

В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А Н А
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

Г.В. Вдовина

ЯЗЫК НЕОЧЕВИДНОГО

Учения о знаках в схоластике XVII века

УРАН Институт философии РАН



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

МОСКВА

2009

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) †

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

Рецензенты:

доктор филос. наук, член-корр. РАН П.П. Гайденко (Институт философии РАН)

доктор филос. наук Р.А. Лошаков (Архангельский гос. университет)

Вдовина Г.В.

Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в.. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 648 с.

Учение о знаках, соответствующее позднейшей семиотике, составляет одну из новых областей схоластической философии XVII в. — почти не изученного явления в истории европейской мысли. Схоласты XVII в. исследуют понятие знака, его сущность, типологию знаков, природу и характер знаковой репрезентации, особенности функционирования знаков в различных областях познания и практической жизни. Среди наиболее оригинальных достижений семиотики этого периода — теория «морального бытия», исследование в семиотической перспективе понятия истины, концепция речевых актов, интенциональной причинности и т. д. Эта книга представляет собой попытку целостной реконструкции и анализа семиотического дискурса XVII в. Ее итогом становится тот вывод, что расхожие представления о схоластике века Декарта абсолютно не соответствуют действительности. Это зрелая и живая философия, и разработанные в ней учения о знаках убедительно подтверждают это.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009

© Вдовина Г.В. 2009

© Вдовина Г.В. (перевод) 2009

ISBN 978-5-94242-049-9

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

Содержание

Введение	7
----------------	---

Часть I

ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О ЗНАКАХ

<i>Глава первая.</i> Сущность знака и природа означивания	25
§ 1. Св. Августин о знаках: основания общей семиотики	25
§ 2. Определение знака	36
§ 3. Формальная сущность знака	51
1) «Физическая» и «семиотическая» сущности	51
2) «Репрезентативная сила» знака	60
3) Основание знакового отношения	62
4) Знак и отсутствующий интерпретатор	68
§ 4. Знаковая репрезентация	75
<i>Глава вторая.</i> Классификации знаков	89
§ 1. Прежние классификации	89
§ 2. Базовые членения и таксономическое древо	91
§ 3. Спорные моменты базовой классификации знаков	96
1) Естественные знаки и условия естественного означивания	97
2) Знаки «из привычки»	102
3) Условия инструментальной репрезентации	108
4) Формальные знаки и формальная репрезентация	113
5) Семиотический статус <i>species impressa</i>	122
<i>Глава третья.</i> Проблемы общей семиотики	129
§ 1. Институтация знаков	129
§ 2. Причины и следствия с семиотической точки зрения	138
§ 3. <i>Signum sui ipsius</i> : о возможности самоозначивания	146
§ 4. Проблемы иконизма	159
1) Зеркальные отражения	160
2) Портретные изображения	166
1. Предварительные замечания и основные вопросы	166
2. Онтологическая природа внешнего иконического знака	170
3. Семиотическая структура последовательности образов	182
3) Понятия как <i>imagines</i>	187

Часть II
ГОРИЗОНТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ СЕМИОТИКИ

<i>Глава первая.</i> Terminus, vox, signum	201
§ 1. Определение термина	208
§ 2. Классификация терминов. Ментальные термины	211
§ 3. Устные термины.....	221
1) Вербальные и невербальные формы речи	221
2) <i>Locutio</i>	223
3) « <i>Blictri</i> » и значения незначащих слов.....	228
4) Термин и знак	234
<i>Глава вторая.</i> Естественные и исторические аспекты языка	238
§ 1. Два вида устных знаков.....	238
§ 2. Многоликость естественного означивания	243
§ 3. Речь человека и <i>voces brutorum</i>	248
§ 4. Индивидуальное овладение устной речью	252
1) Физиологические условия усвоения языка.....	254
2) Социальные условия усвоения языка.....	255
§ 5. Происхождение языка.....	261
1) Отрицание естественной этимологии	261
2) Адамический язык	267
<i>Глава третья.</i> Язык как моральное бытие	279
§ 1. Природа <i>esse morale</i>	282
§ 2. Учреждение и отмена <i>ens morale</i> . «Автор языка» и «речевое обязательство»	289
1) Квази-правовой характер языка	289
2) «Автор языка»	291
1. <i>О социальном статусе «автора языка»</i>	294
2. <i>Три модуса бытия esse morale</i>	296
3. <i>Постоянство esse morale</i>	301
4. <i>Нужно ли знать волю «автора языка»</i>	306
3) «Речевое обязательство».....	310
§ 3. Формальная сущность значений слов как <i>esse morale</i>	318
<i>Глава четвертая.</i> Семантические и прагматические аспекты языка	329
§ 1. Проблема первичного значения слов.....	329
1) Из истории вопроса.....	329
2) Линии аргументации	336
3) «Понятие» и «вещь».....	346
§ 2. Другие семантические проблемы	356

§ 3. Письменные знаки.....	362
1) Проблема письменных знаков.....	362
2) Непосредственные означаемые письменных знаков. Прагматическая установка.....	364
§ 4. Речевой акт как единица коммуникации.....	380
1) Основные понятия доктрины речевых актов и общий подход к проблеме.....	381
2) Фундаментальное условие и типы речевых актов.....	388
3) Сущностные характеристики речевого знака.....	391
4) Правила, регулирующие совершение речевых актов.....	395
1. Дефектный случай I.....	396
2. Дефектный случай II.....	398
3. Итоги.....	402
5) Прагматическая структура речевых знаков.....	403
1. Основная проблема.....	404
2. Экстралингвистические факторы понимания речевых знаков. Мера значения.....	405
3. Психологический механизм понимания слов.....	408
4. Внутренняя форма и формальное значение слова.....	414
5. Значение в первичном акте. Экстенсивная и интенсивная сила означивания.....	415
6. Значение во вторичном акте I: слушающий как причина значения слова.....	420
7. Значение во вторичном акте II: учредитель и говорящий.....	424

Часть III

ИСТИНА КАК СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ

<i>Глава первая.</i> Истина в структуре ментального знака.....	428
§ 1. Средневековые истоки и новые подходы.....	428
§ 2. Ratio veritatis.....	433
1) Номинальная дефиниция истины. Терминология.....	433
2) «Уравнивание» вещи и интеллекта: количественный и динамичный аспект истины.....	436
3) «Сообразность» вещи и интеллекта: качественный и формальный аспект истины.....	446
§ 3. «Вещь» как термин сообразности в истине.....	450
1) Объект и объективное понятие.....	450
2) Объект и вещь <i>in essendo</i>	455
§ 4. Онтологическая природа истины.....	458

1) Парадигма дискуссии: Суарес об истине в познании	458
2) Дискуссия XVII в.	465
1. <i>Субъект сообразности</i>	465
2. <i>Познавательная истина a parte rei</i>	468
3) Формальная и радикальная истина	491
<i>Глава вторая. Истина интенционального образа</i>	497
§ 1. Образ в простом схватывании и в суждении	498
§ 2. Истинный образ химеры	505
1) Понятие невозможного объекта	505
2) Рождение химеры и ее внутреннее бытие	508
3) Истинный образ химеры в простом схватывании	516
4) Истинный образ химеры в суждении	521
<i>Глава третья. Истина в ментальном языке</i>	532
§ 1. Вопрос об истине ментального термина. Смиглицкий против теории виртуальных суждений	533
§ 2. Двойственная природа ментальных предложений	544
§ 3. Условия истинности ментальных предложений. Проблема <i>mutatio</i> ..	550
1) Примеры разных типов ментальных предложений	552
1. <i>Предложения, обозначающие неопределенный объект</i>	552
2. <i>Предложения, обозначающие неопределенный промежуток времени</i>	554
3. <i>Предложения, обозначающие определенный момент времени</i>	556
2) Объект ментального предложения. Фиксация на объекте	562
3) Истина в суждениях о невозможных объектах	570
Заключение	574

ПРИЛОЖЕНИЯ

<i>Педро Уртадо де Мендоса (S.J.)</i> Всеобщая философия	583
<i>Франсиско де Овьедо (S.J.)</i> О знаке	611
Указатель имен	636
Библиография	639

ВВЕДЕНИЕ

«Очевидность — редкая птица на земле, подобная, как говорят, черному лебедю».

Томас Комптон Карлтон¹

«Сам по себе знак заключает в себе нечто явное для нас, посредством чего мы как бы за руку приводимся к познанию чего-то скрытого».

Фома Аквинский²

Семнадцатый век — последний век величия схоластики. Последнее могучее усилие ума, воспитанного столетиями непрерывной традиции чтений и диспутов; последний взлет духа, возвращенного монастырем и университетом Средневековья. Парадокс заключается в том, что схоластическую философию этого времени, относительно близкую нам хронологически, мы знаем несравненно хуже, чем труды Абеляра, Фомы или Оккама³. Видимо, это объясняется тем, что в XVII в. магистральный путь развития философии проходил уже за пределами схоластической традиции. Современники, увлеченные экспериментальным естествознанием и математикой, видели в трудах схоластов лишь пережиток прошлого, а их отдаленные потомки присоединялись к этому мнению, не давая себе труда заглянуть в тексты. Позднее цветение принесло плоды, которые, казалось, никому больше не были нужны. Книги остались на полках: большие,

¹ *Thomas Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. V, n. VII, p. 169.

² *Thomas Aquinas*, Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 5.

³ Правда, и средневековую философию даже с очень большой натяжкой нельзя назвать досконально изученной.

пугающе толстые тома; аккуратные столбцы убористого латинского текста, отпечатанного на толстой шершавой бумаге, которая до сих пор не крошится под пальцами. Еще больше книг осталось лежать в рукописях: многие сотни единиц хранения Ватиканской библиотеки, библиотек католических университетов, орденских *Studium'ov*. Время схоластики завершилось.

Пробуждение исследовательского интереса к этому периоду в истории философии, прежде всего к наследию Франсиско Суареса — если не считать отдельных трудов, вышедших в конце XIX-самом начале XX вв., — начинается в первом-втором десятилетиях минувшего столетия¹. Но только в самые последние тридцать лет предпринимаются более или менее систематические попытки проникнуть в замкнутый мир послесуаресовской схоластики. Монографические работы на эту тему пока еще исчисляются единицами, но уже более или менее регулярно выходят в свет отдельные статьи и сборники статей². И все же эти исследования еще настолько разрозненны, а их достижения еще настолько далеки от того, чтобы стать органической частью наших представлений об истории европейской философии, что и сейчас многие, в том числе профессиональные историки философии, полагают, что с окончанием Средневековья умерла и живая традиция схоластики³.

Семнадцатый век составил отдельную эпоху в истории схоластической традиции. Он не уместается в то столетие, которое обозначено этим именем на общей хронологической шкале. В схоластике

¹ У нас в стране по вполне понятным причинам исследовательский интерес к Суаресу и схоластике контрреформационной поры стал заметен лишь в середине 90-х гг. (Основные работы и переводы приведены в списке литературы.)

² Например: Rodrigo de Arriaga: *Philosoph und Theologe*. Prag 25. — 28 Juni 1996. Herausgegeben von Tereza Saxlová und Stanislav Sousedík. Karolinum, Praha 1998; «*Rem in seipsa cernere*». *Saggi sul pensiero filosofico di Mastri et Belluto (1602–1673)*. *Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Mastri et Belluto da Meldola (1602–1673)*, Meldola–Bertinoro, 20–22 settembre 2002, Padova: Il Poligrafo, 2006.

³ Если говорить о современных историках философии, вот отличный пример: *А. де Либера*, *Средневековое мышление*, М., Праксис, 2004, с. 104: «Безусловно, к 1500 году схоластика глубочайшим образом выродилась». Это «безусловно» симптоматично, особенно если учесть, что исходит оно из уст именитого исследователя, который сам погружен в схоластику, хотя и другой эпохи.

он начался в 1597 г. публикацией «Метафизических рассуждений» Суареса, а заканчивался постепенно, вплоть до второй половины XVIII в. и временного запрещения деятельности ордена иезуитов в 1773 г¹. Философские труды, которые были созданы между этими временными границами, объединяет (и отличает от предшествую-

¹ Здесь нужно сказать несколько слов о той концепции постсредневековой схоластики и, в частности, ее хронологических границ, которую развивает Д.В. Шмонин. Период, предшествующий XVII в., рассматривается им с опорой на введенное итальянским историком-неотомистом Карло Джаконом понятие *второй схоластики* (*Carlo Giacon, La Seconda Scolastica. T.1–3, Milano, 1947–50*). Д.В. Шмонин проводит различие между собственно «второй схоластикой», как явлением социокультурным, и постсредневековой схоластической философией в собственном смысле. Для явления второй схоластики, по мнению исследователя, характерны две основополагающие черты: его общеевропейская значимость и его непосредственная сопряженность с культурными, социальными и политическими задачами Контрреформации. При этом философским основанием программы второй схоластики служит реформированный томизм. В таком понимании «схоластический ренессанс», представленный именами Витория, Сото, Молины, Фонсеки, Васкеса, Баньеса и, разумеется, Суареса, «оказался мощным, но кратковременным явлением, фактически завершившимся в конце второго десятилетия XVII в.» (*Д.В. Шмонин, В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании, СПб., 2006, с. 4*). После смерти Суареса в 1617 г. католическая схоластика утрачивает общеевропейское значение. Это объясняется, с одной стороны, формированием протестантской схоластики в северной Европе, а с другой стороны, расцветом внесхоластической философии Нового времени. Поэтому применительно к периоду после смерти Суареса можно говорить о постсредневековой схоластической философии, но не о второй схоластике в указанном смысле. Таким образом, вторая схоластика оказывается последней крупной формой средневековой философии и в то же время начальным этапом постсредневековой схоластики: этапом, который предшествует находящемуся в фокусе нашего исследования XVII в. И граница раздела проходит по Суаресу, ставшему и итоговой, и начальной фигурой одновременно.

Эти положения Д.В. Шмонина представляются вполне убедительными и приемлемыми, хотя, конечно, верхняя и нижняя границы «второй схоластики» и собственно «постсредневековой схоластической философии» могут быть установлены лишь приблизительно. Единственное, что вызывает возражение в концепции Д.В. Шмонина, так это следующее утверждение: вторая схоластика означала «рождение новой христианской, католической философии, соответствующей Новому времени и представляющей целостное мировоззрение, построенное на теологических основаниях». (*Д.В. Шмонин, ук. соч., с. 265*). Я полагаю, что основная направленность схоластической философии XVI и особенно XVII вв. в том и состоит, чтобы обеспечить автономность философии от богооткровенной теологии, четко разграничить эти две области.

щей эпохи) целый ряд своеобразных черт: это практически полная автономия как от богословия, так и от обязанностей комментирования; стремление к максимально широкому, универсальному и комплексному рассмотрению отдельных проблем; решительное преобладание повествовательной манеры изложения над диспутационной, столь характерной для крупных форм средневековой богословско-философской литературы, и т. д. Эти своеобразные черты определяют новый жанр философских текстов, который, безусловно, господствует в университетской философии XVII в.: жанр *Cursus philosophicus* — обширного трактата, по возможности включающего в себя все разделы современного ему философского знания.

Само это название — «Философский курс» — тотчас заставляет ассоциировать его с учебной литературой. И в самом деле, эти тексты создавались *в том числе* для образовательных целей и действительно служили учебниками философии в университетах. Но было бы абсолютно ошибочным считать их по этой причине тем, чем обычно являются привычные для нас учебники: выжимкой готового, отстоявшегося знания, по определению вторичной и усредненной. В своем каноническом виде *Cursus philosophicus* открывается, как правило, кратким «Введением в логику», или «Summulae»: компактным текстом, по форме восходящим к одноименному трактату логика XIII в. Петра Испанского. Далее следуют основные части курса: собственно «Логика», включающая в себя в значительной мере также теорию познания; «Физика», «О душе» (если эта часть не входила в «Физику») и «Метафизика». Эта структура допускала незначительные вариации внутри каждой из базовых частей, но общая последовательность выдерживалась строго, поскольку отражала в себе структуру традиционного знания как такового. С внешней стороны отдельные части философских курсов нередко оформлялись как последовательность комментариев к сочинениям Аристотеля. Но в содержательном и стилевом отношении текст курса — это не комментарий, пусть даже развернутый комментарий *per modum quaestionis*, какими еще были наиболее значительные труды схоластических философов конца XVI в., а серия свободных авторских трактатов. Они скреплялись между собой не только общими рамками университетского

учебного плана, но и смысловыми связями, созидающими из этих блоков целостные философские системы. Таким образом, в жанре *Cursus philosophicus* присутствовало известное напряжение между заявленной формой псевдокомментария и действительной формой трактата, в которую облекалась философская мысль.

