других предоставляемых языком форм заполнения этих позиций, включая обратные), то есть если брать позиции субъекта и предиката в их абстрактном, “чистом” от конкретики языка, виде, то оказывается, что полная взаимобратимость этих позиций не просто “возможна” в рамках ивановской позиции, но составляет внутренний смысл предполагаемого Ивановым особого *символического* использования самого предикативного акта. Такая взаимобратимость может даже толковаться в определенном смысле как фундаментальный метафизический принцип Иванова. Это следует, в частности, из его одновременно базовой метафизической идеи и базового же примера “пра-мифа”: “*Бог — жертва*” и “*Жертва — бог*”. Здесь явно напрашивается не менее явно рискованная параллель с одним из ивановских толкований другой его максимально маркированной идеи — идеи об Имени Бога “*Аз-Есмь*” как о скрытом тождественном суждении, содержащем в себе взаимообращаемую двоицу: “*Аз есмь Бытие*” и “*Бытие есть Аз*” (из авторских примечаний к мелопее “Человек” — 3, 742). Мы используем здесь это сложнейшее место ивановских текстов лишь в качестве косвенной аналогии для подтверждения принципиального принятия Ивановым интересующей нас частной идеи о возможности и специально символическом смысле принципа лингвистической взаимобратимости синтаксических позиций субъекта и предиката.

В частности, на фоне приведенного ивановского толкования имени “*Аз-Есмь*” мифологические парные суждения “*Бог — жертва*” и “*Жертва — бог*” могут пониматься как тождественные суждения с *общей референцией*. В этих базовых примерах Ивановым, таким образом, вводится не просто принцип бинарности (что иногда расценивается как “вклад” Иванова в развитие семиотической мысли), а более богатый принцип *отождествления крайних полюсов* по семантической шкале контрастности значения. В соответствии, кстати, с содержанием этого принципа он сам тоже содержит в себе идею отождествления полярных идей, ведь отождествление максимально контрастных значений предполагает, в пределе, *сворачивание* линейной семантической шкалы значения, принятой в лингвистике, в круг, и — тем самым — этот принцип фактически оспаривает идею *контрастности*, то есть “самого себя”. Это — обычный для Иванова случай метафизических и языковых метаморфоз.

Однако, мы имеем здесь в виду “контрастность” в ее широком смысле и даже как бы на периферии обычного значения этого понятия — там, где контрастность начинает ассоциироваться с как бы порождаемой ею контурностью, образностью, с проявлением объективированной формы на фоне бесформенного и т. д., то есть там, где возникают предпосылки для объективации референта и — в пределе — для референции посредством имен. Иванов оспаривает контрастность именно и только в этом широком (или наоборот: периферийном) смысле, то есть оспаривает ее прямую действительность в метафизической области бытования символических (неконтрастных по определению) референтов.

В плоскости же языковой объективирующей семантики не только бинарная, но максимально полярная контрастность, подчеркивается и используется Ивановым. И не просто используется, а лелеется — как то свойство языка, которое является необходимым и в определенном смысле *единственным* средством для осуществления искомой им способности выразить через язык факт тождественности в области символических референтов того, что в языковой феноменальности представлено не просто как раздельное, но как контрастно, антиномически раздельное. Итак, обоснование возможности тех конкретных языковых “механизмов”, которые способны осуществлять особую символическую референцию к онтологически неконтрастному, кроется, по Иванову, тем не менее как раз в области семантической контрастности.

Но и здесь речь, как всегда, не идет у Иванова о простой “бихевиористской” связи метафизического принципа с реальной языковой практикой. Если вернуться от уровня лингвистических абстракций к конкретным грамматическим формам “облачения” субъекта и предиката, то окажется, что наряду с отрицанием контрастности в области символических референтов и с одновременной оценкой принципа семантической контрастности как основного способа символической референции, Иванов тем не менее не мыслил в качестве адекватного способа такой референции простые ряды параллельных и парадоксально отождествляемых суждений, в которых субъект и предикат облакались бы в одинаковые грамматические формы, сопрягались бы связкой “есть” и “спокойно” бы при этом взаимобращались. Таков лишь фундаментальный, а значит и абстрактный принцип; на практике он может выражаться у Иванова в самых разнообразных формах.

И действительно, приведенный нами базовый пра-миф (“Бог — жертва” и наоборот) — чуть ли не единственный пример из разных ивановских списков пра-мифов, имеющий форму изолированных, но и соположенных, а тем самым вступающих в отношения тождественности, суждений. Он же — единственный пример, содержащий субъект и предикат в одинаковой грамматической, причем — именной, форме и тем противоречащий собственной ивановской дефиниции мифа, в которой настойчиво утверждается требование постановки предиката в глагольную форму. Все другие приводимые им примеры пра-мифов этому требованию удовлетворяют (субъект в этих мифах тоже облечен в “нормальную” при глагольных предикатах именную грамматическую форму). Что же происходит в таких мифологических синтаксических конструкциях с фундаментально утверждаемым принципом взаимобратимости (ведь суждения с глагольным предикатом и именным субъектом не предполагают, во всяком случае — по своей непосредственной языковой форме, такой возможности)? Сам принцип отвергнут быть не мог, следовательно, и в семантической глубине мифологических суждений с глагольным предикатом Иванов, возможно, мыслил нечто аналогичное, хотя и усложненно модифицированное в языковом отношении.

Имеется достаточно оснований предполагать такую возможность. В своем “Экскурсе” о “Бесах” Достоевского, в котором, как уже говорилось, утверждается наличие в символических романах некоего основного пра-мифа, Иванов дает также и важное в данном нашем контексте “внешнее” описание

мифа (4, 437): миф — это основное, сосредоточившее в себе всю символическую энергию, ядро произведения, *эпическое по форме* (то есть, добавляем от себя, содержащее повествование, следовательно — глагол) и *внутренне антиномичное* (то есть прямо основанное на контрастности или использующее ее). Облаченность внутренне антиномического во внешне эпическое — это, собственно говоря, скрытая парафраза одновременно и означенного выше фундаментального метафизического принципа Иванова, и его “заземленного” формального определения мифа как синтетического суждения с символом в позиции субъекта и с глаголом в позиции предиката. Таким образом, лингвистически неэксплицированной Ивановым спецификой символических фигур речи является *предикативное скрещение* в том или ином отношении *антиномических* семантических зон. А где есть антиномичность — там, по логике ивановского фундаментального принципа, возможна и взаимообратимость синтаксических позиций, то есть она должна быть возможна и в рамках мифа с глагольным предикатом. “Технически” язык достаточно оснащен для любых, в том числе и для таких синтаксических трансформаций, но поставленная Ивановым цель, заключающаяся, как мы видели, в том, чтобы эти трансформации не нарушали исходной референции, “затрудняет” обычную в таких случаях работу языка.

Технически, чтобы осуществить искомое обращение позиций, можно, например, унифицировать грамматические формы субъекта и предиката мифа либо по именной форме субъекта-символа (как в базовом примере пра-мифа), либо по глагольности предиката — как, например, в узнаваемо типичных для Иванова строчках: “Умереть — знай: жизнь благословить” (2,422). Но достаточно ли в тех же целях просто поменять субъект и предикат местами, соответственно сменив и их грамматическую форму (как, например, в искусственно составленных нами для этого случая символических фигурах “смерть живет” и “жизнь мертвит”)?

Однако, именно этот, казалось бы, самый естественный вариант синтаксического взаимообращения претерпевает в ивановской модели особые изменения. И дело здесь не только в том, что этот вариант сам по себе технически усложнен тем, что не все именные формы имеют “естественные” однокорневые глагольные трансформации, и наоборот. Иванов мыслил и действовал тут достаточно “либерально” и не ратовал за синхронное и жесткое понятийно-корневое воспроизведение исходного слова в трансформации, переводящей “семему” в иной грамматический разряд. Дело и в том, что такие трансформации не обеспечивают, по Иванову, сохранность исходного символического референта фразы.

Прозрачной иллюстрацией имеющегося здесь в виду особого семантического процесса может послужить семантическое “обыгрывание” примера из самого Иванова “Сгорела слепота” (приведенного и интересно откомментированного в уже упоминавшемся предисловии к ивановскому двухтомнику, где в глагольном предикате “сгорела” автором предисловия справедливо усматривается намек не просто на “горение” или “огонь”, но на чрезвычайно маркированный у Иванова символ “огня”<sup>44</sup>). Если проводить экспериментальные синтаксические трансформации этого примера в

<sup>44</sup> Барзах А. Е. Материя смысла. Выше цит., с.31.

интересующем нас направлении, то можно в конечном счете выйти на его (конечно, искусственно-гипотетический) пра-миф и, одновременно, на интересующую нас принципиальную “развилку” между символическими, по Иванову, и несимволическими языковыми конструкциями. Так, если символ здесь “огонь” и если мы поставим этот символ, согласно требованиям ивановской формулы мифа, в позицию субъекта суждения, то потребуются соответствующие трансформации и с исходным именем существительным (“слепота”), которое нужно будет перевести в глагольный предикат. Оказывается, что при этом перед нами раскрываются как минимум две возможности, которые как раз и фиксируют в достаточно отчетливом виде предполагаемую нами точку “развилки” между символической и несимволической фигурами речи.

Конкретно эта “развилка” выглядит следующим образом. Если мы трансформируем исходное существительное в естественный однокорневой производный глагол, то получим *несимволическую* фигуру: “Огонь слепит (ослепляет)”, в которой слова будут “настаивать” на своем буквальном значении, символ “вернется” к статусу обычного нарицательного имени, субъект суждения самолично и изолированно от предиката будет осуществлять референцию, а предикат — только предсказывать, антиномическое напряжение в эпической по форме фразе исчезнет, а сама референция получит отчетливый объективирующе-чувственный привкус.

Если же мы захотим сохранить целостную, скрещенно-предикативную и по природе символическую референцию исходной фразы “Сгорела слепота”, то нам придется осуществить при синтаксической трансформации не естественный однокорневой перевод существительного в разряд глагола, а *антонимический*. Только тогда мы получим символическую фигуру: “Огонь озрячивает (дарит зрение)”, в которой слова не будут настаивать на буквальном значении, символ вернется “в себя”, сбросив оболочку обычного имени, и уже не самолично, а вкупе с предикатом, будет осуществлять референцию, эпическая форма будет продолжать нести антиномическое напряжение, объективирующе-чувственный привкус референции первого варианта трансформации ослабнет. Смыслы символической и несимволической речевых фигур при этом не просто различны — они противоположны; между ними отношения взаимоотрицания.

Таким образом, фундаментальный ивановский принцип обращаемости субъектной и предикатной позиций в символических фигурах “срабатывает” и при глагольной форме предиката; первостепенную роль играет при этом именно *антонимическая семантическая контрастность*, причем эта роль, как и предполагалось, сыграна здесь контрастностью не напрямую, а в модифицированном и даже парадоксальном по функциям виде.

Описанные выше синтаксические трансформации производились не от исходного “простого” символического пра-высказывания (“Огонь озрячивает”) — к его обращенной “усложненной” форме (“Сгорела слепота”), а в обратном направлении; в нормальном же (если такой эпитет здесь применим) случае символического высказывания, соответствующем ивановской формуле мифа, символ изначально занимает позицию субъекта, и, следовательно, направление трансформаций должно быть иным. Однако, это обстоятельство никак дела не меняет: сам факт наличия в ивановских текстах “усложненных” вторичных символических трансформаций, типа “Сгорела

*слепота*”, в которых символ “живет” в глагольном виде, свидетельствует, что Ивановым не только метафизически мыслилась, но и применялась взаимообратимость субъекта и предиката в символических фигурах речи.<sup>45</sup> А значит, поставленный нами выше вопрос получает тот ответ, что в символических фигурах *не существует*, по Иванову, жесткой предопределенности в размещении скрещиваемых предикативных зон по синтаксическим позициям субъекта и предиката.

Вместе с тем взаимообратимость в символических фигурах речи оказывается возможной только, как и следовало ожидать, при соблюдении неких особых (то есть не действующих в обычной несимволической речи, и тем парадоксальных) “правил” антиномичности. На основе описанных выше трансформаций из этих особых правил здесь можно предварительно сформулировать — ради более отчетливой фиксации самой этой нетрадиционной и достаточно необычной лингвистической темы — лишь одно. Если в символической фигуре речи, представляющей собой предикативное скрещение антиномических семантических зон, символ переводится в глагольно-предикативную позицию, то на освободившееся место субъекта должна ставиться не прямая субстантивированная форма от исходного глагола символической фигуры, а субстантивированная форма от *антонима* этого исходного глагола. Только в таком, парадоксальном, с точки зрения обычной семантики, случае производимая при синтаксической взаимообратимости символическая референция не претерпевает существенных изменений.

Вероятно, именно в этой, лишь нащупанной нами, области сосредоточена собственно языковая специфика символической речи в ее ивановском понимании. Действительно, в несимволической речи такая не меняющая референцию взаимообратимость субъекта и предиката невозможна по определению: референция в такой речи осуществляется через позицию субъекта, следовательно — любое новое заполнение этой позиции изменит и референцию. В обычной речи взаимозамена субъекта и предиката достаточно часто используется — но именно для того, чтобы сменить текущую референцию. Меняющие референцию синтаксические мены позициями — это обычное явление обычной речи, в которой на место осуществляющей референцию субъектной позиции может попеременно ставиться, в зависимости от коммуникативного намерения говорящего, любой ее смысловой компонент.

Естественно, нестандартно используемая Ивановым область семантической антиномичности, в частности, идея взаимообратимости субъекта и предиката,

---

<sup>45</sup> Более того: эта взаимообратимость “обыгрывалась” Ивановым в самых разнообразных смысловых направлениях, в том числе — с маркированным опущением (или, как говорят в лингвистике, “значимым отсутствием”) семантики базового символа; см., например (в качестве указания на возможное развитие анализа уже разбиравшегося нами антиномического сочетания), строку: “Безмолвствуй, песнь! Воззревший ослеплен” (2, 421), которая, несмотря на отсутствие на ее языковой поверхности символа “огня”, несомненно входит в ряд символических синтаксических трансформаций, связанных с “сгорела слепота”.

таят в себе любопытные лингвистические потенции, некоторые из которых можно гипотетически, “на вскидку”, предположить. Можно применить, например, процедуру взаимнообратимости к несимволическим и притом аналитическим фразам, и тогда из банального “собака лает” получим нечто вроде “лаянье собачит”, а из кочующей по лингвистическим работам со времен Потемки и по-разному препарированной фразы “трава зеленеет” получим что-то вроде “зелень травит” (то есть “уподобляет траве”); либо еще более искусственную конструкцию типа “зелень травенеет” (то есть здесь не “уподобляет”, а сама “уподобляется” траве). Оказывается, таким образом, что синтаксическая взаимнообратимость обычных аналитических фраз дает на выходе не что иное, как *метафоры*. Не говоря уже о прочих интересных последствиях этого обстоятельства, глубинная семантическая связь метафоры с аналитическими конструкциями лишней раз подтверждает обязательную, хотя бы имплицитную, четырехкомпонентность метафоры, всегда основанной, помимо двух признаков (или предикатов), и на наличии *двух* (главного и вспомогательного) *объективированных “субъектов”* (в отличие от символических фигур — см. выше).

Если же подвергнуть той же процедуре опять-таки несимволическую, но уже как бы синтетическую фразу, типа “трава сгорела”, то получим “огонь травит” или “огонь отравенел” — то есть получим бессмыслицу или то, что может обрести значение лишь при домысливании определенной внеязыковой ситуации. При обращении же построенных на скрещении контрастных семантических зон символических и, следовательно, тоже синтетических (по определению самого Иванова) фигур результат, напомним, иной: например, условное, “жизнь умертвляет” даст столь же символически небесмысленное “смерть оживляет”. Простое, без соблюдения особых ивановских правил, обращение символической фигуры дает, таким образом, новую символическую фигуру с новым же, то есть *измененным* референтом. Возникающее, быть может, при сравнении двух этих символических фраз ощущение их смысловой тождественности, в рамках ивановского подхода, лишь кажущееся. С его точки зрения, референт останется прежним, только если мы соблюдем особое требование об антонимичной замене одного из компонентов.

Так, если поступить с “смерть оживляет” по рецепту нашего главного в этом отношении примера “огонь озрячивает (дарит зренье)”, то получим следующие параллельные ряды: “огонь озрячивает” даст, как мы уже знаем, реальную фразу из ивановской поэзии “сгорела слепота”, а “смерть оживляет” даст, соответственно, чрезвычайно любопытный результат — “смерть умерла”.

Все в этой трансформации сделано по особому ивановскому правилу: субъект переведен в глагол (“смерть” в “умерла”), а глагол — в субстантивацию глагола, *антонимического* по отношению к исходному (“оживлять” — “умертвлять” — “смерть”). Референты исходной и полученной при соблюдении антонимического правила фраз, действительно, оказались в символическом смысле тождественными.

В “смерть умерла” мы получили аналог тех самых знаменитых ивановских однокорневых словосочетаний, за которые ему неоднократно доставалось даже от единомышленников, например — за “своды сводят” от

А. Белого<sup>46</sup>. Доставалось, оказывается, с точки зрения Иванова, спокойно продолжавшего использовать такие словосочетания, напрасно: лишь на поверхности эти фразы аналитичны и даже супераналитичны до бессмысленной тавтологии, в своей реальной глубине они символические и даже синтетические, ибо основаны в смысловой перспективе на семантической контрастности. Это, кстати, лишний раз доказывает и то, что в основе символа лежит совсем не метафора, а уж скорее трюизм. Ибо именно однокорневой трюизм оказывается одним из плодов скрещения контрастного (“жизнь оживает” и “смерть умирает”), метафора же связана, как мы видели, с обычным разнокорневым аналитизмом.

Символические ивановские фигуры в процессах синтаксических трансформаций, неизбежных в поэтической речи, как бы берут слово “грамматически обнаженным”, безотносительно к его лексической оформленности, и потому могут *синтетически* сводить его “с самим собой” в предикативном акте посредством различных “грамматических одеяний”. Для того, в том числе, и нужна Иванову именно глагольная форма мифологического предиката. Символическая фигура держится на принципиальной возможности, необязательно, конечно, прямо реализованной, брать “одно и то же” и как субъект, и как предикат суждения; одновременно смотреть на “одно и то же” с двоящейся точки зрения, что допускает в том числе и синтетическое отождествление *константных* (выражаемых через объективирующие языковые формы) и *временных* (выражаемых через глагольность) свойств символического референта.

Существенным во всем этом является и то, что Иванов мыслит символические фигуры не в качестве никак лингвистически и семантически не обоснованных и потому подчиняющихся лишь своему необычному референту, но как имеющие и собственно языковую природу. Антонимическая контрастность значений, фундирующая принцип построения символических фраз, не есть в языковом отношении произвольность, пусть даже онтологически обосновываемая: антонимия и другие типы соотношения значений порождены имманентным развитием семантической системы. Символизм не произвольно в языковом отношении синтетически соединяет все что угодно с чем угодно, а синтетически скрещивает в специфически языковом по своей природе предикативном акте из языка же почерпнутые *полярно контрастные семантические зоны* — так можно понять лингвистический смысл ивановской формулы мифа как синтетического суждения. Таков и его гипотетически восстановленный нами ответ на кантовский вопрос о том, как вообще возможны синтетические суждения. Не язык, таким образом, укоренен в онтологии (в трансцендентной сущности), как обычно трактуется ивановская позиция, а миф и символические фигуры в

---

<sup>46</sup> *Белый Андрей*. Вячеслав Иванов. — В кн.: “Поэзия слова”. Пг., 1922. С. 42. Таких словосочетаний, действительно, много в ивановской поэзии, причем они достаточно часто встречаются и в непредикативных словосочетаниях с простой: “*Твоим грехом я грешен, / Твоей святыней свят*”(3, 600), или с усложненной структурой: “*Вы дар у одаренного/ С отрадой благодарности...*”; “*Думы думают думные*” (примеры А. Е Барзаха. — Выше цит., с. 38).