Но такое напряжение присутствует не только во внешней форме и манере изложения, свойственных философским курсам. Еще более важно то внутреннее напряжение, которое возникает в них между традиционной, восходящей к Аристотелю и средневековой схоластике структурой знания, этим старым и мощным древом, и теми новыми побегами, ответвлениями этой традиционной структуры, теми новыми областями, которые с самого начала формируются, говоря современным языком, как области междисциплинарные. Так, на стыке логики и науки о душе складывается ноэтика — учение о ментальной репрезентации реальности, которое, в свою очередь, непосредственно соприкасается со строго метафизическими исследованиями. Другой пример: осмысление общих бытийных основ, на которые опираются социальные и культурные институты человеческого общества, породило концепцию *esse morale* — «морального бытия»¹. К таким же новым междисциплинарным областям, возникающим в недрах *Cursus philosophicus* XVII в., относится и учение о знаках. Оно еще не имело особого названия, но степень его самостоятельности и разработанности вполне позволяет применить к нему современный термин «семиотика», тем более что такое именование, экономное и выразительное, уже давно укоренилось в западной исследовательской традиции даже применительно к гораздо более ранним учениям. Более того, из всех междисциплинарных областей знания семиотика была, пожалуй, наиболее развитой и структурированной. Это уже не просто некое исследовательское поле, где встречаются и взаимодействуют проблемы и методы разных умозрительных наук и практического опыта, а почти что новая конституированная дисциплина, которой пока трудно найти себе постоянное место жительства в традиционной системе знания, и поэтому она

¹ Сам термин *esse morale* гораздо старше, но его смысловое наполнение претерпело в XVI-XVII вв. глубокие изменения. См. ч. II, гл. 3 этой книги.

временно довольствуется пропиской на территории одной из своих близких родственниц — логики¹.

Что же такое семиотика XVII в. как междисциплинарная область? Чтобы ответить на этот вопрос, бросим беглый взгляд на историю семиотических учений.

Первые учения о знаке возникают еще в античности. Известно, что у стоиков существовала развитая доктрина, согласно которой знак, σημεῖον, понимался как логическая импликация: *если* имеется дым, *значит*, должен быть и огонь; именно поэтому дым есть знак огня. Следы этой логической концепции знака еще обнаруживаются у Августина²; но в целом Августин понимал знак совсем иначе: как чувственно воспринимаемую вещь (чем бы эта вещь ни была по своему физическому бытию — телом, зрительным образом, набором звуков), которая, будучи познанной, дает через себя познать нечто другое³. Окончательное определение знаку Августин дает в трактате «О христианском учении», который посвящен разбору трудностей в понимании и толковании Священного Писания и анализу путей их преодоления. Естественно, что при этом основное внимание Августин обращает на словесные знаки. Но герменевтика Писания с необходимостью требовала также умения истолковать те вещи или события, которые часто исполняют в нем знаковые функции. Эта необходимость побудила Августина разработать и сформулировать новое, несравненно более широкое, чем у стоиков, учение о знаке: из понятия чисто логического знак превращается в понятие универсальное, приложимое к любой реальности, способной служить промежуточным средством в познании чего-либо отличного от нее

¹ С логикой семиотические учения связаны генетической связью. В самом деле, к центральной области семиотики XVII в. принадлежит учение о лингвистических терминах и пропозициях, а оно развивается под непосредственным влиянием логических трактатов Аристотеля и средневековых авторов.

² T. Borsche, Zeichentheorie im Übergang von den Stoikern zu Augustin, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19, 1994, S. 41–52.

³ Augustinus, De doctrina christiana, II, 1. 1: «Знак есть вещь, которая, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, сама по себе приводит к познанию чего-либо другого».

самой. Именно такое понимание знака было унаследовано от Августина ранним Средневековьем и продержалось вплоть до XIV в.

Помимо этой общесемиотической линии, связанной с Августином, существовала и другая линия, узко-лингвистическая, восходящая к трактату Аристотеля «Об истолковании» и комментариям на него, написанным Боэцием. Для Боэция и средневековых логиков знак — это прежде всего слово устной речи, которое обозначает понятие в уме говорящего: слыша устное слово, другой человек через него познает понятие в уме собеседника, которое иначе осталось бы для него невыразимым и недоступным. Эти две линии в понимании знака существовали параллельно: линия Августина продолжалась в теологии, прежде всего в учении о божественном Слове и его выражении в тварном мире; линия Боэция — в логических и грамматических штудиях.

Следующий переломный момент в истории семиотических учений связан с Роджером Бэконом. В настоящее время принято считать, что Бэкон в своем трактате «О знаках»¹ первым заявил о том, что слова устной речи изначально и первично обозначают не понятия в интеллекте говорящего, а предметы внемысленной реальности. Тем самым чисто интенциональной, как сказали бы сегодня, семантике Боэция была впервые противопоставлена экстенциональная семантика, которая завоевала немало сторонников уже в XIV в. и преобладала в XV—XVI вв. Новшество Бэкона ограничилось, правда, областью лингвистических знаков, оставив в неприкосновенности общесемиотическую концепцию Августина. Но это новшество сделало возможным следующий радикальный шаг в истории средневековых семиотических учений: рождение оккамистской концепции ментальных знаков. В самом деле, именно Оккам сформулировал теорию понятий как терминов полноценного ментального языка: не просто вторичной внутренней речи, то есть беззвучного проговаривания «про себя» фраз или текстов, подготовленных к произнесению вовне, а ментального языка как той первичной исходной формы, в которой развертывается всякое человеческое мышление до и неза-

¹ *Roger Bacon, De signis*, ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen, and J. Pinborg, *Traditio* 34, 1978, p. 75–136.

висимо от его внешнего языкового выражения¹. Для Оккама слова устной речи были вторичными знаками внешних вещей, замещающими собою понятия в интеллекте; подлинными же знаками внешних реальностей были именно эти внутренние, ментальные слова: знаками естественными, не зависящими от каких бы то ни было соглашений между людьми. Но самое главное, с точки зрения будущей судьбы учений о знаках, заключалось в том, что эти ментальные знаки не должны были сначала познаваться сами, как физические чувственные реальности, чтобы затем, на втором шаге, через них могли познаваться обозначенные ими вещи. В отличие от внешних слов, ментальные слова были нечувственными и обозначали внешние реальности спонтанно и непосредственно. Тем самым Оккам поставил под вопрос сразу два фундаментальных тезиса Августина: 1) знак есть *чувственно воспринимаемая вещь*; 2) познание через знак есть по необходимости познание двухэтапное: *сначала* познается сама вещь, которая служит знаком, и лишь *затем* — то, знаком чего она служит. Так две семиотические линии — линия Августина и линия Боэция — столкнулись в противоречии в рамках оккамистской доктрины ментального языка.

XV век немало потрудился над тем, чтобы соединить учение Оккама, сосредоточенное почти исключительно на синтаксической стороне ментального языка, с традиционными представлениями о понятиях интеллекта как о естественных образах реальности². Сопряжение двух знаковых функций в понятиях интеллекта, лингвистической и иконической, было вполне осознано и эксплицировано во второй половине XVI в. в знаменитом логическом труде «португальского Аристотеля» Педро Фонсеки «Начала диалектики». А вместе с этим было осознано и эксплицировано общее разделение знаков на две большие группы, лишь одна из которых подпадала под определение, данное Августином: «Знаки разделяются двумя способами: одним — на знаки формальные и инструментальные (если позволи-

¹ *William of Ockham*, *Summa logicae*, I, 1, ed. Ph. Boehner et al., *Opera philosophica I*, St. Bonaventure, N.Y: The Franciscan Institute, 1974.

² *A. Broadie*, *The circle of John Mair. Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland*, London: Oxford University Press, 1985; *idem*, *Notion and Object. Aspects of Late Medieval Epistemology*, Oxford: Clarendon, 1989.

тельно так выразиться), другим — на естественные и по установлению»¹. Инструментальные знаки — те, о которых говорил Августин: чувственные вещи, которые, будучи *прежде познанными*, дают через себя познать нечто иное. Формальные знаки — не что иное, как ментальные образования, оформляющие познавательную способность, они же — единицы ментального языка, прозрачные для познания: обозначаемые ими реальности познаются непосредственно, тогда как сами ментальные образования доступны познанию только во вторичных актах рефлексии, направленных на них как на объекты, а не как на средства познания иного.

Таким образом, к началу XVII в. сложились условия для возникновения особой области исследования — универсальной дисциплины, позднее получившей название семиотики. Эта область должна была сформироваться на стыке науки о душе (тех ее разделов, которые соответствуют позднейшей когнитивной психологии), логического учения о ментальных терминах и пропозициях, метафизических концепций сущего и способов его истинной (или ложной) репрезентации в интеллекте. С другой стороны, эта область граничила с «практической лингвистикой», то есть опиралась на эмпирический опыт контактов с неевропейскими культурами, в том числе на опыт библейских переводов и христианской миссии. Очевидно, насколько эта обширная область семиотических исследований своим размахом и подчеркнутой междисциплинарностью превосходила позднеантичные и средневековые учения о знаках, с их разрозненностью и узко-лингвистической или сугубо-теологической направленностью. Далее, очевидно, что эта область изначально имела светский характер, и хотя семиотические исследования философов-схоластов, несомненно, могли быть использованы и в самом деле использовались в трудах теологов-схоластов (те и другие чаще всего сочетались в одном лице), не теология, а деятельная человеческая жизнь, человеческое познание, человеческое общение стояли в центре семиотических интересов XVII в. Наконец, очевидно и то, что в традиционной системе наук этой новой исследовательской области нелегко было найти надлежащее место. Отсюда, как уже было сказа-

¹ *Petrus Fonseca, Institutiones dialecticae, lib. I, c. VIII, Venetiis 1611, p. 17.*

но, — ее вынужденное существование в рамках логических разделов будущего философского курса.

Но в конце XVI в. эта универсальная семиотика существует еще не как реальность, а только как задача. Задача немалая. В самом деле, для ее решения философам, продолжавшим традиции схоластической мысли, предстояло: сформулировать новое определение знака, разработать строгую и подробную классификацию знаков, подвергнуть анализу формальную сущность и способы функционирования каждой категории знаков; проследить, каким образом знаки работают в разных сферах человеческой деятельности — от естественной речи и мышления до государственно-политической жизни и художественного творчества; соотнести эти исследования с другими, более традиционными частями философского знания, и т. д. К решению этих задач и приступает схоластическая философия XVII в., начиная с «Коимбурского курса логики», вышедшего в свет в 1604 г., и до середины XVII в., когда жанр *Cursus philosophicus* уже вполне сложился и устоялся, и семиотические разделы заняли в нем определенное место, приобрели определенный порядок изложения и определенный тематический репертуар, которому отныне будут следовать позднейшие авторы. Таким образом, рождение философского курса означало не только изменение жанровых форм существования философии, не только систематизацию традиционного знания, не только утверждение новой модели философского образования; оно означало также рождение новых дисциплин, новых содержательных областей философствования, пусть даже пока не закрепленных институционально. Так сформировался семиотический дискурс раннего Нового времени, который и составляет предмет этой книги.

Уже простое описание этого предмета представляет собой не легкую задачу. Во-первых, это объясняется трудностями его реконструкции как целого. Поясним этот момент. Ядро семиотических учений уже с самого начала XVII в. оформляется в курсах в виде отдельных трактатов, формально привязанных к аристотелевскому сочинению «Об истолковании», а то и вовсе самостоятельных. Это компактные, хорошо структурированные тексты, благодатный ма-

териал для описания и анализа. Но трудность в том, что этими трактатами отнюдь не ограничивается ни теоретическое рассмотрение семиотических проблем, ни, тем более, область реального применения знака и понятия знака в философии. В самом деле, междисциплинарный характер семиотики сполна проявляет себя уже в том, что для ее более или менее полного описания необходимо обращаться практически ко всем разделам философских курсов. Так, базовые понятия лингвистической семиотики содержатся в «Логике», точнее, в «Кратких введениях в логику» (*Summulae*); основные положения теории ментальных знаков и связанной с ними теории истины невозможно сформулировать без обращения к разделам «О душе»; в описании самой формальной сущности знака не обойтись без учения о типологии отношений (*relationes*), которая рассматривается в «Логике» и в «Метафизике», и т. д. Иначе говоря, семиотические учения приходится тщательно реконструировать из деталей, вычленяемых из самых разнообразных контекстов, опираясь при этом на базовые тексты «Трактатов о знаках».

Во-вторых, описание схоластической семиотики XVII в. предполагает, как минимум, определение ее предмета, основных понятий и ведущих проблем. Но и эта задача оказывается чрезвычайно трудной, потому что, как обнаруживается при первой же попытке всмотреться в тексты, единого взгляда на эти вещи не существовало. Вместо этого имелась некая совокупность проблемных полей, сосредоточенных вокруг дефиниции и сущностного понятия знака, его формальной структуры, минимальных требований к семиотической ситуации (то есть ситуации, в которой становится возможным установление и функционирование знака) и т. д. Поэтому для того, чтобы с относительной четкостью представить хотя бы основные позиции по этим вопросам и вывести на свет скрытые основания самой их проблематичности для семиотиков XVII в., оказывается необходимым не просто обрисовать, но тщательно проанализировать множество точек зрения. Более того, нередко приходится обращаться также к воззрениям средневековых схоластов, что еще более усложняет и утяжеляет описание. Но сам его предмет таков, что не позволяет избежать этих затруднений.

Задача усложняется еще более, когда от простого описания се-

миотики XVII в. мы переходим к анализу тех проблем, которые она сама ставила перед собой и которые стремилась решить. С одной стороны, у нас есть привычный и, если можно так выразиться, стандартный набор вопросов, с которыми имеет дело современная семиотика, и подходов к ним. Например, считается, что семиотика имеет дело только с внутренним пространством знаковой реальности, что ее мало заботит отношение между знаками и теми вещами (в самом широком смысле этого слова), которые знаками не являются. Или: принято считать, что лингвистическую семиотику заботит язык как формальная знаковая система, а отнюдь не вопросы, связанные с физиологическими и социальными условиями овладения индивидуальной речью, и т. д. Эти привычные представления мешают нам увидеть и принять собственную логику тех учений о знаках, которые разрабатывались в постсредневековой схоластике. С другой стороны, многие собственные проблемы схоластической семиотики уходят корнями в тысячелетнюю толщу античной и средневековой традиции и вне этой традиции, опоры на нее или полемики с нею, не могут быть поняты.

Наконец, существуют вопросы, связанные с самим семиотическим дискурсом XVII в. как целостным объектом исследования; именно они являются главными вопросами этой книги, а поиск ответов на них — ее главной задачей. Эти вопросы таковы: чем была схоластическая семиотика XVII в. — методом интерпретации, наукой или философией? И если она была философией, каковы ее место и роль в общем пространстве философской мысли? Каким образом артикулировалась в ней связь между практическим функционированием знаков как инструментов постижения и осмысления реальности и теоретическими размышлениями о природе знака и обозначения? В чем заключалось своеобразие или даже новаторство этой семиотики в сравнении с позднеантичными и средневековыми учениями о знаках? В чем ее близость делу и духу современной семиотики, а в чем — глубокое отличие? И, может быть, самый важный вопрос: что мы обретаем, когда обращаемся сегодня к забытому наследию схоластов века Декарта и Лейбница; чем драгоценен для нас предпринятый ими опыт построения универсального семиотического дискурса? Ответить на эти вопросы — наша главная задача.