определенном смысле укоренены в языке. Через эти символические фигуры и сам язык может прорываться в сферы высшего “реальнейшего” мира, что и составляет пафос ивановского символизма. Собственно языковые явления — предикативный акт и контрастная антиномичность — нестандартно связаны у Иванова в нечто единое по критерию референцирующей функции, что фундировано, по всей вероятности, особенностями его понимания самих символических референтов, во внутренней природе которых им мыслилось нечто аналогичное, хотя и не онтологически тождественное.

### 3. Между трансцендентностью и имманентностью (онтологический аспект)

Сюжетные повороты гипотетической лингвистической интерпретации ивановских идей исподволь подвели нас к проблеме понимания Ивановым природы и онтологического статуса уже самих символических референтов. Эта проблема не может быть решена здесь по существу — речь может вестись лишь о тех рефлексивных отблесках, каковые порождают на ее смысловом пространстве все описанные выше собственно лингвистические особенности, специфические именно для символического типа референции в ее ивановском понимании. Как всегда, и при обсуждении данной темы будет вестись сопоставление ивановской позиции с имяславием.

Одна из самых сильных и цитатно подтверждаемых традиций толкования ивановского понимания природы символических референтов возводит их к *событию* (достаточно назвать имя О. Дешарт). С этой традицией вступает, как кажется, в противоречие высказанная нами в предыдущей части идея о «языковой событизации символического референта в мифе». Действительно, то, что мыслится событизируемым, не может мыслиться событием. Однако, термин “событие” настолько многопланово задействован в философии последних десятилетий, что в каждом случае сколько-нибудь весомого понятийного употребления он нуждается в уточняющих оговорках. Далеко не стандартно заполнение этого понятия и у самого Иванова, поэтому даже если в своих наиболее привычных толкованиях “событие” и отторгается от ивановского понимания онтологической природы символических референтов, это не мешает ему, как увидим, оказаться достаточно близким к этой природе при учете собственно ивановских, смысловых оттенков в толковании этого понятия.

Проблема эта имеет несколько сторон. Ситуативная событийность, понимаемая в качестве непосредственной сюжетности жизни, равно как и полнокровная чувственная или ментальная объективация “предмета” речи, относилась Ивановым не к сущности осуществляемой мифологическими высказываниями и символическими фигурами референции, а к ее формальной стороне. Ситуативную и постоянно текучую событийность жизни порождает, согласно ивановской концепции, обособившийся от хора *герой*, вся известная и неоднозначная сложность отношения к которому со стороны Иванова может быть, соответственно, перенесена и на его понимание роли такого рода событийности в символической референции. Иванова вообще не привлекала эстетика случайного; любую разветвленную событийную канву и насыщенную сюжетику Иванов предпочитал, как известно, *редуцировать к мифу*. И только в таком — редуцированно-архетипическом — случае понятие “события” в

определенном смысле сближается в ивановской концепции с сущностью символической референции, так как миф иногда прямо толковался Ивановым как своего рода *пра-событие*, как “прозрение в сверх-реальное действие, скрытое под зыбью внешних событий и единственно их осмысливающее” (4, 438). Но и в этом случае “сближение” не полно, поскольку референтом мифа как языкового феномена является не само это сверх-событие, относящееся Ивановым к трансцендентной и неименуемой, а значит не поддающейся языковой референции области, а некое посредствующее звено трансцендентно-имманентной природы (подробнее об этом см. ниже). Восходя, хотя и в качестве имманентного следствия, но все же к трансцендентной причине — к сверх-реальному пра-событию, словесный миф отторгается тем самым от поверхностной сюжетной зыби внешних событий и, одновременно, сближается с архетипическим пра-событием.<sup>47</sup>

Второй не менее устойчивой, но также, с нашей точки зрения, неточной традицией толкования ивановского понимания природы символических референтов является утверждение непосредственной связи этих референтов с *образами*. Собственно говоря, вся приведенная нами аргументация в пользу принципиальной необъектности и языковой необъективируемости символических референтов может быть с аналогичным успехом (или “неуспехом”) развернута и против образного толкования ивановских референтов — если, уточним, под образом мыслить некое ментально закрепленное представление объектного и устойчивого свойства, порожденное теми или иными, в основном — зрительными, чувственными восприятиями.<sup>48</sup> Конечно, Иванов пользовался образами и, конечно же, не

---

<sup>47</sup> Языковой событизацией референта в мифе может, в частности, объясняться тот парадоксальный на первый взгляд факт, что несмотря на богатую ситуативную событийность ивановской поэзии, в которой встречаются, например, целые диалоги с непосредственно “заговорившими” вдруг символами (а у Иванова “говорит” даже Роза), она тем не менее чаще всего воспринимается как поэзия, лишенная реального ситуативного контекста и опоры на реальное событие — так и должно быть, когда поэзия не направлена на осуществление референциальной “отсылки” к возможному реальному событию, но лишь сама “*событизируется*” языком, лишь “*разыгрывается*” как событие в совершенно инородных самой событийности целях.

<sup>48</sup> Удачное название для такого понимания образа — на фоне общей разбалансированности, смешения подходов и неотчетливости позиций в этой, лишь по недоразумению сводимой в одну, но далеко не однородной области самых разных явлений, одинаково называемых “образами” — предложил поздний Лосев: “*живописная образность*” (см. статью “Проблема вариативного функционирования поэтического языка” в кн.: Лосев А. Ф. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 355-392). Характерно, однако, при этом, что Лосев выставляет обратный тезис: не постепенное исчезновение живописной образности по мере движения от обычной речи к символу и мифу (как у Иванова), а ее нарастание, что, кстати, наглядным образом иллюстрирует выводимые нами различия между ивановским символизмом и имяславием (весомую онтологическую значимость имеет наглядная образность, в частности, и у Флоренского — см. “У водоразделов

отрицал весомости самогó этого понятия в теории языка вообще и в поэзии в особенности, однако, так же, как внешняя событийная канва символической речи, образность относилась им не к сущности символической референции, а к ее формальной акциденции.

Между двумя этими категориями имеется и то сходство, что “образ”, как и “событие”, был в ивановской концепции понятием с двойным дном. В случае понимания образа в качестве ментально закрепленной объективации чувственного впечатления, он не соотносился Ивановым непосредственно с самими символическими референтами, но в случае понимания образа как “посредника” между символическим референтом и его языковым выражением статус этого понятия в рамках ивановской концепции повышался. “Повышение” это, однако, сигнализировало о принципиальном изменении не только в понимании “места” и, соответственно, статуса образа, но и в толковании его имманентной сущности: такой образ теряет свойства статично-объектной или объективирующей цельной семантической единицы и приобретает черты *сложносоставной языковой фигуры* (аналогично тому, как не имеющий способности к самостоятельной референции изолированный символ приобщается к этой способности в составе цельной символической фигуры речи).

В таком, двоящемся, смысле и следует, видимо, воспринимать разнообразные и даже внешне противоречивые высказывания об образе, свойственные Иванову (принужденному, кстати сказать, к частому употреблению этого понятия в том числе и сложившейся в то время терминологической ситуацией, когда потебнианская терминология возводилась “как бы в атрибут литературной школы символизма” — 4, 646). Так, с одной стороны, одну из самых принципиальных своих статей (“К проблеме звукообраза у Пушкина”) Иванов заканчивает как бы “антиобразным” афоризмом: “Образами мыслит поэт”, — говорили нам; прежде всего он мыслит — звуками” (4, 349).<sup>49</sup> С другой стороны,

---

мысли”. Выше цит. С. 120 и сл). Ивановская позиция отличается в этом отношении и от позиции Белого, по которому основной элемент поэзии — “данный в слове образ и смена его во времени, т. е. миф (сюжет)” — Символизм как миропонимание. Выше цит. С. 120. (Здесь же, кстати, просматривается и очевидное различие между Белым и Ивановым и в понимании самого мифа, в частности — его референцирующего компонента и, соответственно, смысла несомого им акта предикации).

<sup>49</sup> Звуковая сторона речи — особая и “многовекторная” проблема в ивановском символизме, от которой мы здесь вынужденно отвлекаемся. Скажем лишь, что здесь отнюдь не имеется в виду, что *звукообраз* и просвечивающее за ним “сновидческое переживание динамического *ритмообраза*” укоренялись Ивановым в самой трансцендентной сущности (в отличие от того же Флоренского, считавшего, что ритм речи может отражать ритм самого бытия, и, одновременно, от Белого, писавшего, что “уразуметь идею” — значит “уразуметь ритм способов ее выражения” — “О смысле познания”. Пг., 1922. С. 39). Звукообраз и ритмообраз относились Ивановым к технически-посредничающей сфере как нечто “психологически первичное в нормальном процессе

анализируя позицию В. Шкловского, открытого противника “образного мышления”, Иванов “защищает” образ, но эта защита ведется — в соответствии с “двоящимся” смыслом ивановской позиции — по отношению к иному пониманию образа, нежели то, которое в других случаях критикуется. В частности, Иванов благосклонно допускает возможность применения к традиционной сфере образов специфических терминов Шкловского, таких как “поэтический прием”, “остранение”, “затрудненность” и “продленность” языковой формы в поэзии и др., отмечая, что, с его точки зрения, все это не так уж далеко от символических “синтетических суждений”, восходящих к мифу и в этом смысле связанных и с образностью, которая, следовательно, анализируемому автору (то есть Шкловскому) в общем-то совершенно напрасно столь чужда (4, 645-646).

Как видим, в диалоге со Шкловским образность прямо ассоциируется Ивановым не с объектно данной и изолированно воспринимаемой контурностью, а с “длящейся” языковой фигурой, а, следовательно, и с происходящими на ее протяжении необъективируемыми семантическими процессами. Эта связанная с терминологическим разнообразием в литературе двойственность позиции Иванова (принятие образности в круг символических категорий, если она понимается как фигура со сложносоставным семантическим строением, и отказ от образа, если тот понят изолированно-статично) специально оговорена им, хотя и несколько завуалированно, чуть ниже в том же тексте — при выражении своего слегка фрондирующего согласия с необходимостью внести все-таки в “доктрину Потебни полезные коррективы, клонящиеся к освобождению ее от рационалистических примесей”. “Так, — мимоходом добавляет Иванов важный в нашем контексте смысловой нюанс, — не без оснований подвергается сомнению объяснительное назначение образа в поэзии...” (4, 646). В данном контексте “*объяснительное* назначение образа” — это не что иное, как неправомерное, с ивановской точки зрения, помещение изолированно понятого образа в *предикативную* позицию суждения. Изолированный образ разделяет в ивановской концепции судьбу изолированного символа: самолично они не могут ни референцировать, ни предиктировать. На это способны только символические или — как аналог — образные фигуры речи в их целом, то

---

поэтического творчества” (4, 343), то есть как в определенном смысле начальный “шаг” аполлонийской обработки символического референта, но в любом случае не как он сам в непосредственном дионисийском переживании. Более того: звуковое развитие стиха имело, по Иванову, не самостоятельное (как это мыслилось в то время многими теоретиками и практиками, в том числе, как ни странно, и в имяславском лагере), а *вторичное* референцирующее значение, поскольку звукообраз интимно связан, по Иванову, с морфемным, а значит — семантическим, составом языка и потому: “Звуковое развитие, изображая последовательность душевных состояний, оказывается в то же время и развитием понятий” (4, 349). Очевидная значимость концентрированной насыщенности ивановских рассуждений о звуковой стороне речи терминами вроде “*переживание*” или “*душевное состояние*” имеет, как мы увидим ниже, самое прямое отношение к его интересующему нас здесь пониманию природы символических референтов.

есть высказывания, содержащие скрещивающий различные семантические лучи и тем порождающий референцирующее значение предикативный акт. Излишне, может быть, туманно, но тем не менее в выразительной и изящной форме эта идея относительно образа выражена, хотя и с несколько отличающимся от ивановского направлением движения мысли, П. Рикером: “Прежде чем стать гаснущим восприятием, образ пребывает возникающим значением”.<sup>50</sup> Иванов мог бы сказать: прежде чем стать возникающим значением, образ пребывает гаснущим восприятием. Эта “гаснущая” — ментально-чувственная и объектная — образность, как и внешняя событийность, не включаются, таким образом, в ивановской концепции внутрь природы символических референтов, которые могут получить в мифе, как уже говорилось, сугубо языковую форму события и, добавим, сугубо же языковую форму образа.

Если теперь ввести другие, столь же весомо маркированные, ивановские смысловые декорации, то можно сказать, что внешняя событийная канва относится вместе с разнообразными и разноприродными объективациями, а значит — и с образностью, к тому самому ЧТО речи, которое всегда умалялось Ивановым в сравнении с ее КАК. В поздних работах есть прямые утверждения, что событийный ряд произведения или “рассказанная поэтом повесть” (даже сюжетная канва Мильтонова “Потерянного Рая”) — это только “формальное условие”, “лишь материальный субстрат” (3, 666) действительной цели речи: ее КАК.

В разряд овнешняющего “материального субстрата” (или “косной материи”) речи отходит, таким образом, по Иванову, почти все, что обычно возводится в современной лингвистике на пьедестал: и лексическая семантика с ее принципом изолирующей объективации; и синтаксическая семантика с ее либо аналитизмом (а значит, в частности, и с метафорической образностью, основанной, как мы видели, на синтаксической взаимообратимости принципиально объективируемых компонентов аналитической речи), либо “механическим” сложением объективированных смыслов, либо идеей фактически изоморфного отражения в речи отношений чувственно и объектно воспринимаемого и так же при этом понимаемого мира; и логическая семантика с ее принципом рациональной систематизации сигнификативной области и пониманием предикации как установления родовидовых или других по типу логических отношений между семантическими единицами языка. Все это не имеет, по Иванову, прямого сущностного отношения к природе символических референтов. И именно здесь же, в этой “косной” и не способной к самостоятельной референции “горнего” мира семантико-языковой материи, рождаются, по Иванову, и поверхностная сюжетная и ситуативная событийность речи, и ее объектная или объективирующая чувственно-ментальная образность, которые также не мыслятся входящими непосредственно внутрь природы символических референтов.

Что же тогда это за “природа”? Очевидно, что пронизывавшая всю нашу лингвистическую интерпретацию ивановская идея о необъектности

---

<sup>50</sup> П. Рикер. Выше цит..., с. 422. Перевод М. Кронгауза.

символических референтов имеет прямое отношение к тому, что в философии называется “*необъектным уровнем реальности*”. Поскольку это понятие далеко в философии от сколь бы то ни было однозначного понимания, постольку и для нас утверждение о наличии некой связи между символическими ивановскими референтами и “необъектным уровнем реальности” является пока только декларационным тезисом, выполняющим по сути лишь функцию демаркационной линии для ограничения смыслового поля дальнейших рассуждений и предполагающим, конечно, свое постепенное реально-содержательное насыщение.

Известная и фундаментальная для Иванова идея, фактически — постулат, о превалировании КАК над ЧТО несколько запоздало введена нами именно здесь намеренно — так как ее напрашивающееся “столкновение лбами” с не менее фундаментальным ивановским тезисом о принципиальной осуществимости особого, символически-мифологического, референциального прорыва в “вышую реальность” имеет непосредственное отношение и даже решающее в определенном смысле значение для понимания отношения Иванова к онтологической природе символических референтов.

В логически спокойном, “ничьем”, смысловом пространстве понятие «референции» обычно коррелирует, скорее, с ЧТО, тяготеет именно к этому полюсу данной дихотомии, в свою очередь соответствующему “объектному уровню реальности”. С ивановским же КАК больше коррелируют *нереференцирующие* компоненты речи (включая предикат). В собственно же ивановском смысловом пространстве, как это следует из всего вышесказанного, ситуация зеркально обратна: референция коррелирует с КАК, а *нереференциальная* и как бы инструментальная сфера речи — с ЧТО. Тем самым предполагается, что именно КАК (то есть нечто не обязательно по природе объектное, хотя и способное относиться к объектам, характеризуя их) и есть, по Иванову, предмет референции, в то время как ЧТО — не предмет, а способ референции. Следовательно, это референцируемое КАК должно, в ивановском понимании, входить “*внутрь*” онтологической природы символических референтов, что согласуется с “необъектным уровнем реальности” и из чего, в свою очередь, следует еще один интересный для нас вывод. А именно: к намеченному выше трансцендентному компоненту символических референтов (предопределяемому их “косвенной” причастностью к сверх-событию) добавляется намеченная нами там же “посредничающая” имманентность, предопределенная включением в референт модального КАК. Символические референты, относящиеся к “необъектному уровню реальности”, имеют, по Иванову, двойную, *трансцендентно-имманентную*, природу.

Ясно, что ивановское КАК должно иначе соотноситься со своим ЧТО, нежели это мыслится в обычном “логически спокойном” пространстве, но в чем конкретно состоит эта инаковость? Если в обычном случае КАК мыслится тем или иным “распространением” или “характеристикой” некоего исходно данного и объектного ЧТО (“как” некоего — вот этого — “что”), то Иванов фактически “разводит” эту пару, относя КАК не к ЧТО, не к “объекту” (который и не предполагается на соответствующем уровне реальности), а к *способу видения*. Если искать аналоги, то ивановское КАК сродни

витгенштейновскому “видению как” или понятию “состояния сознания”, в том смысле, который придавался ему Мамардашвили и Пятигорским<sup>51</sup>. Последнее понятие представляется более адекватным ивановской интенции, так как, сохраняя отсылку к имманентной модальности, оно вместе с тем намекает и на ивановскую идею возможности превращения тех сфер имманентной модальности, которые находятся в онтологическом симбиозе с трансцендентной областью, в самостоятельный “предмет” для символической — необъективирующей и неименующей — референции.

Приведем в поддержку нашего выбора понятия “*состояние сознания*” в качестве наиболее близкого, хотя и не полностью адекватного, аналога ивановской идеи несколько мест из “Эллинской религии страдающего бога”. Служение Дионису было, по Иванову, психологическим состоянием по преимуществу (выше цит., с. 318); дионисийский миф по отношению к психологии культа имеет, с его точки зрения, значение этиологическое: фактами священного предания ищет он объяснить неподдающуюся рациональному истолкованию наличность специфических особенностей обрядового оргиазма (319); не экстаз возник, по Иванову, из того или иного представления о боге, но бог явился олицетворением экстаза (334), и т. д. “Состояние сознания” — это и есть условный, секуляризованный и частичный, синоним экстаза; так что путь, мыслившийся Ивановым, пролегает, как видим, не от имени (или символа) к состоянию, но от состояния — к символу и вообще к языковому выражению. А это и значит, что именно состояние сознания есть, по Иванову, *референт мифа*.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Символ и сознание. Выше цит. С. 59-66. Мы здесь не касаемся тех тонких различий, которые имеются в концепции этих авторов между “состоянием сознания” и вторым, введенным ими там же, понятием “структура сознания”; мы используем лишь первое понятие, но оставляем, однако, принципиальную возможность того, что в нашем употреблении это понятие частично “захватит” и некоторые содержательные компоненты понятия “структура сознания”, тем более, что сами авторы сближают с понятием *мифа* именно “структуру сознания”(см. там же, с. 82).