Мы попытаемся это сделать в конце книги, пройдя очень долгий и нелегкий (и для автора, и для читателя) путь.

Несколько слов о текстах, послуживших материалом для этой книги. Речь пойдет о философских курсах, созданных в русле католической традиции. Мы ограничиваемся только ими, не затрагивая обширный мир протестантской схоластики. Но даже при таком ограничении философские курсы и *Disputationes* XVII в. — это огромное море текстов, лишь малая часть которых вообще когда-либо была издана. Понятно, что те полтора десятка томов, которые составляют предмет нашего непосредственного разбора — при всей значительности, влиятельности и авторитетности их авторов, — никоим образом не исчерпывают ни всего многообразия точек зрения, существовавших в семиотике XVII в, ни даже всего репертуара самих проблем. Поэтому нужно иметь в виду, что все обобщающие высказывания в этой книге (например, «семиотика XVII в. утверждает...», или: «в семиотике XVII в. принято...») следует понимать как относящиеся к совокупности тех конкретных трактатов, которые здесь разбираются. Прилагать их ко всем семиотическим учениям, существовавшим в католической схоластике XVII в., нет никакой возможности, пока этот огромный массив текстов не будет в своей значительной массе изучен — или хотя бы прочитан!

Если с этой точки зрения количество рассматриваемых здесь текстов крайне мало, то с другой точки зрения — как непосредственный предмет одного исследования — оно, наоборот, очень велико. В самом деле, нужно было найти такой способ организации материала, такой метод рассмотрения, при котором можно было бы достаточно подробно проанализировать более десятка трактатов разного объема и в то же удержать некое единство общей перспективы. В итоге было решено отказаться от «медальонного» принципа изложения, при котором каждому автору отводится отдельная глава, и выстроить книгу в виде каркаса теоретических проблем, внутренне взаимосвязанных и логически вытекающих друг из друга, а уже на этот каркас наращивать плоть конкретных текстов.

Философские курсы, на которых строится эта работа, в большинстве своем почти не попадали в поле зрения исследователей — во всяком случае, именно с семиотической точки зрения. Это нема-

ловажный момент. Например, здесь не рассматривается (за одним исключением) учение о знаках Иоанна св. Фомы — крупного и влиятельного философа-доминиканца, единственного схоласта XVII в., философский и богословский курсы которого, и особенно семиотические разделы «Логики», изучаются в последние десятилетия достаточно интенсивно и уже имеют на своем счету довольно обширную библиографию. Это отсутствие — сознательный выбор. Сейчас в научной литературе сложилась такая ситуация, при которой Иоанн св. Фомы фактически представляет в глазах исследователей семнадцатый век в целом. Философ традиционалистского плана, верный последователь Фомы Аквинского, воспринимается как собирательный образ постсредневекового схоласта. Этот образ невольно работает на безнадежно устаревшую доктрину неотомизма, согласно которой учение св. Фомы безоговорочно господствовало в философии Католической церкви как минимум с начала XVI в. Виной тому, конечно, не сам Иоанн св. Фомы, а вопиющая диспропорция в степени внимания и изученности, доставшихся на его долю и на долю его современников. Диспропорция состоит, разумеется, не в том, что об Иоанне св. Фомы пишут слишком много, а в том, что о других авторах пишут слишком мало. Поэтому мне хотелось представить как раз альтернативные учения, конкретно — мощные и влиятельные семиотические концепции иезуитов и скотистов, которые даже там, где они ссылаются на св. Фому (в первую очередь это касается, конечно, иезуитов), в действительности разрабатывают идеи, сплошь и рядом очень далекие от позиций самого Аквината.

Наконец, скажем о современном состоянии исследований семиотики XVII в. Вообще схоластическая философия этого времени изучена очень слабо, а семиотика — чуть ли не слабее всего. Если средневековые учения штудируются в последние десятилетия достаточно интенсивно, особенно после того, как в 1978 г. был опубликован трактат Роджера Бэкона «О знаках», то семиотика XVII в. до сих пор не удостоилась ни одного монографического исследования. Единственная на сегодняшний день фундаментальная работа самого высокого уровня, предлагающая целостный обзор истории семиотических учений, начиная с античности и заканчивая концепциями Локка и Лейбница, — книга немецкого исследователя Стефана

Мейер-Озера «След знака», вышедшая в свет в 1997 г¹. В ней XVII веку посвящена одна глава² — обстоятельная и довольно объемная, но все-таки явно недостаточная для того, чтобы хотя бы мимоходом затронуть все важные аспекты семиотического дискурса той эпохи. Другая обширная монография, изданная несколькими годами позже, — «Четыре века понимания» американского семиотика Джона Дили³. В ней тоже затрагиваются учения XVII в. Несмотря на то, что эта книга пользуется широким признанием на родине автора, она относится скорее к жанру научно-популярной, чем собственно научной литературы. Чрезвычайно важна другая работа Дили — публикация латинского текста и комментированный перевод на английский язык трактата «О знаках», автором которого был Иоанн св. Фомы⁴. Не будет преувеличением сказать, что это издание впервые по-настоящему привлекло внимание историко-философского сообщества к самому феномену семиотики XVII в. Другим стимулом к изучению этого явления стала публикация и перевод части трактата «О знаках» из «Коимбрского курса логики»⁵; автор публикации — американский исследователь Джон Дойл, первопроходец в исследовании многих тем постсредневековой схоластической философии. Эти два трактата о знаках⁶ остаются на сегодняшний

¹ S. Meier-Oeser, Die Spur des Zeichen. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin, New York: W. de Gruyter, 1997.

² *Ibid.*, Kap. IV: Die Zeichentheorie der Frühen Neuzeit I: Das Zeichen in der Logik der posttridentinischer Scholastik, S. 171–307.

³ J. Deely, Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century. Toronto Studies in Semiotics, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press, 2001.

⁴ John Poinsoot [John of St. Thomas], Tractatus de signis: The Semiotic of John Poinsoot. Interpretive Arrangement by John N. Deely in consultation with Ralph Austin Powell, Berkeley: University of California Press, 1985. Дж. Дили также автор нескольких других книг, в тех или иных ракурсах исследующих семиотику Иоанна св. Фомы. Последняя из них вышла в свет в декабре 2008 г.: Descartes and Poinsoot: the crossroad of Signs and Ideas. Scranton: University of Scranton Press, 2008.

⁵ *The Conimbricenses: Some Questions on Signs*. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, 2001.

⁶ Текст Иоанна св. Фомы опубликован также на испанском языке: *Juan de Santo Thomás, El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Navarra, EUNSA, 2000.

день единственными семиотическими текстами XVII в., существующими в новых изданиях и в переводе на современные языки. Дж. Дойл также — автор отдельной статьи о семиотических концепциях коимбрцев, переведенной — редкая удача! — на русский язык¹. Учениям XVII в., в частности, текстам крупного доминиканского автора Франсиско де Араухо и того же Иоанна св. Фомы, посвятил свою работу мексиканский исследователь Маурисио Бечот². Этим кратким перечнем исчерпываются значимые работы по схоластической семиотике XVII в., существующие в мировой науке. Поэтому, приступая к этой теме, не приходится рассчитывать на большой массив систематической работы, выполненной предшественниками.

Главное назначение знаков, считали схоласты XVII в., — служить тем языком, посредством которого может явить себя и выговориться неочевидное. За следствиями стоят незримые причины, за звучаниями человеческой речи — скрытые смыслы, за образами — прообразы, и т. д. Нет ни одной сферы человеческой жизни, в которой знаки не выступали бы посредниками между людьми, между человеком и природой, человеком и культурой. Думается, Ж. Маритен был прав, когда заметил, что «нет проблем более сложных, но и более важных для психологии и культуры, чем проблемы, связанные со знаком. Знак затрагивает познание и жизнь человека во всем их объеме; в человеческой жизни он служит универсальным инструментом, наподобие движения в физическом мире»³. Но семиотика XVII в. называется также языком другой неочевидности, или неочевидности

¹ *J.P. Doyle*, The ‘Conimbricenses’ on the Semiotic Character of Mirror Images, *The Modern Schoolman* 76, November 1998, p. 17 — 31. Русский перевод: Дж. П. Дойл, Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений, *VERBUM*, вып. 5, Образы культуры и стили иберийского мышления: иберийский опыт, СПб 2001, с. 93 — 109, пер. Л.В. Цыпиной, с послесловием Л.В. Цыпиной и Д.В. Шмонина.

² *M. Beuchot*, La doctrina tomnstica clásica sobre el signo. Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás, *Crítica* 12, 1980, p. 39—60. Существует также некоторое количество других статей на европейских языках, посвященных почти исключительно семиотике все того же Иоанна св. Фомы.

³ *J. Maritain*, *Quatre essais sur l’esprit dans sa condition charnelle*, с. II, Paris, Desclée, 1939, p. 64.

в другом смысле. В самом деле, она открывает перед нами другое начало новоевропейского мышления, скрытое за теми его явными предпосылками, которые связаны с экспериментально-математическим естествознанием. Это другое начало присутствует в текстах XVII в. как совершенно реальная возможность, которой пришлось долго дожидаться осуществления. Философские курсы эпохи Декарта, с неброским новаторством намечавшие новые области и методы философствования и гуманитарных исследований, разминувшись с собственным временем, но как бы напрямую обращены к нам, к нашим сегодняшним интересам и заботам. И здесь учения о знаках могут послужить нам кратчайшим путем к точке встречи.

* * *

Приятная обязанность автора — выразить благодарность моим коллегам по сектору философских проблем истории науки Института философии РАН: их замечания и советы, высказанные при обсуждении различных частей книги в рамках семинара по античной и средневековой философии, были для меня очень ценны и важны. За финансовую поддержку работы благодарю Российский гуманитарный научный фонд (проект № 08-03-00636а). Наконец, моя особая благодарность — Центру средневековых и ренессансных исследований университета Сент-Луиса, США, дважды (в 2005 и 2007 гг.) предоставившему мне возможность работать в библиотеке университета.

Часть I
ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О ЗНАКАХ

Глава первая
СУЩНОСТЬ ЗНАКА И ПРИРОДА ОЗНАЧИВАНИЯ

§ 1. Св. Августин о знаках: основания общей семиотики

Семиотические тексты XVII в. начинаются, как правило, с того, что приводят определение знака, данное св. Августином в трактате «О христианском учении» (397–426 гг.)¹. И это вполне закономерно. Именно св. Августин был автором первого в истории западной мысли и весьма влиятельного на протяжении всего Средневековья общесемиотического учения, которое включало в себя дефиницию знака, базовую классификацию знаков и начатки теории лингвистических знаков — как устных, так и письменных. До XIII в. оно оставалось практически единственной общей семиотической теорией европейского Средневековья. Затем последовала эпоха нововведений и преобразований, связанных, в частности, с именами Роджера Бэкона, Дунса Скота и Уильяма Оккама. Но эти преобразования либо касались отдельных видов знаков, либо не получили столь

¹ *Augustinus*, De doctrina Christiana, ed. Fr. Balbino Martín O.S.A., Madrid 1957, t. XV.

широкой известности и влияния. Поэтому общесемиотическая доктрина св. Августина в полной мере сохранила за собой роль базовой теории вплоть до занимающей нас эпохи. Для авторов XVII в. она служила тем исходным началом, в котором они искали основание своих концепций; в то же время они считали необходимым преодолеть ее ограниченность и недостаточность и тем самым открыть себе путь к разработке новой семиотики.

Учение св. Августина о знаках складывалось постепенно, начиная с ранних работ: «Против академиков», «О диалектике», «О порядке», «Об учителе» и др., и прошло в своем становлении несколько стадий. Но нас здесь интересует не история его формирования, а та его зрелая и окончательная форма, с которой непосредственно имели дело последующие схоласты, в том числе авторы XVII в. Основополагающими для них были два трактата св. Августина: «О христианском учении» и «О Троице».

Создавая свои тексты, св. Августин, безусловно, вовсе не ставил перед собой задачи разработать теоретическую доктрину о знаках в том смысле, в каком понимали ее схоласты XVII в.: как светское рациональное учение о формальной сущности знаков, их типологии и функционировании в самых разных областях жизни и деятельности людей. Собственные задачи св. Августина были совсем иного рода: продумать тот язык, на котором Бог в Священном Писании говорит с людьми и дает узнать Себя. Но это кардинальное различие в задачах и целях не помешало авторам философских курсов прочитать тексты св. Августина как трактаты по общей семиотике, вычленив из них те базовые термины, дефиниции и классификации, на которые они опирались или от которых отталкивались в собственном теоретическом дискурсе о знаках. Поэтому приведенное ниже краткое изложение двух названных творений св. Августина — это изложение именно с точки зрения семиотики XVII в., и только в таком качестве оно и должно восприниматься.

Трактат «О христианском учении» в целом посвящен разбору специфических трудностей в понимании и толковании Священного Писания и анализу путей их преодоления. Отсюда понятно, что основное внимание св. Августин уделяет словесным знакам, в которых зафиксирован священный текст. Тем не менее, он посчитал необхо-

димым встроить свое учение о лингвистических знаках в более широкий контекст: ведь адекватное понимание Писания требовало не только понимания текста на чисто языковом уровне, но также герменевтического исследования тех реалий — вещей и событий, — которые, в свою очередь, часто выполняют в библейском повествовании знаковые функции¹.

Общее определение знака, сформулированное св. Августином, гласит: «Знак есть вещь, которая помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает из себя узнать нечто другое»². Это краткое определение заключает в себе в свернутом виде базовые положения общесемиотической теории св. Августина³.

Прежде всего, мы узнаем отсюда, что знак есть вещь: не то, что обладает чисто мысленным бытием, не понятийное содержание или логический вывод, а именно вещь. Термин «вещь» понимается здесь св. Августином в широком смысле: как вообще любое сущее, которое внеположно познающему интеллекту и существует независимо от него: «Всякий знак есть... некоторая вещь; а то, что не является никакой вещью, — вообще ничто»⁴. Но этот же термин может быть взят и в более узком смысле: как то, что не используется для обозначения чего-то другого, а берется прямо и непосредственно в качест-

¹ Описание источников семиотической доктрины св. Августина, выраженной в этом трактате, и ее подробный анализ см. в статье: *J. B. Darell, The Theory of Signs in St. Augustin's De doctrina christiana. Revue des études augustinienes, XV 1–2, 1969, p. 9–49.*

² *De doctrina christiana, II, 1, 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».*

³ Первичная формулировка этого определения была дана еще в ранней работе «О диалектике» (*De dialectica, 5*), если считать ее подлинным текстом Августина: «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit» [«Знак есть то, что себя являет чувству, а нечто помимо себя — уму»]. Но в том случае речь шла исключительно о словесных знаках, тогда как в «Христианском учении» св. Августин уже прямо говорит о знаке в самом широком смысле, в том числе о всевозможных нелингвистических знаках. С. Мейер-Озер обращает внимание на то, что глагол *ostendere* («показывать», «являть») используемый в более ранней дефиниции, наводит на мысль о внешнем характере означивания, тогда как *faciens in cogitationem venire* акцентирует его внутренний характер.

⁴ *De doctr. christ., I, 2, 2: «Omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est».*

ве конкретного сущего «нечто»: таковы дерево, камень, овца и тому подобное¹. В таком узком («собственном») смысле «вещь» противопоставляется знаку²: знак именно тем и отличается от «вещи», что используется для обозначения чего-то отличного от самого себя³. При этом «вещь» и знак не обязательно должны быть физически разными сущими: одно и то же сущее может быть то «вещью», то знаком, в зависимости от того, как оно употребляется. Например, то же самое дерево, но только брошенное Моисеем в горькую воду Мерры и сделавшее ее сладкой (Исх 15, 23–25), или камень, который Иаков поставил памятником (Быт 31, 45), или овца, принесенная Авраамом в жертву вместо сына (Быт 22, 13), служат в этих случаях для того, чтобы обозначить нечто иное, и, следовательно, используются уже не как «вещи», а как знаки. Стало быть, различие между «вещью» и знаком — не физическое (не различие между разными группами вещей в широком смысле), а чисто функциональное, определяемое способом употребления вещи. Соответственно, и различие в познании «вещей» и знаков, как таковых, определяется не физической природой познаваемого, а углом зрения познающего, то есть тем, что именно в физических вещах принимается во внимание: природа этих вещей сама по себе, взятая абсолютно, или их способность служить для обозначения чего-то отличного от них самих. Есть, правда, и такие вещи, которые употребляются только в качестве знаков, скажем, — образцовый пример! — слова устной речи: ведь их единственное употребление в том и состоит, чтобы нечто обозначать. Но эти знаки «по преимуществу» представляют собой лишь частный случай знаков вообще, суть коих заключается в том, чтобы давать узнать через себя нечто другое, независимо от того, могут или нет вещи, функционирующие как знаки, рассматриваться и употребляться иным способом.