<sup>52</sup> Аналогичное понимание возможности несубъективного по последствиям скрещения трансцендентной и имманентной сфер развивается в русле хайдеггеровских идей и П.Рикером, использующим для этого особую интерпретацию восприятий и ощущений, преодолевающую их “буквальный” первичный характер. Ср., например, из Рикера (цит. по выше указанной работе): ощущения имеют более глубокие корни, заключающиеся в том, “чтобы ввести нас в пределы мира необъективирующим способом”; “...мы настроены на реальность в основном посредством ощущений. Но эта настроенность есть не что иное, как отражение в терминах ощущений расщепленной референции как вербальной, так и имагинативной структур”(с.432). При всем сходстве интенций имеются все же, как уже говорилось, и принципиальные расхождения с Ивановым. Так, сохраняя в центре внимания метафору (а не символ), Рикер сохраняет, соответственно, и языковое облачение “главного” субъекта метафорического высказывания (принципиально отсутствующее, как мы помним, в ивановских символических фигурах), а значит и продолжает тем самым мыслить природу своего особого референта как некоего содержания или

Так писал, скажут, ранний Иванов. Однако и поздний Иванов писал аналогичное. Поэзия, согласно последним его статьям, это целостное двойное КАК: “как” видит художник и “как” выражает (З, 675). Первое “как” Иванов соотносит с “зигдущей” формой, второе — с формой “созигденной”. И именно “зигдущая” форма является при этом, согласно ее ивановской интерпретации, предметом идентификации для слушающего, то есть — в принятых здесь терминах — предметом референции. Все это непосредственно следует из утверждений Иванова. И хотя поздний Иванов не использует собственно символическую терминологию, им мыслился по отношению к “зигдущей” форме все тот же особый (необъективирующий и неименующий) символический способ референции.<sup>53</sup> Даже если “созигденная” форма (а это, напомним, *вся языковая плоть высказывания* — и звучание, и грамматика, и семантика с ее объективирующей образностью и событийностью) сотрется, по Иванову, из памяти слушающего, то “зигдущая” форма — если она действительно была референцирована — может при этом остаться в ней навсегда (З, 668).<sup>54</sup> Может остаться, следовательно, некий новый модальный

---

смысла, а не как “*состояния сознания*”, лишенного любого конкретного содержания и всегда порождаемого, по Иванову, “косной материей” языка, (ср. у Рикера: поэтические ощущения “суть не просто внутренние состояния, но интериоризованные мысли”; ощущение не противоречит мысли, “оно — мысль, сделанная нашей” — с. 430).

<sup>53</sup> Понятие “зигдущей формы” не было для Иванова “неожиданно” приобретенной и качественно все меняющей новацией 30-х годов; аналогичные словоупотребления с эксплицированной, так же, как и у Иванова (З, 667), опорой на очевидную в данном случае традицию различения понятий “*natura naturans*” и “*natura naturata*”, активно, в частности, использовались в десятых годах многолетним другом Иванова В. Эрном, причем иногда — в как бы прямо “ивановских” по мысли контекстах; см., например: “Где нет Диониса, там нет основы для творчества. Где нет Аполлона, там нет исхода для творческого порыва... Всякое творчество есть *преодоление формой* (конкретной, зигдательной идеей) косности и упорства материала (материи)” — Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 281. Тот же Эрн, кстати, высоко ценил в ивановском символизме его обсуждаемую нами здесь принципиальную установку на *модальность* (на “как”), особо выделяя при этом “четкую формулу” Иванова о понимании культуры “как модуса по отношению к субстанции” (там же, с. 124).

<sup>54</sup> Интересно, что эта ивановская идея находит неожиданную поддержку со стороны психолингвистики, согласно многочисленным “экспериментам” которой реципиент сохраняет в памяти прежде всего *референцирующие* компоненты предложенного ему для запоминания текста (неважно при этом, что с точки зрения психолингвистики референцию осуществляют имена существительные в позиции субъекта суждения, которые, как выяснилось, и запоминаются — так и должно мыслиться в лингвистике, анализирующей те типы речи, которые сохраняют

настрой (то есть состояние сознания, к которому была произведена референция), способный самовоспроизводиться при совершенно других языковых и ситуативных обстоятельствах, что как раз и свойственно всем языковым референтам в целом.

Стирающаяся же из памяти “созиженная” форма — это второе КАК ивановского двойного КАК и, одновременно, это то самое ЧТО, которое мыслится в “логически спокойном” смысловом пространстве. Однако это ЧТО не является в ивановских символических фигурах референцией к некоему реальному “предмету” из внешнего языка “объектного уровня реальности”, оно здесь такое ЧТО, которое самолично ничего не референцирует, оно создано самим языком и ему же принадлежит, а потому и не способно (или не предназначено) налагать на сами символические референты какие-либо “объективирующие” их сетки. Действительно, если первое ивановское КАК является непосредственным референтом символической речи, то обычное логическое ЧТО превращается из самостоятельного объекта или из объективации в языковой способ выражения этого, референцируемого символической фигурой КАК (то есть логика здесь обратная той, которая обычно мыслится между этими понятиями). И это отнюдь не периферийный завиток ивановской мысли, это — один из его фундаментальных постулатов, согласно которому через референцию “первичного” КАК поэт больше говорит о реальной субстанциальности вещей, чем то, лишь с виду субстанциально насыщенное ЧТО, которое в научной речи мыслится “истинностным” отражением субстанции действительности, но которое на деле способно, по Иванову, референциально прикоснуться лишь к модальному КАК вещей (3, 665).<sup>55</sup> В лингвистическом зеркале эта утверждаемая Ивановым череда взаимных метаморфоз в речи ее ЧТО и КАК отражается в той специфической особенности символической референции, которая выше была описана, с одной стороны, как *невозможность свертывания мифа в символ (в имя)*, то есть в некое одно ЧТО, а, с другой стороны, как принцип взаимной синтаксической *обратимости субъекта и предиката* без потери исходной референции, то есть, фактически, как принцип взаимнообратимости ЧТО и КАК.

Если, таким образом, акцентировать вслед за Ивановым в понятии “зигдушей” формы ее связь с тем, КАК видит художник ( в той же статье Иванов намечает и другие, также играющие на руку нашей интерпретации, нюансы этого понятия, от которых мы здесь отвлечемся), то ее почти полным контекстуальным синонимом как раз и окажется принятое нами в качестве наиболее адекватного ивановской идее понятие “состояние сознания”. Именно к состоянию сознания отсылает мифологическое высказывание, именно оно является предметом символической референции.

функциональное противопоставление субъекта и предиката; главное, что здесь, как и у Иванова, речь идет о сохранении в памяти именно референта).

<sup>55</sup> Интересно, что об аналогичных возможных взаимозаменах, чередех и других “сложностях”, происходящих в языке между ЧТО и КАК, говорится и в книге Мамардашвили и Пятигорского, из которой нами было заимствовано понятие “состояние сознания” — см. Символ и сознание. Выше цит. С. 41-44 и др.

Такое же трансцендентно-имманентное и одновременно модусное понимание природы символических референтов, закрепленное здесь в понятии “состояния сознания”, просматривается во многих других — беглых, но тщательно выполненных — словесных зарисовках Иванова. Просматривается оно, в частности, и у Иванова “среднего” периода — в его описании соотношения обряда и мифа в “Дионисе и прадионисийстве”. Обряд, согласно лингвистической интерпретации этого описания, воспроизводит (постоянно возобновляет) некое *представление*, выделившееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над ней<sup>56</sup>. При своем постоянном возобновлении в обряде это представление и закрепляется в сознании как то конкретное, имеющее онтологический статус архетипическое состояние, которое и становится “предметом” символической референции в словесном мифе. Миф, по Иванову, это языковая проекция обряда (там же). Будучи таковой проекцией, миф редуцирует прагматические и эмоциональные составляющие обряда и придает фиксируемому и возобновляемому обрядом состоянию сознания соответствующую природе языка форму суждения с глагольным предикатом, чем “событизирует” его и придает ему специфическую образность. Исходное же представление и закрепляющее его в обряде состояние сознания не включают в себя, согласно Иванову, ни ощущения собственной личностной субъектности, ни образной, вонне сознания ориентированной, объектности, ни прямой событийности. Осуществляемое в “точке” такого рода состояний сознания трансцендентно-имманентное касание первоначально не имеет, в соответствии со своей сущностной исходной природой, никакой субъектно-объектной рефлексивной обработки (некоторые концептуальные, но не совпадающие по оценочной интерпретации, параллели этому пониманию можно найти в теории О. М. Фрейденберг<sup>57</sup>). Конкретный бог, связуемый впоследствии с каждым данным референцируемым мифом состоянием сознания, и соответственно *имя* этого бога, *моложе* мифа как языковой проекции обряда, а сам миф *моложе* выражаемого (референцируемого) им представления и состояния сознания, как тому и следует быть в любых способах языковой референции.

Выделившееся и господствующее эмоциональное представление о жертвенности как таковой лежит, по Иванову, в субстрате всего дионисийства, а трансцендентно-имманентная природа происхождения самого этого представления рождает при его словесной проекции соответствующую, двойственную же, субъект-объектную и предикативную синтаксическую структуру. Таким образом, словесный миф у Иванова вторичен по отношению к обряду<sup>58</sup>; раз возникнув, он становится способен к идентификации и воспроизведению в человеке того же состояния сознания, что и

---

<sup>56</sup> Дионис и прадионисийство. Выше цит., с. 269.

<sup>57</sup> См. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 206 - 212 и др.

<sup>58</sup> О возможности и последствиях других пониманий этого соотношения, в частности — о версии первичности мифа по отношению к обряду, см. Топоров В. Н. О Ритуале. Введение в проблематику. — В кн.: “Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках”. М., 1988. С. 7 - 60.

соответствующий обряд, в том числе — и уже без самого обряда, что аналогично, как мы помним, описанному поздним Ивановым соотношению между “зиждущей” и “созижденной” формами. Эта внеобрядовая возможность и означает, что миф способен самолично осуществлять языковую референцию к состоянию сознания. Миф не само состояние, но референция к нему. Осуществляя же референцию к состоянию сознания, “расположенному” на принципиально необъектном и необъективируемом уровне реальности, миф тем самым не может являться *именем* своего референта, то есть именем состояния сознания.