¹ *Ibid.*: «Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera».

² *Ibid.*: «Non autem omnis res etiam signum est» [«Но не всякая вещь является также знаком»].

³ Это учение св. Августина о вещи иначе излагается в работе: С.С. Неретина, Значение и понимание, в: Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.

Далее, знак есть именно такая вещь, которая имеет материальную, чувственную природу и поэтому напечатлевает себя в чувствах. В каких именно? Вообще говоря, знак может восприниматься любым чувством, но в своем подавляющем большинстве знаки являются либо зрительными, либо слуховыми¹; прочие разновидности чрезвычайно редки. Дым, свидетельствующий о наличии огня, след пробежавшего зверя, звук военной трубы — примеры зрительных и слуховых знаков. В качестве редкого примера обонятельного знака св. Августин упоминает благовоние, которым Мария омыла ноги Христа (Мф 12, 3), вкусового знака — вкус хлеба и вина как тела и крови Христовых (Лк 22, 19–20), тактильного знака — прикосновение женщины, страдавшей кровотечением, к краю одежды Господа и тем исцелившейся (Мф 9, 19–22)². Напротив, то, что знак дает из себя узнать, открывается не чувству, а только интеллекту и, как таковое, имеет — именно в качестве означаемого — нечувственный, чисто смысловой характер. Таким образом, означивание понимается у св. Августина как двухфазовый акт: сначала при помощи органов чувств познается физическая чувственная природа знака; затем, через нее, интеллект схватывает нечто нечувственно стоящее за этой физической природой, ее смысловое наполнение: событие, явление, вещь, к которым отсылает чувственный знак. Но св. Августин ничего не говорит о том способе, каким одна вещь познается через другую. Совершается ли такое приведение к познанию путем логического вывода со стороны познающего интеллекта, или путем непосредственного замещения означаемого знаком, или путем опосредованного выявления той или иной связи между знаком и означаемым? На этот вопрос, оставленный Августином без ответа, авторы XVII в., как мы увидим, ответят совершенно определенным образом; это будет ответственным решением, имевшим кардинальное значение не только для внутрисемиотической проблематики, но и для отношений семиотики со смежными областями философского знания.

¹ В полном соответствии с убежденностью античности и Средневековья в том, что зрение и — на втором месте — слух представляют собой наиболее информативные и потому наиболее значимые чувства.

² De doctr. christ., II, 3, 4.

Все знаки у св. Августина подразделяются на два разряда: «Из знаков одни — естественные, другие — данные»¹. «Естественные — те, которые помимо воли и помимо всякого стремления к обозначению позволяют, кроме себя, узнать из себя также нечто другое»². Таков дым, который через его простое наблюдение позволяет узнать о наличии огня; таков оставленный на земле след пробежавшего зверя; таково гневное или грустное выражение лица, выдающее внутренние эмоции человека. Однако св. Августин ничего не говорит о позитивной причине, в силу которой подобные знаки имеют природный характер: стоит ли за ним некое причинно-следственное отношение знака к означаемому, или отношение формального сходства, или иной вид естественной связи? Данное св. Августином определение естественных знаков чисто негативно, хотя ясно, что простого отсутствия воли к обозначению вовсе не достаточно для позитивного конституирования какой бы то ни было вещи в качестве знака. Мы опять-таки увидим, что авторы XVII в. будут, напротив, упорно доискиваться причин, которыми обуславливается сама возможность наличия естественных знаков, и в этих поисках им

¹ De doctr. christ., II, 1, 2: «Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data». Разряд «данных» знаков традиционно обозначается также терминами *signa ad placitum* («произвольные знаки»), *signa per conventionem, per consensionem* («конвенциональные знаки»). По замечанию С. Мейер-Озера (*op. cit.*, S. 25), «данные» знаки и знаки конвенциональные — не совсем одно и то же, хотя обычно этот термин Августина переводят как «конвенциональный». Сам Мейер-Озер так разъясняет отношения между этими тремя терминами: «данным» такой знак называется от обозначающей интенции того, кто производит обозначение; «произвольным» он называется как не обусловленный никакой естественной связью с означаемым; конвенциональным — как общепринятый в употреблении. Это совершенно справедливое замечание на уровне рефлексии о латинских семиотических текстах. Но в них самих такое четкое разграничение не проводится. Термин Августина — *signum datum* — в эпоху схоластики повсеместно был вытеснен наиболее употребительным *signum ad placitum*, наряду с которым, хотя и несравненно реже, употреблялся термин *signum per conventionem*, а также *signum per institutionem* или *per impositionem*. Поэтому мы будем в дальнейшем называть этот род знаков конвенциональными или произвольными знаками, а также знаками по установлению, пользуясь этими обозначениями как синонимичными.

² *Ibid.*: «Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt».

предстоит столкнуться с трудностями там, где их, казалось бы, менее всего следовало ожидать.

Другой разряд знаков составляют те знаки, которые св. Августин называет «данными»: «Данные же знаки суть те, которые подают друг другу живые существа для изъявления, по мере возможности, движений своей души, то есть чего-либо почувствованного или помысленного»¹. Таким образом, в отличие от естественных знаков, которые нечто обозначают, так сказать, сами собой, условные знаки изначально имеют коммуникативный характер. Поэтому они в норме могут функционировать только при наличии трех обязательных моментов коммуникативного процесса: источника сообщения, то есть живого существа, посылающего некий знак; получателя сообщения, то есть того, кто этот знак воспринимает, и, наконец, самого сообщения: того, что *преднамеренно* этим знаком высказывается. Очевидно, что прежде всего и главным образом сказанное относится к человеческой коммуникации. Что же касается знаков, которыми обмениваются животные (св. Августин приводит некоторые примеры: петух, найдя пищу, созывает кур; голубь призывает голубку), то их природа неясна: то ли это в самом деле условные знаки, то ли естественные действия, произвольно следующие за движениями души. Те же сомнения возникают в отношении стонов, издаваемых больным или раненым. Отмечая проблематичность этих разновидностей знаков, св. Августин воздерживается от точного определения их природы². Семиотика XVII в. не пройдет мимо этого вопроса.

«Данные» знаки тоже могут быть обращены к разным чувствам. Жесты, телодвижения актеров, сигналы, подаваемые флажками, суть зрительные «данные» знаки; сигналы, подаваемые при помощи трубы или кифары, — знаки слуховые. Уже упоминавшиеся примеры обонятельных, вкусовых и тактильных знаков, заимствованные из новозаветного текста, тоже относятся к разряду «данных» знаков, как и Священное Писание в целом.

Главную категорию этих условных знаков образуют слова устной

¹ De doctr. christ., II, 2, 3: «Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet».

² De doctr. christ., II, 2, 3.

речи. Как уже было сказано, словесные знаки представляют собой вещи такого рода, чье единственно возможное употребление состоит в обозначении других вещей. Более того, все прочие виды знаков могут быть выражены словами, тогда как словесные знаки обратному переводу в другие виды знаков не подлежат. Слова «суть знаки либо собственные, либо переносные»¹. Собственные словесные знаки — это слова, употребляемые для обозначения тех самых вещей, для которых они и были установлены. О переносных знаках речь идет тогда, когда и сами обозначаемые словами вещи употребляются для обозначения иного, и обозначающее слово, в своем прямом значении указывающее на нечто одно, по смыслу соотносится с другим. Вот пример св. Августина: когда мы говорим «вол», то подразумеваем копытное животное, обыкновенно обозначаемое этим словом; но в переносном употреблении под «волоом» мы понимаем не животное, а евангелиста, о коем, в толковании апостола Павла, говорится в Писании: «Не заграждай рта у вола молотящего» (1 Кор 9, 9)². Мы увидим, что в XVII в. предложенная св. Августином классификация знаков собственных и несобственных (переносных) будет употребляться совершенно в другом смысле.

Словесные знаки имеют слуховую природу, но звуки, создаваемые колебаниями воздуха, — недолговечный материал. Чтобы сохранить слова, «были установлены, в виде письменности, знаки слов. Таким образом, слова предъясняются очам не сами по себе, а через некоторые знаки самих себя»³. Стало быть, письменная речь имеет вторичный и производный характер, ибо записанные слова означают вещи не непосредственно, а только через посредство устных слов, то есть служат знаками знаков.

В свою очередь, устное слово, будучи по своему статусу выше письменного знака, само является словом в не вполне собственном и подлинном смысле. Оно — лишь знак единственного настоящего слова: «слова ума» (*verbum mentis*), то есть умного постижения, или

¹ De doctr. christ., II, 10, 15: «Sunt autem signa vel propria vel translata».

² *Ibid.*

³ De doctr. christ., II, 4, 5: «Instituta sunt per litteras signa verborum. Ita voces oculis ostenduntur, non per seipsas, sed per signa quaedam sua».

понятия, рождаемого умной душой. Здесь мы оставляем трактат «О христианском учении» и обращаемся к более позднему творению св. Августина — «О Троице» (400–416 гг.).

В этом трактате для нас сейчас важен следующий семиотически значимый вопрос: как именно св. Августин мыслит соответствующие роли и саму природу внутреннего слова и слова внешнего, звучащего? Внутреннее слово он последовательно называет подобием, а слово внешнее, звучащее, — знаком, тем самым четко различая *similitudo*, подобие, и *signum*, знак. *Similitudo* выступает у него синонимом образа (*imago*) и означает формальное уподобление. Познание вещи и формирование внутреннего слова совершается *per speciem* — через принятие формы: «Всякое знание (*notitia*) по форме подобно той вещи, которую узнает»¹. При этом то, что воспринимает форму в акте познания — а именно, сама умная душа, — претерпевает некое реальное изменение, действительное оформление. Это подтверждается тем, что, постигая предметы лучшие или худшие, нежели мы сами, мы становимся лучше или хуже. Форма в душе, подобная форме познаваемой вещи, может быть по своему достоинству как равной, так и неравной самой вещи. Это зависит от того, как соотносятся между собой бытийное достоинство умной души и познаваемой вещи². Так, постигая Бога или бестелесные субстанции, мы становимся лучше, чем были до этого постижения, хотя рождаемое при этом внутреннее слово оказывается низшим, нежели сам предмет познания³. Когда же мы постигаем вещи телесные,

¹ De Trinitate (Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV. Corpus christianorum series latina tom.L and tom.L-A. Aurelii Augustini opera pars xvii. Cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Turnholt, Brepols 1968), IX, X, 16: «Sed omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam nouit».

² De Trinitate, IX, X, 16: «Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem... Quocirca in quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse est» [«Ум имеет в себе некоторые подобия познанных форм... Поэтому, познавая Бога, мы подобны Ему, но не подобием равенства, ибо не таковым познаем Его, каков Он есть»].

³ De Trinitate, IX, XI, 16: «ita cum deum nouimus, quamuis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus... fitque aliqua dei similitudo illa notitia, tamen inferior est quia in inferiore natura est; creatura quippe animus, creator autem deus» [«Так, когда мы познаем Бога, хотя и становимся лучше, чем были, пока не познава-

то их формальное умное подобие обладает более высокой степенью онтологического достоинства, нежели естественная форма телесной вещи как таковой, ибо пребывает в лучшей — бестелесной — природе души¹. Но в любом случае подобие, или образ, предполагает формальное уподобление познающего познанному. Знак же имеет совершенно другую природу. Поскольку «знак есть вещь, которая помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает из себя узнать нечто другое», знак не только допускает, но и предполагает формальное неподобие между собой и тем, что познается через него. Поэтому в едином акте умного постижения, как и в любом акте означивания, знак фигурирует в двух ролях: как физическое познаваемое (звучащее слово, воспринимаемое телесным слухом) и как проводник к познанию другого, означаемого, — в данном случае, внутреннего слова. И поэтому же то, что познается через знак, познается с неизбежной неадекватностью, в искаженном виде, ибо деформируется сообразно условиям физического восприятия знака. В концепции св. Августина внешние словесные знаки обозначают и дают познать в ходе человеческой коммуникации слово внутреннее, то есть образ вещи, но не вещь как таковую (другими словами, «вещи», обозначаемые устными словами, — это понятия ума, а не внешние вещи), тогда как умные постижения выражают (как подобия, или образы) сами внешние вещи, но не обозначают их. Иначе говоря, внешние вещи познаются через знаки не напрямую, но через подобия, а уже подобия познаются непосредственно через знаки. Когда через несколько столетий эти положения теории св. Августина будут оспорены, когда словесным знакам позволено будет обозначать не только умные постижения, но и вещи, а постижениям стать знаками, этим будет ознаменовано глубокое преобразование не только августиновской семиотики и теории познания, но и традиционной ноэтики, непосредственно выводящей на метафизику.

То, что теория знаков св. Августина впервые предложила единую дефиницию, объединившую в себе разные типы знаков по их обще-

ли... и это знание (слово) делается неким подобием Бога, однако оно ниже Его, ибо пребывает в низшей природе: ведь ум — тварь, а Бог — Творец»].

¹ *Ibid.*

му функциональному признаку, явилось ее несомненным и выдающимся достоинством¹, равно как и произведенное Августином первичное разделение всех подпадающих под эту дефиницию вещей на два больших класса знаков естественных и «данных»². Очевидно, однако, что св. Августин в своем учении ограничился, по существу, статичным описанием чувственных знаков, оставив без ответа ряд существенно важных для будущей семиотики вопросов. Во-первых, он никак не мотивировал то сформулированное им ограничение, что знаком может быть только чувственно воспринимаемая вещь. Во-вторых, он оставил без ответа два самых главных вопроса: о природе означивания и о причинах, в силу которых определенные «вещи» переходят в разряд знаков. Под природой означивания здесь понимается способ, каким знак позволяет через себя познать означаемое, под причиной конституирования знаков — причина, по которой между означающей вещью и означаемой другой вещью, событием, положением дел устанавливается позитивная знаковая связь. Мы уже говорили об этой недостаточности учения св. Августина в отношении естественных знаков. Но и с условными знаками ситуация не так проста. В самом деле, достаточно ли одного моего личного волеизъявления для того, чтобы некоторый мой жест, телодвижение, выражение лица, слово начали работать как полноценные знаки в общении с другими людьми, особенно если учесть, что коммуникативный процесс, в котором функционируют условные знаки, имеет довольно сложную структуру и подразумевает как минимум двух участников? Эти два главных и общих вопроса разветв-

¹ С. Мейер-Озер (*op. cit.*, S. 22), отмечает, однако, что у Августина «были сведены в одной дефиниции естественные индексы и произвольно установленные языковые знаки. Очевидно, что такое соединение разнородного неосуществимо без внутреннего напряжения и что оно способно не только выявить общность, но и скрыть различия». И далее: «Особенный характер языкового выражения, отличный как от естественных знаков, так и от сигналов, утрачивается в общей дефиниции».

² По замечанию американского исследователя Джона Дили, Августин вводит здесь понятие знака, стоящее над разделением природного и культурного бытия: «Любая материальная структура, созданная природой или искусством, которая, будучи воспринятой, приводит мысль к чему-то помимо себя, функционирует как знак» (*J. Deely, Four Ages of Understanding*, p. 221).

ляются, в свою очередь, на множество вопросов более частных, но тоже весьма важных, касающихся разных сторон учреждения и функционирования разных типов знаков. Общая семиотика XVII в. как раз и сосредоточила свое внимание на этих динамичных моментах, при этом расширив и существенно углубив также статичное описание типологии знаков и условий означивания.

§ 2. Определение знака

Авторы XVII в. приводят классическое определение знака, данное св. Августином, для того, чтобы тотчас почтительно, но твердо заявить: хотя оно и правильно, однако не в отношении знака вообще, а лишь в отношении частной разновидности знаков. Во-первых, дефиниция св. Августина чрезмерно сужает возможный репертуар знаков, ограничивая его знаками чувственными. Пытаясь как можно осторожнее возразить св. Августину и в то же время отстоять собственную позицию, автор «Коимбрского курса логики» (1604) замечает, что знак может пониматься двояко: «Либо в узком смысле и сообразно его первичному учреждению (*institutio*), либо в широком смысле слова и сообразно обычаю философов. В первом смысле знак подразумевает только то, что воспринимается чувствами... Во втором смысле понятие знака включает в себя вещи как чувственные, так и духовные»¹. Определение св. Августина относится к знаку в первом смысле. Во втором, широком и собственно философском, смысле «знак есть то, что репрезентирует нечто познавательной способностью»². Поясняя, что имеется в виду под репрезентацией, коимбры

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «...bifariam signum accipi: videlicet aut presse, et secundum primaevam institutionem, aut fuso vocabuli significatu, et secundum Philosophorum consuetudinem. Priori modo signum ea tantum comprehendit, quae sub sensus cadunt... Posteriori modo, complectitur notio signi tam sensibilia, quam spiritualia».

² *Ibid.*: «Signum est quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat». С. Мейер-Озер отмечает, что в иберийскую постсредневековую схоластику это определение ввел Доминго де Сото: *D. Soto*, *Summulae* 1554, fol. 2r: «Significare nihil aliud est, quam potentiae cognoscenti aliquid repraesentare. Cum autem omne, quod aliquid repraesentat, sit signum rei quae repraesentat, efficitur ut quicquid rem aliquam significat, sit signum eius» [«Означивать есть не что иное, как нечто репрезентировать познавательной способности. А поскольку все, что нечто репрезентует, есть

добавляют: «Ведь знак есть то, что замещает собою вещь и сообщает знание о ней»¹. Но таковы многие духовные вещи: например, сущность ангела, будучи познанной, становится средством постижения Бога. Самое главное, однако, заключается в том, что такое определение знака в принципе позволяет включить в него разного рода духовные образования в познающей душе, и прежде всего понятия интеллекта, открывая, таким образом, путь к тому, чтобы описать весь когнитивный процесс как многофазовый процесс означивания.

Во-вторых, дефиниция св. Августина ограничена в том смысле, что приложима только к знакам, которые должны быть сами прежде познаны (*prius cognita*) в своей физической природе, чтобы уже на втором шаге через них могло быть познано нечто другое, ими означаемое. Такие знаки «Коимбрский курс» именуется знаками *инструментальными*. Дым как знак огня, след как знак зверя — классические примеры инструментальных знаков. Но возможны знаки и другого рода: те, которые сами не познаются, а служат как бы прозрачными проводниками значения, позволяя узнать через себя нечто другое сразу и непосредственно. Такие знаки именуется *формальными*. «Формальный и инструментальный знаки суть два вида знаков, различные тем, что один [инструментальный] воспринимается [познавательной] способностью, а другой не воспринимается»². Образцовым примером формальных знаков служат опять-таки понятия в нашем интеллекте: они приводят интеллект к познанию тех вещей, которые составляют их содержание, но при этом сами, как психические образования (как физические акциденции в умной субстанции), остаются непознанными. Таким образом, «Коимбрский курс» расширяет августиновскую дефиницию знака в двух отношениях: включает в число возможных знаков духовные сущие (расширение репертуара знаков) и присоединяет к старому членению знаков на естественные и условные дополнительное членение на инструментальные и формальные (расширение классификации знаков).

знак репрезентируемой вещи, отсюда следует, что все обозначающее какую-нибудь вещь есть ее знак»] (S. Meier-Oeser, *op. cit.*, S. 176, Anm. 15).

¹ *Ibid.*: «Signum est, quod loco rei substituitur, et eius notitiam affert».

² *Ibid.*: «Quoniam signum formale et instrumentale sunt duae signorum species in hoc dissidentes, quod unum percipitur a potentia, aliud non percipitur».

В-третьих, новая дефиниция дополнила определение знака, данное св. Августином, прямо указав на способ приведения познавательной способности к познанию означаемого. Этот способ — репрезентация: перед лицом познавательной способности одна вещь замещает другую (*loco rei substituitur*) и служит посредницей в познании замещенной вещи.

Предложенное «Коимбрским курсом» определение сразу же вызывает два вопроса. Вопрос первый: означает ли такая расширенная дефиниция, что знак (в отличие от того, что утверждал св. Августин) не обязательно должен быть вещью, отличной от той вещи, которую он обозначает? Другими словами, возможен ли знак самого себя? Вопрос второй: подразумевает ли новая дефиниция, что абсолютно все, что посредничает в познании чего-либо, может быть названо знаком?

На первый вопрос коимбрцы в дополнительном разъяснении отвечают отрицательно: «Знак... есть все то, что репрезентирует познавательной способности нечто отличное от себя»¹. Стало быть, ничто не может быть знаком самого себя. Почему? Потому что формальная природа знака подразумевает, что между знаком и означаемым наличествует некоторое отношение — отношение означивания. Но всякое отношение требует различия своих терминов, иначе пришлось бы говорить уже не об отношении, а о тождестве. В данном случае познаваемая таким образом вещь оказалась бы уже не означаемым, а просто непосредственным объектом познания. На второй вопрос, следующий за первым, ответ положителен: «Мы утверждаем, что все, что приводит [способность] к познанию другого, сводится к некоторой разновидности знака»². Коимбрцы практически отождествили знак и средство познания; поэтому они в принципе допускают, что

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: «Est... signum omne id, quod potentiae cognoscenti aliquid aliud a se distinctum repraesentat».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «Statuimus nihil ducere in cognitionem alterius, quod in aliquam speciem signi non reducatur». И еще раз подчеркивается: «Dixi alterius, quia idem cum parit notitiam sui, ut essentia Angeli et animae separatae, non est signum, sed obiectum» [«Я сказал: другого, потому что когда нечто рождает знание о себе самом, каковы сущность Ангела и отделенные души, то это не знак, а объект»].

и причина может быть названа знаком своего следствия, и познание — знаком познаваемого: «Ведь то, посредством чего, как такового, мы приводимся к познанию вещи, есть ее знак»¹. Но, судя по всему, это *как такового* исподволь тревожило автора «Коимбрского курса», потому что, как мы увидим, он ввел некоторые весьма важные ограничения на то, чтобы называть причину знаком следствия.

Обращаясь к вопросу о формальной природе знака, коимбрыцы пишут: «Следует заметить... что во всяком знаке имеются два отношения, или сопряжения: одно — с означенной вещью, второе — со способностью, для которой [знак ее] означает. В самом деле, дым, например, лишь при том условии сообщает знание о вещи, если соотносится со скрытым огнем, присутствие которого выдает, и тем самым способен предъявить его некоторой [познавательной] способности. В этом мы и полагаем формальную сущность знака»². Оба конститутивных отношения равно необходимы для того, чтобы можно было говорить о знаке³. Какова конкретная природа этих отношений, конституирующих знак, — вопрос, к которому мы вернемся чуть позже.

Итак, согласно «Коимбрскому курсу», знак есть некоторая вещь, чувственная или духовная, которая тем или иным способом, инструментально или формально, приводит нас к познанию другой вещи. Тем не менее, это, казалось бы, такое простое и ясное определение вызвало бурное обсуждение среди последующих авторов философских курсов. На поверхностном уровне дискуссия велась вокруг смысловых границ дефиниции знака, которые странным образом расплываются при попытке отчетливо ее помыслить в каждом из составляющих ее членов. Прислушаемся к этому спору.

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 3, a. 2: «Id enim, quo mediante per se ducimur in cognitionem rei, signum illius est».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Notandum est... in quovis signo duas esse comparationes, habitudinesve: unam ad rem significatam, alteram ad potentiam, cui significat: nam fumus v.g. nisi respiciat latentem ignem, quem prodat, et aptus sit alicui potentiae illum proponere, nequaquam afferet rei cognitionem; in quo posuimus signi rationem».

³ *Ibid.*: «In utraque... constituatur perfecta ratio signi» [«Совершенная формальная сущность знака конституируется в обоих (отношениях)].

Выслушаем сначала мнения некоторых иезуитов — ведущей интеллектуальной силы в схоластической философии XVII в. Педро Уртадо де Мендоса в «Курсе всеобщей философии» (1617)¹ практически буквально повторяет данное коимбрцами определение знака, уточняя при этом смысл знаковой репрезентации: «Знак есть то, *что нечто репрезентует познавательной способности*, то есть делает так, что нечто познается, ибо репрезентировать способности, делать личным и делать, чтобы способность познавала, — синонимы»². Не утверждается ли здесь, что репрезентация есть единственный способ актуализации познавательной способности, и значит, подобно коимбрцам, Уртадо отождествляет знак и средство познания вообще? Похоже на то. Но несколькими строками ниже на той же странице он задает себе тестовый вопрос: можно ли считать причину знаком следствия? Ведь она по видимости подпадает под данное самим Уртадо определение. В ответе читаем следующее: знак *«приводит к познанию вещи, им обозначенной»*; причина же хотя и приводит [нас] к познанию своего следствия, как предварительно познанная (*prius cognita*), однако следствие не обозначается причиной. Ведь быть знаком, то есть образом вещи, означает по природе или по человеческому произволению быть установленным (*imponi*) для репрезентации другого; причина же по своей природе не установлена для репрезентации следствия»³. Таким образом, Уртадо, в отличие от коимбрцев, вводит дополнительное требование к знаку: наличие некоей особой процедуры установления (*impositio*), которая переводит вещь из раз-

¹ *Universa Philosophia*, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617).

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 28: «Signum est, quod aliquid repraesentat potentiae cognoscenti, id est, quod facit, ut aliquid cognoscatur, nam repraesentare potentiae, facere praesens, et facere, ut potentia cognoscat, sunt synonyma».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 33: знак *«ducit in cognitionem rei significatae per illud»*; causa vero, licet prius cognita ducat in cognitionem sui effectus, tamen effectus non significatur per causam. Nam esse signum, seu imaginem rei, dicit talem rem ex natura sua seu ex hominum libito imponi ad aliud repraesentandum; causa autem non est ex natura sua ad repraesentandum effectum».

ряда «вещей» в разряд знаков. В этом уточнении Уртадо присутствует и другое примечательное слово — «образ», *imago*, но его мы пока касаться не будем.

Ученик Уртадо де Мендоса, Родриго де Арриага, в своем «Философском курсе» (1632)¹ тоже почти слово в слово повторяет дефиницию, данную коимбрцами и самим Уртадо: «Знак... может быть определен как *то, что приводит нас к познанию некоторой вещи*», а именно, «*что приводит нас к познанию обозначенной им вещи*»². Но, в отличие от коимбрцев и Уртадо, Арриага до конца выдерживает широту собственной дефиниции, не отягощая ее никакими дополнительными ограничениями. Как мы увидим, во многих вопросах общей семиотики это поставит его в позицию, которую в сравнении с позицией коимбрцев и большинства других авторов XVII в. можно было бы назвать экстремальной.

Франсиско де Овьедо в «Целостном философском курсе» (1640)³, помимо того что выдвигает традиционные возражения против дефиниции св. Августина по причине ее узости, прямо оспаривает и формулировку коимбрцев-Уртадо-Арриаги как чрезмерно расширяющую границы определения знака: ведь она влечет за собой недопустимые, на взгляд Овьедо, следствия (включение причины и познания в число знаков и т. д.), которые в лучшем случае нейтрализуются дополнительными уточнениями вне пределов дефиниции как таковой, а в худшем — у Арриаги — вообще не нейтрализуются. Сам Овьедо пытается избежать этих издержек слишком широкого определения знака, предлагая следующую формулировку: «Знак вообще правильно определяется как *то, что установлено (institutum)*,

¹ Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.

² Rodericus de Arriaga, Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 1: «Signum... definiri potest, *est id, quod facit nos in alicuius rei cognitionem venire*»; «*Quod ducit in cognitionem rei significatae per illud*».

³ Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Auctore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.

дабы приводит нас к познанию чего-либо»¹. Как видим, Овьедо вводит в лоно дефиниции то положение об институции знака, которое Уртадо высказывал, под именем импозиции, в уточнении к своему определению. В то же время Овьедо умышленно сохраняет неопределенность означаемого, не требуя его физического отличия от самого знака, потому что, с его точки зрения, ничто не препятствует знаку сначала быть познанным в качестве простого объекта, а затем, во вторичном акте, обозначить самого себя как то, что уже было познано ранее как просто объект². Тем самым Овьедо прямо возражает против позиции «Коимбурского курса», с его принципиальным различием знака и объекта как двух разных познавательных форм.

Через восемнадцать лет после Овьедо итальянский иезуит Сильвестро Мауро в «Философских вопросах» (1658)³ не только повторяет требование прямой институции знаков, но и будет настойчиво акцентировать его как основное условие означивания вообще, решительно разводя таким образом средства познания в нейтральном понимании этого термина и знаки в собственном смысле. Вместе с тем Мауро возвращает внутрь самой дефиниции требование физического различия между знаком и означаемым, еще более сужая границы знаковой природы: «Знак есть то, что установлено (*institutum*) для того, чтобы специально (*specialiter*) приводить познавательную способность к познанию другого... Все то, что специально приводит познавательную способность к познанию другого таким образом,

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VIII*, p. 1, n. 3: «Recte signum in universum definitur, *Quod institutum est ut nos faciat devenire in cognitionem alicuius*.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VIII*, p. 1, n. 4: «Neque inconveniens est, idem ex cognitione sui ducere in aliam cognitionem sui ipsius, quod sufficit ad rationem signi» [«Нет несообразного в том, чтобы одно и то же от познания себя приводило к другому познанию самого себя, чего достаточно для формальной сущности знака»].

³ *Quaestiones Philosophicae auctore Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, olim in Collegio Romano Philosophiae et S. Theologiae Professore, editio novissima. Tomus Primus, continens Summulas et Quaestiones prooemiales Logicae. Parisii, Bloud et Barral, 1878.* (Первое издание: *Quaestionum philosophicarum libri quatuor*, 4 vol., Romae, 1658).

что оно для этого установлено, называется знаком. И наоборот, то, что не установлено для этой цели, даже если приводит к познанию другого, не называется знаком. Стало быть, сущность знака заключается в том, что он специально приводит к познанию другого и установлен для этой цели»¹. Как видим, Мауро выдвигает целых четыре условия для того, чтобы некоторая вещь могла считаться знаком: 1) она должна приводить познавательную способность к познанию чего-либо; 2) это «что-либо» должно быть вещью, физически отличной от самого знака; 3) приведение способности к познанию обозначенной вещи совершается неким специальным образом; 4) знак специально учрежден для такого приведения. Как мы уже видели, каждый из этих пунктов, кроме первого, в глазах других участников дискуссии выглядел спорным.

Теперь дадим слово двум францисканцам-скотистам, выдающимся фигурам в схоластической философии XVII в. Итальянский конвентуал Бартоломео Мастри из Мельдолы в логической части «Целостного курса философии согласно мысли Скота», написанной совместно с Бонавентурой Беллито (1639)², вообще воздерживается от собственного определения знака, но повторяет дефиницию св. Августина. Комментируя ее, Мастри и Беллито вводят в то же время некоторые новые элементы, отсутствовавшие у самого св. Августина, но уже хорошо знакомые нам по курсам иезуитов: «... означивать будет не чем иным, как репрезентировать познавательной способности нечто другое, отличное от себя; откуда явствует, что знак выражает отношение к познавательной способности, для

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LV, p. 552: «Signum est, quod est institutum ad hoc ut ducat specialiter potentiam cognoscitivam in cognitionem alterius... Omnia ea quae ita ducunt specialiter potentiam cognoscitivam in cognitionem alterius ut sint ad hoc instituta, dicuntur signa; e converso quae non sunt instituta ad hunc finem, etiamsi ducant in cognitionem alterius, non dicuntur signa; ergo ratio signi consistit in hoc ut ducat specialiter in cognitionem alterius, et sit institutum ad talem finem».