Вместе с тем, отражая трансцендентно-имманентную природу состояния сознания присущим ему в качестве языкового явления способом (двойственной субъект-предикативной структурой), словесный миф изначально приспособлен тем самым к тому, чтобы иметь возможность стать естественной формой для вмещения в том числе и отрефлектированного религиозного содержания, тоже, как и неотрефлектированный миф, всегда “говорящего” о той или иной связи трансцендентного и имманентного. Здесь оказываются возможными самые разнообразные случаи совмещения, пересечения, взаимозамены и т. д. референтов. Так, субъект “смутного”, с рефлексивной точки зрения, пра-мифологического суждения может впоследствии персонифицироваться, получив тем самым помимо прочего и статус самостоятельно референцирующей языковой единицы, вплоть до статуса собственного имени. В развитом, то есть подвергшемся рефлексивной аналитической обработке, мифе трансцендентное и имманентное не слиты в некое недифференцированное одно, которое нуждается в целостной референции, но осознаются как онтологически отдельные “срезы” бытия, вступившие в касательную связь. При таком раздельном понимании уже нет места и смысла для действующего в символических фигурах речи ивановского запрета на использование объективирующих и субъективирующих потенциалов языка. В ивановском же пра-мифе не может быть реальной объективации и тем более персонификации трансцендентного, поскольку в нем нет и изолированной имманентной субъектности: пра-миф референцирует только сам факт и общий (архетипический) имманентный результат касания двух сфер. Имеющее онтологический статус касание исходно испытывается человеком, по Иванову, как его внутреннее состояние, которое, соответственно, само по себе «выше» по ивановской шкале ценностей, нежели любые его аналитические и семантические обработки. Будучи абсолютным и “чистым” началом религиозного “чувства”, это состояние тем самым — по логике вечно возрождающейся и возвращающейся к истокам Памяти — ближе и к его абсолютному, все разрешающему и чаемому финалу.

Иванов, таким образом, не только не отрицал, но считал естественной и закономерной возможностью появления в определенных случаях на месте субъекта-символа мифологического суждения собственного имени, как того требовал, как мы помним, Булгаков и как это единожды сделал сам Иванов в своем определении пра-мифа, данном в “Дионисе и прадионисийстве”. Имя может, по Иванову, появиться в предрасположенной к тому синтаксической позиции мифа в результате длительной мифологической, философской и языковой рефлексии (как, например, в случае Диониса); в таком случае появившееся имя — это *имманентно данное имя трансцендентного*, то есть имя, несущее в себе языковое аналитически свернутое указание на

семантически определенное иерархическое место именуемого бога в данной системе мифологического мышления (см. первый раздел статьи). Важно, однако, здесь и то, что в своей долгой исторической жизни в культуре, особенно — в поэзии, имя “Дионис” опять теряет, по Иванову, статус имени, превращаясь в изолированный (со всеми вытекающими отсюда последствиями) символ исходно-первоначального для дионисийства в целом состояния сознания.

Сказанным, однако, проблема далеко не исчерпывается. Очевидно, что в мифах, основанных на Откровении, субъектную синтаксическую позицию может занять не имманентное, а *трансцендентное Имя трансцендентного* — Имя, данное человеку свыше. В таких случаях, по Иванову, “действуют” совершенно иные по типу и статусу состояния и модусы как сознания, так и языка, нежели в преимущественно интересовавших его архетипических состояниях сознания и, соответственно, словесных пра-мифах. Именно такие, основанные на трансцендентном языковом откровении, состояния и языковые структуры сознания были в центре внимания имяславия, Иванов же стремился пробиться через не именуемый символизм к «дооткровенным» архетипическим состояниям сознания, продолжая видеть в них, несмотря на массивную критику за скрытое язычество, самостоятельную, в том числе и религиозную, ценность “абсолютного начала”.

Архетипические “дооткровенные” референты имеют, по Иванову, далеко не только историческое, реликтовое значение; именно к ним (а не к врожденным объектно-статическим, рационалистическим и/или семантическим языковым структурам сознания) стремятся пробиться современные символические фигуры речи, цель которых аналогична цели воссоздания пра-мифов. Символизм призван, по Иванову, воссоздавать в новых языковых формах исконную чистоту архетипических состояний сознания, порожденных изначальными и принципиально, с его точки зрения, свободными от языковых по генезису “объективаций” и “субъективаций” касаниями трансцендентного и имманентного, которые в долгом развитии культуры и под прессом рефлексирующей и прагматической мысли содержательно расплылись в своем языковом выражении до неузнаваемости, а возможно и до искажения, и тем самым почти полностью утратили способность референцировать свои истинные исходные референты.

Естественные же мифы откровенных религий построены, согласно такой пресуппозиции, и на ином типе символизма (поэтому и имяславие не есть, с ивановской точки зрения, завершение мыслимой им разновидности символизма), и, соответственно, на ином типе референта. Именная объективация трансцендентных сил имеет другие цели; она не направлена на референцию необъектных и необъективируемых «состояний сознания», в которых нерасчлененно и совместно были бы скрещены трансцендентный и имманентный “срезы” бытия. Не случайно, в той же рецензии на статью Белого о соотношении пушкинской и тютчевской манер, о которой говорилось в начале данной статьи, Иванов вводит на общем фоне противопоставления “имяславия” Пушкина и “мифологичности” Тютчева и их различие по критерию трансцендентности и имманентности. “Имяславец” Пушкин обладает, по Иванову, способностью право именовать именно силы *трансцендентного*, а, следовательно, либо непосредственно объективированного, либо поддающегося языковой объективации в идеях-

словах, мира, Тютчев же, мифолог-символист, погружен, по Иванову, в *имманентный* мир и изнутри этой имманентности ищет следы (или субстрат) “трансцендентного” и затем строит соответствующие символические высказывания. “Погруженность” символического поэта в имманентно данное и означает — если не выпускать из виду базовый ивановский постулат о принципиальной возможности прорыва символического высказывания в высший мир — его установку на символическую референцию архетипического состояния сознания, порожденного нерасчлняемым трансцендентно-имманентным “касанием”.

Не случайно на этом фоне и то, что среди глобальных тенденций своего времени Иванов отмечал коренной сдвиг в мироощущении — *кризис явления* и болезненную смену самого *образа мира* в нас, как “разложение внутренней формы являющегося”, которая “в нас обветшала и омертвела” (З, 369-370), то есть кризис именно того, что здесь предложено называть “состоянием сознания”. Символизм, с его точки зрения, естественное противоядие разразившемуся кризису, только с помощью которого возможно восстановить затемненную или вовсе утерянную референцию к фундирующим всю человеческую культуру архетипическим формам связи имманентного и трансцендентного.

В лингвистическом смысле ивановский “кризис явления” означает, что преобладающие интенции рационалистического сознания, основанного на преимущественной эксплуатации объективирующих сил языка, произвели и закрепили в культуре и сознании систему неадекватных искусственных объективаций и имманентной, и трансцендентной сфер, как бы накинув на них неправомерно сплетенную дискретную сеть. Не имеет при этом принципиального значения, как — напрямую или условно — понимается система этих дискретных объективаций. Отказавшись от веры в предустановленный состав трансцендентных по природе платоновских идей (а, соответственно, и от веры в их прямое именование языком) и обратив взор исключительно на имманентную субъектную сферу и на “предметный” уровень чувственной реальности, сознание естественно пришло к абсолютной конвенционализации имен языка (и языка вообще), воспринимаемых в таких условиях как сугубо условные значки для установленного “состава” предметного и ментального миров, конвенционально же или неконвенционально при этом понимаемого. Язык все более становится похожим на искусственные, в частности — логические, поручни для “самодвижущейся” субъективности, все более отдаляющейся от полюса “реального”. Почти исключительно словесное или семантическое понимание “предметности” и установка на синтаксический аналитизм — и одна из причин, и следствие кризиса явления.

Возврат к естественному “касанию” в языке трансцендентного и имманентного не значит в этих условиях простого возврата к мифу как к определенному содержанию в определенной словесной форме, напротив: символический способ референции в условиях кризиса явления возможен, по Иванову, как мы видели, через преодоление искусственной дискретности “предметов” посредством особого обращения с собственно языковой семантикой. Выше эта “языковая стратегия” ивановского символизма уже была описана как установка на скрещение в предикативном акте полярно противопоставленных в их статике антиномических семантических зон —

скрещение, обнаруживающее возможность взаимообратимости синтаксических позиций этих зон и их способность к осуществлению совместной одновременной референции единого, необъектного и необъективируемого, символического референта.

Уже не раз говорилось, что ивановская символическая референция — это референция не только к необъектному, но и к *принципиально языком не объективируемому* пласту реальности. Последнее обстоятельство необходимо, однако, уточнить — в связи с тем, что и при “обычной” референции могут мыслиться существующими наряду с объектными и необъектные по своей природной экзистенции, но тем не менее объективируемые языком референты (в простом случае — “процесс” или “действие”, поддающиеся языковой объективации и именно с ее помощью референцируемые). Ивановские же символические референты метафизически мыслятся принципиально не поддающимися языковой объективации.

Именованье (и все его синтаксические модификации, включая дескрипции) — очевидный и самый востребованный способ референции не только в повседневной речи, но и в позитивистски или рационалистически окрашенных философских концепциях, для которых высказывания в конкретной “посюсторонней” ситуации либо с чувственно данными, либо с ментально-образными явлениями или фактами (расселовскими событиями), являются не просто одним из возможных регистров речи, но базовым, *фундирующим* все другие регистры речи, принципом языка как такового. С ивановской точки зрения, данный принцип, основанный на редуцированном понимании референцирующих форм языка и предполагающий, соответственно, приоритет чувственно-объектного, ментально объективированного или “смешанного” уровней реальности, не должен, да и не может захватывать другие, онтологически более высокие ее уровни. Невинная с виду и как бы чисто языковая, экспансия оборачивается и “гносеологическим”, и прямо онтологическим диктатом, так как принцип всеподавляющей языковой объективированности — не только очевидное для Иванова пассивное *следствие* соответствующих философских идей; опасность состоит в том, что он может стать и уже стал активной *причиной* искусственного искажения форм восприятия и философского толкования не только чувственного и непосредственно мыслимого мира (о чем уже говорилось), но и онтологической природы высших уровней реальности. В частности, именно подминающий мысль своей как бы очевидностью диктат принципа всеподавляющей языковой объективации стал одной из причин широкого распространения по большей части абсолютно произвольного дискретного понимания природы референтов “высших” сфер, и даже причиной встречающейся сознательно-бессознательной и в любом случае парадоксальной “отливки” в статичные формы самого энергийного онтологического начала, столь активно и чаще всего в пику сущностной онтологии обсуждаемого в философии последних десятилетий<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Здесь не место углубляться в суть этого вопроса, скажем только, что и в ивановской концепции, и в имяславии (хотя и по-разному — см. ниже) оспаривался как раз тот статический, без аристотелевской динамической прививки, платонизм с его статуарными сущностями, в котором

Следует, возможно, специально оговорить также и то, что и для Иванова процесс языковой объективации того, что будет помещено в позицию субъекта суждения, это *константа* языка, которую нельзя ни преодолеть, ни обойти, но которую можно использовать по-своему. Эта языковая константа понималась им (примерно по той же логике, что и поверхностная событийная канва речи — см. выше) как сугубо “техническое” требование, идущее от имманентной природы языка и потому никак не связанное, особенно — в случае символических референтов, с их онтологической природой. Да, в определенном смысле объективирует и сам изолированный ивановский символ, взятый в форме, например, имени существительного, но “объективирует”, минуя “фикцию буквальных реалий слова”, *предикат*, а не сам референт, а, следовательно, ни в каком смысле не именуется и, соответственно, не референцирует. Объективирующая и референцирующая предмет сообщения языковая константа трансформировалась в ивановской теории в объективацию предиката, ни сам этот предикат, ни предмет не именующую и не референцирующую.