² RR.PP. Bartolomaei Mastri de Meldola, et Bonaventurae Belluti De Catana Ord. Minor. Convent. Magistr. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Venetiis, 1727. (Первое издание «Логики»: Venezia, 1639; последующие издания: 1646; Napoli, 1660).

которой (нечто) репрезентирует, и к обозначенной вещи, которую репрезентирует»¹. Итак, Мастри вполне разделяет общее мнение авторов XVII в. о репрезентативной природе знака, равно как и то утверждение «Коимбрского курса», что знак конституируется двумя фундаментальными отношениями — к познавательной способности и к обозначенной вещи. Но чуть ниже Мастри формулирует два условия, при которых «вещь» становится знаком: «Одно состоит в том, чтобы она приводила нас к познанию (обозначенной) вещи, другое — в том, чтобы она приводила нас к ее познанию как предварительно познанная»². Здесь Мастри и Беллуто вновь демонстрируют верность букве св. Августина. Сформулировав эти два условия, они с полным правом исключают из числа знаков объект познания как таковой: ведь «объект дает познать себя, а не другое, и дает познать себя не как предварительно познанный, как это делает знак, а как познаваемый»³. Это — позиция, согласная с позицией коимбровцев и Уртадо и диаметрально противоположная позиции Овьедо. Но и среди инструментальных знаков только чувственные, по мнению Мастри, заслуживают именоваться знаками в полном смысле слова: ведь «чувственные знаки более всего приспособлены в нашей земной жизни к тому, чтобы побуждать сопряженный с телом и зависимый от служения чувств интеллект к познанию другой вещи»⁴. Таким образом, Мастри и Беллуто предлагают самое узкое понимание природы знака из всех, которые мы рассматривали до сих пор, — настолько узкое, что оно лишь несколькими — правда, немаловажными — уточнениями отличается от понимания самого св. Августина. Правда, еще ниже они нехотя готовы допустить наличие формаль-

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, tract. I, cap. 2, 4: «...significare nil aliud erit, quam aliquid aliud a se distinctum repraesentare potentiae cognoscenti; ex quo patet signum dicere ordinem et ad potentiam cognoscentem, cui repraesentat, et ad rem significatam, quam repraesentat».

² *Ibid.*: «duae solent assignari conditiones alicuius, ut alterius rei signum dicatur, una est, quod nos ducat in illius rei cognitionem, altera est, quod ducat in eius cognitionem, quatenus cognita».

³ *Ibid.*: «obiectum facit venire in cognitionem sui, non alterius, nec facit venire in cognitionem sui, quatenus cognitum, ut facit signum, sed quatenus cognoscibile».

⁴ *Ibid.*: «signa sensibilia sunt maxime apta pro statu isto excitare intellectum coniunctum a sensuum ministerio dependentem, ut in alterius rei cognitionem veniat».

ных знаков, как бы уступая мощному давлению общепринятой в середине XVII в. классификации, — но лишь для того, чтобы тотчас вновь подчеркнуть: только чувственные и инструментальные знаки суть знаки в собственном смысле слова.

Свое понимание природы знака Мастри развертывает в ожесточенной полемике с другим выдающимся скотистом XVII в., ирландским францисканцем Джоном Панчем (Poncius). Но если абстрагироваться от полемических перехлестов в текстах обоих авторов, оказывается, что их позиции удивительно близки, хотя и не вполне тождественны. Посмотрим, как Джон Панч подходит к определению знака в своем «Целостном курсе философии согласно мысли Скота» (1642)¹.

Изложение Панча примечательно тем, что он единственный из наших авторов не просто дает готовую дефиницию знака, а выводит ее на наших глазах, последовательно фиксируя каждый этап этого процесса. Проследим ход его рассуждения.

Во-первых, Панч четко формулирует свои возражения против определений, предложенных его предшественниками. Определение, данное св. Августином, недостаточно потому, что «оно не включает в себя все знаки. Ведь могут быть духовные знаки, которые приводят к познанию других вещей, но не могут восприниматься материальными чувствами, о которых, судя по всему, говорит Августин. Но ведь познавательная способность, как правило, не называется в собственном смысле чувством»². Итак, по мнению Панча, Августин не прав в том, что слишком сужает определение, исключая из числа знаков знаки духовные. Но Панч ничего не говорит о том, что в дефиниции св. Августина отсутствует указание на формальные знаки;

¹ R.P. Ioannis Poncii, ordinis FF. Minorum, Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672. (Первое издание: Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti, Roma, 1642; последующие издания: Paris, 1649; Lyon, 1659).

² *Ioannes Poncius*, Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, n. 2: «...quia non complectitur omne signum, quia possent dari signa spiritualia, quae deducerent in cognitiones aliarum rerum, nec possent percipi a sensibus materialibus, de quibus loqui videtur Augustinus: neque enim potentia cognitiva solet proprie vocari sensus».

и это не случайно. Определение, данное Арриагой, неприемлемо, наоборот, по причине его чрезмерной широты. Нельзя считать знаком все то, что приводит нас к познанию некоторой вещи, «потому что объект приводит нас к познанию себя, и, однако, не может быть из-за этого назван знаком. *Кроме того*, сам Бог приводит нас к познанию множества вещей, являя их нам в откровении, но не называется из-за этого знаком вещей»¹. Определение Уртадо де Мендоса, согласно которому знак есть то, что нечто обозначает, то есть репрезентирует, или делает наличным для познавательной способности, тоже неудовлетворительно, «ибо и сама вещь делает наличной саму себя, и, конечно, причина, предъявляющая вещь этой способности, делает ее наличной; но ни вещь, ни причина не могут быть корректно названы знаком»².

Во-вторых, Панч предлагает рассмотреть те разновидности знаков, которые вычленились его предшественниками, «чтобы из их частного сходства между собой, по причине которого они называются знаками, можно было вывести общее понятие знака»³. Иначе говоря, Панч собирается не только рассмотреть вопрос о природе знака сам по себе, но и вывести, путем абстрагирования, некое усредненное представление о знаке, принятое среди философов. Этот метод позволит ему диагностировать ту категорию знаков, положение которой в общей знаковой классификации весьма спорно и неопределенно. «*Прежде всего*, не подлежит сомнению, что все предъявленное познавательной способности и приводящее нас к познанию другой вещи есть знак. По этой причине дым называется знаком огня, лоза (над дверью таверны) — знаком вина, слово *человек* — знаком человеческой природы, таинства — знаками благодати»⁴. Стало быть, пер-

¹ *Ibid.*: «...obiectum facit nos in cognitionem sui venire, et tamen non propterea dici potest signum. *Rursus* Deus ipse facit nos in cognitione multarum rerum venire eas nobis revelando, nec tamen ab ullo vocatur signum illarum rerum».

² *Ibid.*: «nam vel ipsa res facit se ipsam praesentem, vel certe causa proponens rem isti potentiae id facit, et tamen nec res, nec causa illa potest dici bene esse signum».

³ *Ibid.*: «Ut vera signi descriptio habeatur, prius consideranda sunt aliqua, quae solent signa appellari, ut ex convenientia particulari, quam illa habent, ratione cuius talia dicuntur, possit colligi ratio communis signi».

⁴ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 3: «*Imprimis* non est dubium, quin quidquid propositum potentiae cognosciti-

вую и несомненную разновидность знаков составляют инструментальные знаки. «Далее, само понятие (*cognitio*), репрезентирующее нам некоторую вещь, называется знаком этой вещи, а так как оно означает не тем же самым способом, что и другие знаки, оно обычно называется формальным знаком, а прочие знаки — инструментальными»¹. Стало быть вторая разновидность знаков — формальные знаки, а именно, понятия интеллекта, по способу репрезентации отличные от знаков инструментальных. Но сам Панч пока воздерживается от того, признать их или нет, и ограничивается указанием на то, что другие философы их признают. Наконец, знаками называют не только понятия, но и те виды, или образы, или формы (*species impressae* — «напечатленные формы», как называют их в XVII в.), которые, согласно традиционной античной и средневековой психологии, представляют собой промежуточные фазы в акте схватывания вещи в понятии, то есть выполняют роль посредников между ощущениями во внешних чувствах и понятием интеллекта. Положение этого рода знаков двойственно. С одной стороны, их способ означивания имеет нечто общее с инструментальными знаками: они репрезентируют нечто таким образом, что через них возникает понятие о другой вещи. С другой стороны, *species impressae* сходны с понятием в том, что свою репрезентативную функцию они выполняют, сами оставаясь непознанными. Поэтому одни авторы причисляют *species impressae* к инструментальным знакам, а другие — к формальным².

Неопределенность знакового статуса *species impressae* заставляет Панча вообще усомниться в том, что их можно считать знаками: «Хотя об этом говорится как о практически общепризнанном, в действительности создается впечатление, что *species impressa*... не может быть названа в собственном смысле знаком вещи, к познанию которой приводит, потому что она содействует возникновению понятия

vae deducit nos in cognitionem alterius rei, sit signum. Hac enim ratione fumus dicitur signum ignis, haedera vini, vox homo naturae humanae, sacramenta gratiae».

¹ *Ibid.*: «*Praeterea ipsamet cognitio repraesentans nobis aliquam rem vocatur signum istius rei, et quia non eodem modo significat, quo illa alia signa, dici solet signum formale, et illa alia signa instrumentalia*».

² *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 4.

о вещи, сама оставаясь непознанной... Вот если бы она предъявлялась в качестве объекта и, будучи познана интеллектом, приводила его к познанию некоторой другой вещи — либо по природе, либо по установлению, — то она обладала бы сущностью знака в самом подлинном смысле»¹. Более того, Панч сомневается и в том, могут ли понятия считаться поистине знаками вещей: «Ведь, согласно общему пониманию, знак должен приводить нас к познанию, а... понятие этого не делает. И не имеет значения, что понятие репрезентирует объект, потому что для того, чтобы иметь природу знака, недостаточно репрезентировать нечто каким угодно способом, но следует репрезентировать нечто через предъявление самого себя в качестве объекта»². Отсюда становится очевидным, что все колебания Панча по поводу того, можно ли включить *species impressae* и понятия в число знаков — то есть, говоря шире, можно ли включить так называемые формальные знаки в число подлинных знаков — объясняются сомнениями относительно того, как именно надлежит мыслить знаковую репрезентацию в ее отличии от репрезентации чисто объектной. Так Панч выводит на поверхность внутреннее основание самого вопроса о том, считать ли знаками только знаки инструментальные. Уже в самом начале, при обсуждении дефиниции знака, он ставит вопрос о характере означивания. Отталкиваясь от этого вопроса, он сделает третий шаг в своем рассуждении, должный привести его наконец к собственному определению знака.

Итак, ситуация, с точки зрения Панча, выглядит следующим образом. Если не считать *species impressae* и понятия знаками из-за сомнительности их знакового статуса, то к числу знаков будут принадлежать только знаки инструментальные; но общее мнение философов склоняется к тому, что, по крайней мере, понятия служат знаками вещей. Если же признать *species impressae* и понятия зна-

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 5: «...si proposita obiective, et cognita ab intellectu, deducere ipsum in cognitionem alicuius alterius rei, aut ex natura, aut ex instituto, haberet propriissimam rationem signi».

² *Ibid.*: «Nam ex communi sensu signum habet deducere nos in cognitionem, quod tamen, ut supra dixi, non convenit cognitioni. Nec refert quod cognitio repraesentet obiectum, quia ad rationem signi non sufficit repraesentare quomodocumque, sed debet repraesentare mediante propositione obiectiva sui».

ками, то — как показывает проведенное Панчом сравнение чужих мнений — «едва ли можно будет абстрагировать от них некоторое общее понятие знака, под которое не подпадали бы и другие вещи, которые знаками не являются»¹: ведь тогда и просто объекты, и причины, и знание, и даже сам Бог оказались бы знаками. Выход из этого положения Панч находит в признании того факта, что инструментальные и формальные знаки сходны друг с другом в понятии знака лишь *эквивокальным образом*, то есть, попросту говоря, являются омонимами, а значит, не могут охватываться единой дефиницией. «Так, инструментальным знаком пусть будет названо то, что, будучи познанным, приводит к познанию другого; а формальным знаком — то, что, не будучи познанным, но укореняясь (*inhaerens*) в [познавательной] способности, делает ее познающей нечто»². В таком определении *species impressae* и понятия унивокально сходны в том, что приводят к познанию, оставаясь сами непознанными; а не сходны они в том, что понятие приводит познавательную способность к познанию в качестве формальной причины, ничего другого не производящей, тогда как *species impressa* приводит ее к познанию как причина производящая — а именно, производящая понятие. Поэтому сам формальный знак должен быть подразделен на производящий формальный знак и знак «формально» формальный³.

Как видим, в конечном счете позиция Панча оказалась очень близкой к позиции Мастри. Только инструментальные знаки суть знаки в собственном смысле слова; формальные же знаки, если их и считать таковыми, будут знаками в несобственном смысле, а потому не имеют общей дефиниции со знаками инструментальными. Различие между Мастри и Панчем только в том, что первый исключает из числа собственно знаков даже те инструментальные знаки, которые имеют нечувственный характер, тогда как Панч их принимает.

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, n. 7: «vix sane possit ab ipsis ratio aliqua communis signi, quae non competat aliis rebus, quae non sunt signa, abstrahi, ut patet ex dictis».

² *Ibid.*: «Dicatur ergo signum instrumentale esse, quod cognitum deducit in cognitionem alterius; et signum formale dicitur illud, quod non cognitum, sed inhaerens potentiae facit illam cognoscentem aliud».

³ *Ibid.*

Прислушавшись к этому спору вокруг дефиниции знака, мы можем сделать некоторые выводы. Во-первых, схоластическая семиотика XVII в. не знала единственного и всех удовлетворявшего определения знака. Наши философы демонстрируют широкий спектр позиций — от единичных уточнений дефиниции св. Августина до ее максимального расширения, при котором знак практически отождествляется с любым средством познания. Даже в тех случаях, когда номинальные дефиниции у разных авторов почти буквально совпадают (как это происходит у коимбрцев, Уртадо де Мендоса и Арриаги), их содержательное наполнение различается вплоть до противоположного.

Во-вторых, нетрудно заметить, что во всех этих попытках сформулировать дефиницию знака предельно широко, а затем осторожно обставить ее дополнительными условиями и уточнениями проявляется напряженность между старым, чисто инструментальным пониманием знака и новым истолкованием понятий как формальных знаков. В самом деле, коль скоро любое наше понятие есть знак, то, строго говоря, нет никакой возможности и смысла проводить различие между означаемым через иное и «просто» объектом на уровне самого общего определения знака: ведь любой «просто» объект познания все равно познается интеллектом только через формальный знак, через свое выражение в понятии. Такое различие имеет смысл только как различие между формальным и инструментальным означиванием, то есть на последующем уровне. Тем не менее, настойчивые попытки удержать эту ускользающую границу между означаемым и объектом в познании выдают новизну и непривычность учения о формальных знаках, равно как и потребность (которую все еще чувствовали авторы XVII в.) сохранить некий элемент инструментальности в общей дефиниции знака. Этим же объясняется, видимо, и очевидное нежелание некоторых из них включать формальные знаки в общую семиотическую классификацию.

В-третьих, наш обзор позволяет вычленил несколько спорных моментов, которые и составили репертуар основных общесемиотических проблем XVII в. Могут ли причины считаться знаками следствий? Нуждается ли знак в особой институции, и что именно понимается под институцией? Может ли знак быть знаком самого себя? Эти и некоторые другие вопросы нам еще предстоит рассмотреть.