Во всем сказанном не совсем отчетливо, но все же проступают очертания конвенционального понимания языка, действительно, в определенном смысле свойственного Иванову. Однако, если это и конвенциональность, то конвенциональность особого рода.

Выше мы видели, что тезис о необъектности и необъективируемости символических референтов, для выражения которых неизбежно тем не менее использование, хотя и в особых формах, константных объективирующих потенциалов языка, сопряжен у Иванова с введением в онтологию референтов — через понятие “состояния сознания” — имманентного модуса восприятия. Следовательно, за этим тезисом стоит не жестко конвенционализирующий язык абсолютный философский дуализм, а монистически окрашенная идея сглаживания в недрах “трансцендентно-имманентной” природы символических референтов “субъект-объектной пропасти”.

Понимание субъекта и объекта как “сделанных из одного куска” роднит Иванова, с одной стороны, с известными версиями феноменологии, с другой — с соответствующими религиозно-мистическими традициями. Известно, что идея субъект-объектного сближения порождает в феноменологии своего рода онтологизацию самого языка (Хайдеггер), иницируя введение языковых структур внутрь самой реальности на ее экзистенциальном уровне. А это уже абсолютно иной процесс, нежели описанная выше искажающая объективация или искусственная “дискретизация” реальности под влиянием некритически воспринимаемых и бессознательно онтологизируемых объективирующих потенциалов языка. Здесь внутрь экзистенциальной реальности “вмонтируются” другие силы языка — его семантические и синтаксические “механизмы”. ???

Иванов мыслил в аналогичном направлении. Не укореняя язык, как мы видели в предыдущем разделе, в абсолютно трансцендентной онтологии, он сроднял язык и символические референты в трансцендентно-имманентной

---

обе эти концепции, как концепции символические, неправомерно, на наш взгляд, обвиняются, в том числе — и в теориях расселовского типа.

сфере, усматривая основу этой общности в по-особому понимаемых им предикативном акте и принципе семантической контрастности. Насколько и как миф и символические фигуры в целом укоренены в предикативных и семантических процессах языка, настолько и так сам язык сближен с трансцендентно-имманентной природой символических референтов. Насколько и как символические фигуры отдаляются от других сил языка (в частности, от прямого перенесения объективирующей потенции языка на понимание самого референта), настолько и так язык дистанцирован от символических референтов, которые в принципе не поддаются объективации (напомним, что Иванов с того и начал, что принципиально растождествил символ, неизбежно помещаемый в константную языковую позицию субъекта, и имя, самолично, по определению, осуществляющее референцию, то есть ввел презумпцию необъектности и необъективируемости символических референтов). Язык, таким образом, оборачивается у Иванова двуликим Янусом — но именно таково было исходное “задание” символизма: дезавуировать значимость буквального смысла речи, но не разлучить ее при этом с “высшей правдой”.

Уточняются в связи с идеей исчезновения субъект-объектной пропасти и отличия ивановской позиции от имяславия, если учитывать в последнем его мистическую составляющую (имевшуюся и у Иванова). Имяславие исходило в своей языковой стратегии не из объектного и не из необъектного или “смешанного”, а из субъектно-личностного уровня реальности в его религиозном понимании. На этом уровне феноменологическая по происхождению идея субъект-объектного срастания (а имяславие, наиболее отчетливо — в лице Лосева, включало в свои интеллектуальные процедуры феноменологическую технику) претерпевает, естественно, существенные модификации. На место субъект-объектного сближения в имяславии выдвигается сближение субъект-субъектное (мистическая составляющая), то есть сближение трансцендентной Личности с имманентным (человеческим) личностным уровнем. Акцентирование имяславием в этом процессе сближения именно *языкового* аспекта подчеркивает не субстанциально-сущностное взаиморастворение этих субъектных зон, но их *коммуникативное* (энергичное — см. сноску 19) схождение “лицом к лицу” на территории “низшего” субъекта. Своего рода местом или топосом такого схождения и мыслится в имяславии, как мы видели в первом разделе, язык (референты межличностного общения “располагаются” при таком понимании как бы внутри самого этого общения). Иванов же, также предполагавший и схождение субъектов разных онтологических уровней, и возможность диалога между ними (жизнь как “роман с Богом”), не вводил тем не менее в общий межличностный топос этого схождения язык в его лексической ипостаси.

В имяславии исток, своего рода “первотолчок” языка мыслится в абсолютно трансцендентной области (ср. отчетливую в этом смысле булгаковскую идею о наличии “трансцендентного” субъекта языка), а отсюда и само слово понималось как естественная коммуникативная объективация трансцендентного в человеческом сознании. Слова здесь и есть сами платоновские идеи, которые предцируются в человеческое сознание трансцендентным субъектом языка (все это, кстати, весьма далеко от какого бы то ни было статично-сущностного понимания платоновских идей). По Иванову же, приятие человеком действия трансцендентных сил происходит

без, вернее — до языка, появляющегося не в самом дионисийском экстазе, а только в его нисходящей аполлонийской обработке.

В этом отношении чрезвычайно показателен один из редких эксплицированных моментов ивановских разногласий с Флоренским: высказываясь в личном письме к Флоренскому об одной из работ последнего, связанной в том числе и с пониманием природы экстаза, Иванов с отчетливой оппонирующей ноткой говорит, как бы между прочим, что аполлонийского (то есть, в нашем контексте, «основанного на языке», связанного с ним) экстаза вовсе не существует (см. с. ??? наст. изд.), что все экстатическое заимствовано из дионисийской сферы. В имяславии же формы общения с трансцендентным *непосредственно связывались с языком*, с его прежде всего именуемой силой.<sup>60</sup> Не сосредоточение на слове порождает, по Иванову, экстаз, но экстаз — при нисхождении — порождает слово.

Можно привести еще одно, связанное с этим же кругом вопросов, но, правда, не эксплицировавшееся Ивановым специально и потому гипотетически реконструируемое нами принципиальное различие его позиции от позиции Флоренского: в ивановской символической фигуре мыслится, как мы видели выше, одновременная субъект-предикативная двунаправленность взгляда на референт, Флоренский же говорил о приращении референцируемого смысла за счет принципа панорамного “*вращения*” одной фиксированной и временно статичной (в имени или термине) точки зрения. Ивановская двунаправленность взгляда появляется при этом опять-таки лишь на этапе нисхождения, Флоренский же имел в виду словесное приращение смысла за счет вращения точки зрения, достигнутой в том числе и на вершине мистического экстаза. Согласно Флоренскому, как в закреплённом словесном термине, так и при восхождении на вершину “путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением”, “*созерцанием с самой вершины*”<sup>61</sup>.

Интересно, что при взгляде “со стороны” в имяславской и ивановской позициях имеется некий параллельный, но противоположный по смыслу, внутренний дисбаланс. Так, Иванов, с одной стороны, одним из первых, как известно, утверждал принцип диалогического отношения к “другому” (сюда относятся все его многочисленные вариации на тему “Ты еси”), но, с другой стороны, Иванов предполагал наличие единственной адекватной языковой формы даже в символических фигурах речи, говоря, в частности, что гениальное стихотворение и даже гениальное умозрение заложены в языке (4, 677). Иными словами, Иванов, выстроивший все здание своего разветвленного мирозерцания на принципе “Ты еси”, не счел тем не менее нужным внести этот принцип в язык и не принимал в расчет языковые модификации, неизбежно привносимые в речь ее коммуникативным аспектами, в том числе пестуемыми им взаимоотношениями “я” и “ты”, и вообще всем тем, что в современной лингвистике называется прагматикой

---

<sup>60</sup> См., в частности, булгаковское положение, неслучайно, конечно, высказанное в статье, посвященной Иванову, о наличии “глубокой грани” между природно-мистическим безыменным оргиазмом и религиозным экстазом, ведающим имя (“Сны Геи”, выше цит., с. 99).

<sup>61</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Выше цит., с. 205.

(выше мы видели, в частности, что Иванов как бы искусственно “прагматизировал” свою поэзию, вводя в нее разного рода диалоги — аналогично принципу чисто языковой “событизации” референта мифа).

В имяславии же, при утверждении, с одной стороны, “неизменности” получаемого свыше Имени в его собственно “человеческом” пользовании (а “свойства” божественного Имени подобосущи, согласно имяславия, в каждом вспыхивающем в сознании слове-идее), акцентируются, с другой стороны, именно коммуникативный и прагматический аспекты языка, предполагающие активные изменения языковой формы в зависимости от происходящих сдвигов в коммуникативных и прагматических координатах речи. Эта достаточно неожиданная “прагматическая составляющая” имяславия, наиболее последовательно проявившаяся у Булгакова, целенаправленно вводившего в речь принцип ее распада по местоименным ролям (разрабатывавшего, в частности, идею о “я” говорящего как о неотмысливаемой предпосылке речи — ФиБ, 53), существенно опередила по времени формирование в лингвистике специально “прагматики” (как и ивановские идеи в области предикативно-фигурной “не именующей” семантики опередили формирование и “синтаксических” (по терминологии Ю. С. Степанова) версий языка, и теорию метафоры как семантического взаимодействия, в том числе — между субъектом и предикатом, с ее возрождающими интерес к символизму идеями отклоняющейся предикации и расщепленной референции).