Понятно, однако, что не дефиниция сама по себе — источник разногласий между нашими авторами: дефиниция фиксирует уже сложившееся понимание знака и выступает его промежуточным итогом, отнюдь не началом. Стало быть, истоки расхождений в определении знака и в трактовке перечисленных общесемиотических вопросов нужно искать на более глубоком уровне, отсылки к которому мы уже встречали в «Коимбурском курсе» и у Джона Панча: видимо, глубинной причиной различия позиций являются различия в понимании самой сущности знака и природы означивания. Поэтому, прежде чем приступить к анализу перечисленных проблем «поверхностного» уровня, обратимся к наиболее фундаментальному вопросу о сущности знака, взятой в двух аспектах: в статичном аспекте внутренней структуры знака и в динамичном аспекте знаковой репрезентации.

§ 3. Формальная сущность знака

1) «Физическая» и «семиотическая» сущности

Когда мы задаем себе вопрос о том, в чем заключается формальная сущность знака, то прежде всего следовало бы выяснить, с какого рода реальностью мы имеем дело. И здесь «Коимбурский курс» служит нам надежным проводником¹. Вводя различие между естественными и конвенциональными знаками, коимбурцы подчеркивают, что «это разделение производится на члены, противоположные не материально, а формально»². Одна и та же вещь — например, радуга — может быть и естественным знаком, возвещающим конец дождя, и знаком установленным, напоминающим о божественном обетовании, данном по окончании всемирного потопа. Тем не менее, «одна знаковая природа всегда отличается от другой своей собственной и

¹ О формальной сущности знака и конститутивных знаковых отношениях в учении коимбурцев см. небольшую, но добротную статью Дж. Дойла: *J.P. Doyle, The Conimbricenses on the Relations Involves in Signs, Semiotics 1984, New York 1985, p. 567–576.*

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: «Hanc divisionem non fieri in membra opposita materialiter, sed formaliter».

внутренней сущностью»¹. Немного далее о том же самом говорится в связи с другим разделением знаков — на формальные и инструментальные: «Следует иметь в виду... что это разделение (как и предыдущее) совершается на члены, противоположные не материально, а формально; и что этого достаточно для правильного разделения»². Одна и та же вещь — например, понятие солнца — может быть для математика формальным знаком, а для ангела — инструментальным знаком, приводящим его к познанию Бога. О том же говорит в своем «Философском курсе» Родриго де Арриага: «Заметь, что одна и та же вещь может быть формальным и инструментальным знаком одной и той же вещи в отношении различного»³: например, акт познания, которым ангел познает меня, для него будет формальным знаком, а для Бога, который познает меня же через этот акт ангела, — знаком инструментальным. Сходный пример приводит английский иезуит Томас Комптон Карлтон (1649)⁴: «*Инструментальный* знак — тот, который таким образом приводит к познанию другого, что и сам познается. Так, видимый дым есть знак огня, а любое слово — [знак] обозначенной им вещи. Отсюда следует, что одно и то же может быть как формальным, так и инструментальным знаком в отношении различного. Ибо акт интеллекта в Петре (то же касается и чувственных актов), через который он познает, например, льва, в отношении Петра будет формальным знаком, а в отношении ангела, который интуитивно постигает этот акт и через его познание познает репрезентированного в нем льва, будет инструментальным знаком»⁵.

¹ *Ibid.*: «Semper una [ratio signi] discriminatur ab alia per suam propriam et intrinsecam essentiam».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Praesupponendum est... hanc divisionem (quemadmodum et priorem) non fieri in membra opposita materialiter, sed formaliter; idque sufficere ad rectam divisionem».

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 8: «Adverte, eamdem rem posse esse signum formale et instrumentale eiusdem rei respectu diversorum».

⁴ P. Thomae Comptoni Carleton Cantabrigiensis e Societate Iesu Philosophia Universa. Antverpiae, apud Iacovum Mevrsium, 1649.

⁵ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. I, VI: «*Instrumentale* signum est, quod ita in alterius cognitionem inducit, ut ipsum etiam cognoscatur, ut fumes visus est signum ignis, vox quaevis, rei quam significat. Hinc sequitur

Таким образом, сущность вещи как знака не совпадает с ее физической сущностью, но представляет собой то, что можно было бы назвать сущностью «семиотической». Эта сущность есть не что иное, как вещь, взятая под определенным углом зрения и соотносимая, с одной стороны, с некоторой другой вещью или ситуацией, выступающей в качестве означаемого, а с другой стороны, с самой познавательной способностью. Поскольку одна и та же вещь может рассматриваться под разными углами зрения и разным способом восприниматься разными субъектами познания (разными интерпретаторами, как принято говорить в современной семиотике), она может объединять в себе несколько разных знаковых ролей. Другими словами, одна и та же физическая вещь, как очевидно из примеров, приводимых «Коимбрским курсом» и Родриго де Арриага, может иметь несколько семиотических сущностей, представлять собой «пучок» из нескольких знаков, и они будут различаться между собой не просто по имени, но своей внутренней знаковой природой. Эта природа состоит в том, чтобы приводить познавательную способность к познанию обозначенной вещи¹.

Если в самом общем виде, отвлекаясь от многочисленных расхождений в деталях, описать соотношение физической и семиотической сущностей вещи-знака в представлении схоластов XVII в., оно будет выглядеть следующим образом. Физическая сущность — это сама вещь, или же знак, взятый «материально», в качестве природной субстанции. Семиотическая сущность, или же знак, взятый «формально», есть тот формальный смысл, которым эта вещь обладает для познающего интеллекта. Становясь знаком, вещь не претерпевает никаких реальных изменений в своей физической сущности; приобретаемая ею семиотическая сущность = формальный знаковый смысл есть не что иное, как внешнее именование (*denominatio*

idem esse posse et formale, et instrumentale signum respectu diversorum; actus enim intellectus in Petro (idem est de actibus sensuum) quo cognoscit leonem e.g. respectu Petri est signum formale, at vero respectu Angeli, qui hanc actum intueretur, et ex illo cognito cognoscat leonem quem repraesentat, esset signum instrumentale».

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Signum per id intelligitur constitutum in sua ratione formali, quod est ei ratio promovendi potentiam in notitiam rei significatae».

extrinseca). От чего же производится такое именование? Или: каков источник семиотической сущности, формальной сущности знака? Или: каково основание семиотической сущности? В естественных знаках это основание совпадает с физической сущностью вещи, в знаках по установлению — с волей учредителя знаков.

Теперь, сформулировав эту концепцию в общем виде, взгляды в нее более внимательно.

Формальная сущность знака образуется двумя указанными отношениями: к обозначенной вещи и к познавательной способности интерпретатора. То, что знак, чтобы быть знаком, должен что-то означать и, следовательно, соотноситься с обозначенной вещью, очевидно и не вызывает споров¹. Иначе обстоит дело в том, что касается отношения к познавательной способности. В самом деле, так ли необходимо включать это отношение в саму формальную сущность знака? За несколько веков до Фердинанда де Соссюра средневековые схоласты уже высказывали ту мысль, что знаковое отношение сводится к бинарному отношению между означающим и означаемым. «Коимбрский курс» упоминает св. Бонавентуру и Дунса Скота как сторонников той точки зрения, что сущность знака составляет одно лишь отношение к вещи². С еще бóльшим правом коимбры могли бы сослаться на учение Оккама. В самом деле, Оккам в своей концепции ментального языка фактически редуцировал трехсторонние отношения в знаке к отношению двустороннему: термины ментального языка (= понятия), которые Оккам считал лингвистическими знаками в собственном смысле, непосредственно замещают собой (*supponunt pro*) внешние вещи; такие знаки не нуждаются в допол-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Certum ergo est, signum formaliter significare habitudinem ad rem» [«Не подлежит сомнению, что знак формально обозначает соотнесенность с вещью»].

² *Ibid.*: «Maior dubitatio est, in quo ex praedictis consistat essentia signi. D. Bonav... eam collocat in respectu ad rem. Idem sentire videtur Scotus in 4. d. 1. qu. 2, cum ait relationem signi esse simplicem; intelligit enim eam, quae est ad significatum» [«Немалое затруднение вызывает вопрос о том, в чем из названного состоит сущность знака. Св. Бонавентура... помещает ее в отношение к вещи. Так же, видимо, считает Скот в Комментариях на книгу IV *Сентенций*, дист. 1, вопр. 2, где он говорит, что знаковое отношение является простым. Он подразумевает то отношение, которое (связывает знак) с означаемым»].

нительном и опосредующем отношении к способности, потому что сами суть акты интеллектуальной способности.

По мнению автора «Коимбрского курса», «представляется более правдоподобным, что знак формально включает в себя оба отношения»¹. Его главный довод — в том, что именно отношение к познавательной способности изменяет видовую принадлежность знаков и превращает физическую вещь в тот самый «пучок» из нескольких самостоятельных знаков, о котором у нас идет речь. В самом деле, «формальный и инструментальный знаки суть два вида знаков, различающиеся в том, что один воспринимается [познавательной] способностью, а другой не воспринимается; а ведь это — отношения к способности»². Помимо этого апостериорного довода, можно было бы привести также довод априорный. Поскольку входящее в дефиницию знака понятие репрезентации аналитически заключает в себе смысл представленности чего-то чему-то, отношение к способности нельзя отделить от формальной сущности знака, не разрушив понятия репрезентации, а вместе с ним и самого понятия знака. Если помыслить некоторую вещь исключительно в ее отношении к другой вещи (как ее производящей причине, или как ее внешнему подобию, или любым другим способом), но вовсе безотносительно к тому, что через такое отношение она помогает нам эту вещь познать, то это мыслимое вовсе не будет знаком, но лишь одной из природных вещей, связанных с другой вещью тем или иным видом естественной связи. Вывод: совершенная сущность знака внутренне конституируется непременно обоими отношениями.

Что же касается отношения знака к означаемой вещи, «Коимбрский курс» считает его абсолютно устойчивым и не способным изменять видовую принадлежность знака, а значит, и умножать семиотические сущности означаемой вещи. Но у других авторов мы находим иную позицию, сформулированную самым недвусмысленным образом. Классический пример вещи, способной расщепляться

¹ *Ibid.*: «...verisimilius videtur signum formaliter includere utramque habitudinem».

² *Ibid.*: «Quoniam signum formale et instrumentale sunt duae signorum species in hoc dissidentes, quod unum percipitur a potentia, aliud non percipitur; qui sunt respectus ad potentiam».

на «пучок» семиотических сущностей в зависимости от отношения к означаемому, — устное слово. Уртадо де Мендоса приводит такой выразительный пример: возьмем латинское слово *equus*, означающее «лошадь». Это слово соединяет в себе три знака, два из которых — естественные, один — конвенциональный; и различаются они именно отношением к означаемой вещи. В самом деле, тот, кто слышит это слово, познаёт через его посредство три разные вещи: во-первых, звуковой комплекс, который существует в воздушной среде как ее реальная акциденция, а именно, как последовательность звуковых волн; во-вторых, факт наличия некоторого соответствующего произнесенному слову понятия в уме говорящего; в-третьих, саму лошадь. В первых двух ролях устное слово выступает в качестве естественного знака и будет восприниматься одинаково всеми людьми, где бы они ни жили и на каком бы языке ни говорили; в третьей роли слово является знаком по установлению, а значит, будет знаком только для тех, кто понимает латинский язык¹.

Поскольку отношение к способности и отношение к означаемой вещи представляют собой структурные элементы семиотической сущности, изменение в любом из них оказывается именно внутренним, сущностным изменением самого знака. Вот почему коимбрцы вправе говорить о том, что в таком случае мы будем иметь дело не просто с разными именованьями одной и той же физической вещи, а с «пучком» разных знаковых «форм», то есть разных знаковых функций этой вещи, которыми производятся разные, причем совершенно реальные, следствия, — а именно, разные понятия и разные знания в головах тех, кто эти знаки воспринимает. Ведь не одно и то же — приобрести через слово *equus* знание о лошади и знание о наличии соответствующего слову понятия в уме произнесшего слово. Именно таков смысл того утверждения, что «одна знаковая природа

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 35: «Haec vox *equus* causat tres cognitiones: duas ex natura sui in quocumque intellectu, sive in Graecia, sive in Latio; tertiam vero solum ex voluntate et institutione Latinorum in intellectu sciente Latinum. Naturales sunt cognitio de ipsa voce et cognitio de homine, eam proferente. Tertia vero est cognitio de *equo* per illam significato apud Latinos».

всегда отличается от другой своей собственной и внутренней сущностью»¹.

В то же время «Коимбрский курс» не считает эти два структурных отношения равноправными. Как бы уступая в этом вопросе взглядам авторитетных средневековых схоластов, особенно Дунса Скота и Оккама, он утверждает, что отношение к вещи во всяком знаке предшествует отношению к способности². Примечательно, что не кто иной, как скотист — а именно, Джон Панч, — оспорит эту позицию коимбрских иезуитов. Во-первых, Панч устанавливает полное равенство между отношением знака к обозначенной вещи и его же отношением к способности: «Никакой знак, ни естественный, ни условный, как таковой, не соотносится с обозначенной вещью прежде, нежели со способностью, для которой означает; ни наоборот». Во-вторых, Панч вообще отказывается усматривать здесь два реально различных отношения: «...и не выражает, говоря последовательно, два отношения, из которых одно предшествовало бы другому, но нераздельно, одним и тем же возможностным отношением, соотносится с тем и другим»³. Объясняется это тем, что «знак не может ни соотносится, ни мыслиться соотносимым с обозначенной вещью как знак, если не соотносится и не мыслится соотносимым со способностью, для которой означает... Следовательно, надлежит

¹ Поскольку семиотическая сущность конституируется двумя отношениями, сам термин «знак» представляет собой термин коннотативный, который своим формальным смыслом имеет силу означивания, а своим денотатом — саму обозначающую вещь: «Sunt plura signa formaliter; nam signum est nomen connotativum formaliter indicans vim significandi, et denotans rem significantem» (*Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2). Поэтому если вещь способна объединять в себе несколько знаковых функций, обозначающий ее термин тоже расщепляется на «пучок» — не омонимов в строгом смысле, но аналогических терминов. Собственно, на этом свойстве термина основано учение о разных видах суппозиции.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Concedendum est, respectum ad rem in quovis signo esse priorem illo, qui est ad potentiam».

³ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros *Perihermenias*, q. 1, concl. 4, n. 13: «Signum nullum, sive naturale, sive ad placitum, ut tale, prius respicit rem significatam quam potentiam, cui significat; nec e contra. Nec consequenter dicit duos respectus, quorum unus sit prior altero, sed eodem indivisibiliter respectu aptitudinali respicit utrumque».

сказать, что он одним отношением соотносится с обеими»¹. Так тот самый довод, которым коимбры обосновывали необходимость признать отношение к способности конститутивным для семиотической сущности, Панч использует для того, чтобы вообще уничтожить двойственность внутренних отношений в знаке.

Своеобразную промежуточную позицию занимает в этом вопросе испанский доминиканец Франсиско Араухо (1617)². Во-первых, он утверждает, что знак никоим образом не конституируется одним лишь отношением к означаемому, потому что сущностный акт знака в том и состоит, чтобы нечто репрезентировать, а значит, соотноситься с познавательной способностью. Во-вторых, знак сущностно конституируется не двумя, а одним простым отношением к познавательной способности и к означаемому. Почему? Потому что, будучи по своей семиотической сущности соотносительным сущим, он соотносится с означаемым как с термином, *который* репрезентируется, а с способностью — как с термином, *для которого* производится репрезентация. Но «когда два термина соотносятся в определенном порядке, а именно как *то, что* (*quod*) и как *то, для чего* (*cui*), их недостаточно для того, чтобы умножить отношение, но они достигаются в абсолютно одном и том же отношении, будучи неполными терминами». С другой стороны — это в-третьих, — Араухо убежден, что в таком простом и единственном отношении знак соотносится с этими двумя терминами не одинаковым образом, но с означаемым — первично, а с познавательной способностью — вторично, именно потому, что указанные два отношения — *то, что* и *то, для чего* — неравноценны³.

¹ *Ibid.*: «signum non potest nec respicere, nec intelligi respicere rem significatam [здесь Панч различает два момента: отношение как таковое и уразумение этого отношения] per modum signi, quin respiciat et intelligatur respicere potentiam, cui significat; nec e contra. Ergo uno respectu debet dici utrumque respicere».