На деле, однако, указанные внешние несогласования вряд ли являются действительными внутренними дисбалансами этих позиций. Коммуникативность явным образом входила в самую сердцевину имяславия.<sup>62</sup> Совершенно очевидно также, что и языковой “недиалогизм” Иванова сознательно и целенаправленно совмещался им с принципом метафизического и религиозного “диалогизма” — в том числе и по той, вероятно, причине, что объективируемое языком содержание, будучи отнесенным в его концепции в разряд “косной материи”, не могло при таком своем “низком” статусе мыслиться в качестве действительной основы межсубъектного сближения, которое всегда, по Иванову, ориентировано на религиозную перспективу мистического сближения с трансцендентными личностными силами. Не став топосом межсубъектного сближения, объективируемое языком содержание закономерно не стало и тем общим фоном, на котором могли бы проявиться индивидуальные диалогические обертоны речи.<sup>63</sup> Это разведение языка и принципа диалогизма по разные

---

<sup>62</sup> Подробней о коммуникативной составляющей имяславской концепции см. Гогтишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма. — В кн.: *Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность*. М., 1994. С. 878 - 893.

<sup>63</sup> “Языковой недIALOGИзм” настолько принципиален и органичен для Иванова, что если в его, всегда до мелочей выверенных и обдуманых, с точки зрения языкового построения, текстах и встречаются некоторые семантические “погрешности”, то это именно погрешности от принципиального игнорирования внутренней диалогической структуры речи, выражающегося,

стороны бытия было отмечено уже Бахтиным, писавшим, что диалогизм был монологической темой Иванова, не переведенной им в принцип языковой формы, как это впоследствии сделал сам Бахтин — во многом опиравшийся именно на Иванова.<sup>64</sup>

Из того принципиального факта, что язык не является в ивановской концепции непосредственной общей территорией религиозного субъект-субъектного сближения, следует и то многозначительное обстоятельство, что человек не может, по Иванову, непосредственно воспроизводить даруемое ему свыше Имя Бога, но должен отвечать на него *новым*, от себя исходящим, именем, причем именем себя самого. Такова, во всяком случае, внешняя сюжетная завязка его мелопеи “Человек”, в которой в качестве “достойнейшего” из дарованных человеку Имен, на которое следует найти “правильный” — от человека исходящий и иной по языковой форме — ответ, названо “Азь-Есмь” и его религиозно-языковой ответный аналог “Ты еси”, *понимаемые как вариация Имени “Сущий”* (3, 213; так же оценивал это Имя и Аквинат). “Азь-Есмь” понимается при этом не просто как одна из действительно многочисленных вариаций, но как вариация, наиболее адекватная и даже *тождественная* этому Имени; в авторских примечаниях к мелопее сказано (3, 741): “Азь-Есмь” — Имя Божие (Исх. 3. 14)”. В “Азь-Есмь” учтена, согласно принципиальной, как мы видели выше, ивановской установке, исходная семантическая и синтаксическая «сложносоставность» этого Имени, включающего в себя (что весьма существенно для описанной выше специфики ивановского понимания природы символических референтов) и акт предикации: “Я буду тот, кто буду”. На это Имя человек и должен найти адекватный языковой ответ, принципиально же не должный, по Иванову, совпасть с самим Именем.

Различие с имяславием здесь очевидно, хотя оно и не поддается простому толкованию и даже зачинает как бы новый усложненный виток в длинной спирали сопоставления этих концепций — слишком далеко и глубоко сокрыты корни этого различия. Иванов, как известно, долго и терпеливо ждал комментария к своей мелопее от Флоренского, но ждал, если наша интерпретация его позиции близка к истине, в том числе и как ждут ответной реплики в принципиальном, хотя для внешнего наблюдателя и завуалированном, споре. Может быть, с этим же связано и то, что комментария так и не последовало. Флоренский, как и Иванов, придерживался в определенных случаях стратегии умолчания.

---

например, в безразличии к некоторым, диктуемым в том числе и диалогической структурой, семантико-синтаксическим “правилам” согласования.

<sup>64</sup> См. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 12-13. Вообще бахтинская языковая концепция, сформировавшаяся непосредственно вслед за имманентным глубинным противостоянием Иванова и имяславия, может рассматриваться на этом фоне как совмещение в языковой сфере тех периферийных потенциалов ивановской и имяславской позиций, которые изнутри самих этих позиций рассматривались как не собственно языковые.

В метафизической и религиозной глубине этого явно имевшегося в виду обеими сторонами архетипического дисбаланса лежит сложнейшая теологическая тема о соотношении двух “главных” Имен Бога — ветхозаветного “Иегова” (“Сущий”) и новозаветного “Иисус”; тема, по отношению к которой все отмеченные нами лингвистические разногласия в позициях имяславия и Иванова могли восприниматься обеими сторонами лишь как ее поверхностные рационалистические рефлексy. Во всяком случае именно соотношение этих двух Имен стало центральной проблемой “Философии имени” Булгакова, не склонного к стратегическим (в отличие от этикетных) умолчаниям, но, напротив, стремившегося к максимальной интеллектуальной проговоренности центральных тем имяславия. Собственным решением этой проблемы Булгаков так, видимо, никогда и не был до конца удовлетворен — если судить хотя бы по тому, что именно она снова была поставлена Булгаковым в центр написанного им уже в 1942 году заключительного раздела книги и что там эта проблема опять подавалась им в открыто гипотетической модальности.

Не предполагая возможным ни рассматривать саму эту тему, ни даже поднимать ее по существу, отметим лишь один из ее поверхностно-рационалистических, в нашем случае — лингвистических, рефлексов. Ивановская преимущественная ориентация на имя “Аз-Есмь” тоже может быть прочитана в лингвистическом контексте как вариация ивановского утверждения о принципиальной необъективируемости референтов теперь уже не только символической, но и — шире — трансцендентной сферы, ведь в этом Имени Ивановым фактически мыслилось осуществление *реального именованья без языковой объективации*. Возможность такого необъективирующего именованья основана, по Иванову, на совершенно особом, с его точки зрения, онтологическом (сакральном) статусе глагола “*быть*”, “присутствующего” в самом Имени Бога и потому составлявшего отдельную и весьма оригинально трактуемую им тему. Минуя все промежуточные стадии развития ивановской мысли в этом направлении и все ее модификации, а также отвлекаясь от собственно религиозного смыслового наполнения этой темы, можно все же говорить, что в отличие от имяславия, утверждающего в качестве самогó имени то слово, которое находится в именовательном суждении в позиции предиката (“*А есть имярек*”, где именем является “*имярек*”), Иванов утверждал статус имени не за предикатом и не, естественно, за субъектом суждения, а за самим актом предикативного скрещения, генетически восходящим к сакральному, с его точки зрения, глаголу “*быть*”.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Тот факт, что глагол “*быть*” лежал в глубине, фактически — на самом “дне”, архетипического разлома между ивановским символизмом и имяславием, подтверждается и тем обстоятельством, что в авторских примечаниях к “Человеку”, написанных после напрасного ожидания комментария от Флоренского и, следовательно (если наша версия причины самого этого терпеливого ожидания верна), содержащих очередную реплику в диалоге с имяславием, Иванов специально оговаривает особый статус этого глагола (3,742-743). Эта реплика вполне могла быть адресована в том числе и Булгакову, много (и *иначе*, чем это понималось Ивановым) писавшему о

А это уже, собственно, и не именование — во всяком случае ни в его традиционном, ни в его модернизированном лингвистическом понимании; это и есть особый ивановский символический способ референции: референция через акт предикации (способ, который, возможно, распространялся Ивановым — с нашей стороны это голая гипотеза, высказанная лишь для того, чтобы пунктирно наметить перспективы темы — и на трансцендентную, а не только на трансцендентно-имманентную, сферу). В том и состоит, по Иванову, природа предикативного акта, что в нем (и, вероятно, из всех языковых процессов *только* в нем) не действует объективирующая сила языка; и если референцию через предикативный акт и должно в определенных случаях называть именовани<sup>ем</sup>, то лишь в онтологическом, метафизическом или религиозном, а не в собственно лингвистическом, смысле, поскольку здесь отсутствует главный, с точки зрения лингвистики, компонент именовани<sup>я</sup> — нет языковой объективации. Достоинством такого “деликатно” не объективирующего свой референт *именования* (фактически же, конечно — *неименующей референции*) является, с ивановской точки зрения, то, что оно не предполагает никаких насильственных языковых вторжений в сферу референта, по отношению к природе и сущности которого язык в таких случаях сохраняет свое природное целомудрие, человеком часто нарушаемое. Онтологически “целомудрен” в этом смысле и отстаиваемый Ивановым особый способ символической референции, во всяком случае — в теории. Осуществим ли этот целомудренный по своему замыслу способ на практике и как он проявлялся в поэзии самого Иванова — это уже вопросы совсем иного порядка.

---

глаголе “быть” в “Свете невечернем”(выше цит); в частности — о том, что понятие “есть” в применении к Богу условно и что вообще категория “бытия” к Богу сама по себе не приложима (с.28), что вера “содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное *есть*, но и *что́* оно есть; она не может ограничиться голым экзистенциальным суждением, а включает и некоторое содержание: к *ЕСИ* всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат...Божество открывается вере не вообще, но конкретно, окачественно...”(с.50) и др. Возможно, что именно с постоянными размышлениями над этой инициированной Ивановым темой связано и то, что в *ФиБ* позиция Булгакова усложнится и станет гораздо “вместительней”, в частности — по отношению к экзистенциальным суждениям, которые уже вплотную будут примыкать к именованию.