² *Franciscus Araujo*, Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam, Ex Officinis Typographicis Ioannis Baptistae Varesii et Antonii Ramiro, 1617.

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 2, n. 16, p. 358: «Dicendum primo, signum non constituitur per ordinem ad signatum praecise sumptum, et cum exclusione potentiae [...] Confirmatur. Actus proprius signi est representare, quod est cum ordine ad potentiam cognoscitivam, cui fit representatio; ergo et signum in sua essentia dicit ordinem ad potentiam». «Dico secundo:

Характер отношения знака к означаемой вещи зависит от того, имеем ли мы дело со знаками естественными или условными. В условных знаках оно всегда будет нереальным, чисто ментальным (*relatio rationis*). И это понятно: ведь никакое реальное сущее, в том числе реальное отношение, не может зависеть от акта интеллекта или воли, лежащего в основе условных знаков. Напротив, в знаках естественных такое отношение, как правило, реально: ведь в случае естественных знаков речь идет о действительных связях между вещами, возникающих помимо познавательных усилий интеллекта и лишь вторичным образом опознаваемых¹. Это утверждение коимбровцев не вызывало возражений у последующих авторов. Какого рода могут быть эти связи? «Коимбровский курс» не очень четко отвечает на этот вопрос, зато авторы более поздние высказываются определенно. Эти природные отношения могут быть сведены к двум типам: либо это связь между производящей причиной и ее следствием (дым по отношению к огню, стон по отношению к боли), либо связь между образом и прообразом, то есть связь, основанная на формальном сходстве (портрет по отношению к модели)². Несколько иначе разделяются знаки в их отношении к познавательной способности. В конвенциональных знаках и в знаках инструментальных

signum non respicit potentiam et signatum ex aequo, neque ordo ad potentiam est modus completivus ordinis ad signatum». Ibid., p. 359: «Dico tertio. Signum constituitur essentialiter per unam simplicem relationem ad signatum, primario, et ad potentiam, secundatio terminatam. Prima pars conclusionis probatur. Nam illud per quod aliquod relativum diffinitur, et cum quo dicitur ad convertentiam, est terminus eius primarius; sed signum difinitur per ordinem ad signatum et dicitur cum illo ad convertentiam. Signum enim est signati signum, et est illius repraesentativum, ut dicitur in eius diffinitione; ergo. De inde probatur secunda pars simul cum prima. Nam quando aliquod ens respectivum respicit duos terminos ordine quodam, alterum ut *quod*, alterum ut *cui*, illum respicit primario, et hunc secundario [...] Cum signum habeat respicere signatum, ut reddendum, sive ut repraesentandum potentiae, illud quidem respiciet primario, et hanc respiciet secundario. Quos autem eadem simplici relatione utrunque respiciat, patet eadem ratione. Nam quando duo termini respiciuntur ordine quodam, alter ut *qui*, et alter ut *cui*, non sufficiunt variare relationem, sed eadem omnino terminant quia non sunt termini totales, et ex aequo terminantes illam».

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 17–18; *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermeneias, q. 1, n. 9, concl. 2, и т. д.

(пусть даже естественных) это отношение никоим образом не может быть признано реальным, но существует только в познающем интеллекте, потому что всецело определяется воспринимаемостью и умопостигаемостью знаков. Дым от огня или виноградная лоза на двери таверны, обозначающая наличие вина на продажу, не связаны никакой реальной связью с интеллектом: ведь они никак не зависят от него в своем бытии, для них быть предметом познания со стороны интеллекта означает соотноситься с ним по способу внешнего именованя. А вот в формальных знаках внутри души (в понятиях и *species impressae*) отношение к познавательной способности реально, потому что и *species*, и понятия по своему физическому бытию возникают в субстанции познающей души как ее реальные, укоренные в ней акциденции¹.

2) «Репрезентативная сила» знака

Два конститутивных отношения в совокупности выражают то, что автор «Коимбрского курса» называет «репрезентативной силой» (*vis repraesentandi*), или — в другом варианте — «обозначающей силой» (*vis significandi*) знака. Репрезентативная сила — это и есть способность знака приводить познавательную способность к познанию чего-либо: то, что составляет формальный смысл самого термина «знак»². Репрезентативная сила — это собственное и абсолютное свойство вещи-знака³. Способность дыма означать огонь, способность слова *homo* принимать значение «человек» имеется у дыма или слова независимо не только от того, видит ли кто-нибудь этот дым и слышит ли это слово, но даже независимо от всякого актуального го-

¹ *Ibid.*

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Signum est nomen connotativum formaliter indicans vim significandi, et denotans rem significantem».

³ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 1: «Signum per id intelligitur constitutum in sua ratione formali, quod est ei ratio promovendi potentiam in notitiam rei significatae: at hoc praestat... non... interventu relationis» [«Знак мыслится учрежденным в своей формальной сущности тем, что является причиной приведения способности к познанию обозначенной вещи; но это совершается... помимо отношения»].

рения и актуального произнесения. В природных знаках репрезентативная сила не зависит ни от чего, даже от воли Бога, потому что она коренится в физической сущности означающей вещи, а через нее — в самой ее идее: ведь именно такой, какова она есть, вещь способна служить именно таким (или такими) знаком. Автор «Коимбрского курса» пишет: «Даже если бы, в предположении невозможного, Бог пожелал, чтобы дым по своей природе не означал огонь, он, тем не менее, будет репрезентировать огонь, коль скоро он обладает такой природой в силу причастности идеям»¹. В чисто условных знаках последним основанием репрезентативной силы выступает воля учредителя знака, но после того, как знак будет учрежден, способность представлять становится его внутренним и абсолютным свойством, как знака. Устное слово — более сложный случай условного знака: ведь помимо того, что оно связано конвенциональной связью со своим значением, оно еще служит знаком-симптомом понятия и обладает силой выражать своим звучанием содержание понятий в уме говорящего, и с этой стороны приближается к знакам природным. Эту силу оно сохраняет независимо от того, произносит его кто-нибудь или нет, и даже независимо от того, значит оно что-нибудь или нет: «свободные» звукосочетания никогда не теряют шанса обзавестись значениями и стать знаками. Более того, «репрезентативная сила» звучаний, издаваемых речевым аппаратом разумного существа, такова, что, даже будучи напрочь лишены значения сами по себе, в изолированном виде, бессмысленные звукосочетания способны встраиваться в предложения и играть в них роль полноценных терминов! Уртадо де Мендоса приводит хороший пример, дополняющий, но не искажающий мысль коимбрцев: «В этом предложении: *'Блитури* не имеет конвенционального значения', *блитури* замещает собою [то есть означает] понятие ума, которое завершается в самом этом слове, *блитури*»².

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: «Imo si per impossibile Deus nollet, ut fumus suapte natura significaret ignem, nihilominus, si talem naturam habeat participatam ex ideis, illum repraesentabit».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 35: Ut in hac, *Blytiri non significat ad placitum*, ly *blytiri* supponitur pro conceptus mentis terminato ad vocem ipsam *blytiri*».

Формальная самостоятельность установленного значения и — в этом смысле — его абсолютность ярко выражены у Томаса Комптона Карлтона: «Хотя говорится, что обозначает тот, кто дает знак, — так, мы говорим, что люди обозначают смыслы в своем уме, сообщая их другим посредством слов, жестов или письмен на бумаге, — они, однако, не в более собственном смысле могут быть названы обозначающими, нежели сжигающим дом — тот, кто поднес к нему огонь. Ибо не все, что принято у простонародья, должно тотчас приниматься в расчет диалектикой: ведь на самом деле, подобно тому как дом сжигает не тот [человек], а огонь, так и обозначает не тот [человек], а жест, буквы и слова, непосредственно указывающие на мысли людей»¹. Объединяя в этом примере, без всякого различия, естественные и условные знаки, Комптон Карлтон подчеркивает, что формальная самостоятельность семиотической сущности — универсальное свойство всех знаков без исключения, независимо от их дальнейших членений.

3) Основание знакового отношения

Таким образом, формальная сущность знака структурируется в виде двойственного отношения: к означаемой вещи и к познавательной способности интерпретатора. Эти отношения в совокупности выражают присущую знаку способность приводить познавательную способность к познанию означаемого (выражают его репрезентативную силу). Понятие репрезентативной силы, или силы означивания, — тот элемент семиотического учения схоластики XVII в., который отличает его от новейшей семиотики, с ее резким противопоставлением означаемой вещи (как абсолютного сущего) знаку, имеющему чисто релятивную природу. У наших авторов способность

¹ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. I, I: «Licet significare dicatur is, qui signum praebet, ut homines animi sui sensa significare dicimus, dum ea vel verbis, vel nutibus, vel efformatis in charta characteribus aliis declarant, ii tamen non magis proprie dici possunt significare, quam domum is comburere, qui ignem applicat. Non enim, quidquid probatur in vulgus, id statim censendum est Dialecticae calculis admitti, re enim vera, sicut hic non domum comburit, sed ignis, ita nec ille significat, sed nutus, characteres, et verba, quae hominum immediate mentem indicant».

к репрезентации выражается в отношениях, но сама не релятивна. Кроме того, понятие репрезентативной силы служит тем элементом, который позволяет внятно помыслить само сочленение физической и семиотической сущностей, связать между собой, а не противопоставлять друг другу природное бытие означающей вещи и ее бытие в культуре.

Однако репрезентативная сила, выражаемая двумя знаковыми отношениями (или одним отношением, направленным на оба термина), сама по себе, как уже было сказано, еще не является последним основанием семиотической сущности вещи-знака, но представляет собой формальное свойство, опирающееся на нечто другое. Это последнее онтологическое основание знаковых отношений и, соответственно, репрезентативной силы вещи-знака нужно, видимо, искать в физической природе некоторой вещи. Но какой именно вещи? Всегда ли основанием знакового отношения будет физическая сущность самого знака, или же в некоторых случаях его нужно искать в той или иной внешней причине? Доискиваясь тех глубинных причин, в силу которых некоторая вещь способна переходить из разряда «вещей» в разряд знаков и вступать в знаковые отношения, автор «Коимбурского курса» выдвигает следующий тезис: в конечном счете формальная сущность знака заключается в таком основании отношений (*fundamentum relationum*), которое существует по способу трансцендентальной соотнесенности.

Остановимся на этом пункте. Обсуждение вопроса о формальной сущности знака наши авторы ведут на техническом языке схоластики, который темен и непривычен для сегодняшнего читателя. Поэтому разберемся, о чем, собственно, идет речь.

В схоластической традиции отношения между вещами разделяются несколькими способами. Для нас сейчас важно разделение на отношение категориальное, которое еще Аристотель поместил в свою систему категорий и которое в латинской терминологии именовалось также категорией *ad aliud* («к иному»), и отношение трансцендентальное. Чтобы уяснить себе, в чем суть того и другого и в чем различие между этими двумя разновидностями реальных отношений, обратимся даже не к «Коимбурскому курсу», а к классическому тексту 47-го «Метафизического рассуждения» Франсиско Суареса

(великий метафизик работал в Коимбре именно тогда, когда готовился к изданию и выходил в свет «Курс логики»). Суарес устанавливает несколько принципиальных различий между этими двумя видами отношений, определяя тем самым собственную природу того и другого. Во-первых, категориальное отношение присоединяется к субстанции, полностью конституированной и абсолютной в своем бытии, и может быть отнято от нее без ущерба для целостности этой субстанции. Например, таково отношение отца к сыну, или отношение подобия между двумя вещами, или отношение равенства: по смерти сына отец перестает быть отцом, но не перестает существовать как человек; и по устранении одной из двух белых вещей другая перестает быть связанной с нею отношением сходства, но остается, в абсолютном смысле, белой вещью. Трансцендентальное отношение (которое называется так потому, что не замыкается границами отдельной категории, но блуждает, «vagatur», по ним всем¹), напротив, соединяется со своим основанием не как акциденция с конституированной субстанцией, а как сущностный признак, входящий в саму субстанцию; поэтому его нельзя отделить от этого субстанциального основания, не разрушив его само. Таково отношение между знанием и его объектом, между любовью и любимым предметом, между творением и Богом²: отъятие отношения в этих примерах разрушает то самое сущее, в котором это отношение укоренено.

Во-вторых, категориальное отношение всегда требует реального и актуально существующего термина, тогда как трансцендентальное

¹ Это «блуждание» описывает итальянский иезуит Сильвестро Мауро, когда говорит о том, что трансцендентальные отношения отождествляются с сущими других категорий. *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LIII, p. 525–526: «Hinc infertur dari relationes transcendentales, hoc est identificatas cum entibus aliorum praedicamentorum. Relationes enim, per quas actio et passio referuntur ad agens et terminum, sunt identificatae cum praedicamenti actionis et passionis; relatio, per quam cognitio refertur ad obiectum, est idem cum aliqua qualitate...» [«Отсюда следует, что имеются трансцендентальные отношения, то есть отождествляемые с сущими других категорий. Так, отношения, которыми действие и претерпевание связаны с действующим и претерпевающим, отождествляются с категориями действия и претерпевания; отношение, которым понятие связано с объектом, тождественно некоторому качеству...»].

² *F. Suárez*, *Disputationes Metaphysicae*, XLVII, 4, 2.

отношение может иметь своим термином также потенциальное или даже вымышленное сущее¹.

В-третьих, категориальное отношение возникает не в результате природной целенаправленности или сознательного намерения деятеля, но как бы автоматически, при наличии основания и термина. Например, два актуально существующих белых предмета сами собой оказываются похожими друг на друга. Для этого не требуется ничьих усилий и никаких естественных или преднамеренных действий: достаточно простого наличия двух предметов и наличия в том и другом белого цвета. Напротив, трансцендентальное отношение всегда возникает вследствие природной устремленности или осознанного намерения: таково отношение интеллекта к предмету познания, тепла — к нагреванию, зрения — к видимому объекту, и вообще любой способности к тому акту, к совершению которого она непосредственно предназначена².

Наконец, в-четвертых, категориальное отношение не наделяет субъект никакой разновидностью бытия, ничего в нем не производит, но лишь ставит его в положение соотнесенности с чем-то другим. А вот трансцендентальное отношение всегда оказывается началом или результатом действия, либо причиняя некоторое бытие, либо являясь следствием причинения со стороны другого³.

Коимбры верно следуют этому учению о трансцендентальном отношении, хотя излагают его не столь четко, как Суарес. Приведем обширную цитату из «Коимбрского курса», чтобы окончательно прояснить этот важный момент. Итак, одним из способов членения отношений является «подразделение отношений... на трансцендентальные и не-трансцендентальные, или категориальные... Среди них обычно проводят несколько различий, но для нас теперь будет достаточно двух: одно проводится со стороны термина, другое — со стороны субъекта. Члены отношения различаются со стороны термина тем, что член категориального, то есть не-трансцендентального, отношения относится к другому его члену как чистому термину

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

ну — другими словами, не как к некоторой причине или следствию, производимому в отношении него. Так отец относится к сыну, подобное — к подобному, и т. д. Член трансцендентального отношения, напротив, относится к другому члену не как чистому термину, то есть, если можно так выразиться, не просто так, но ввиду того, что оказывает ему или получает от него некоторую услугу. Так потенция относится к акту и объекту, материя — к форме, тварь — к Богу как первообразу... Другое различие проводится со стороны субъекта. Трансцендентальное отношение не предполагает субъекта, к которому оно присоединялось бы как форма, с чем бы он ни соотносился, но сущностно входит в то, что находится в [таком] отношении. Более того, членом отношения здесь является не что иное, как само отношение. Не-трансцендентальное же отношение в тварных вещах есть акцидентальная форма, которая присоединяется к субъекту, получающему от нее именование члена отношения. Такое различие и наиболее велико, и наиболее существенно»¹.

Следовательно, когда автор «Коимбурского курса», трактуя трансцендентальное отношение в духе Суареса, усматривает основание формальной сущности знака в его способности служить основанием трансцендентального отношения с обозначаемой вещью и познавательной способностью, он хочет сказать следующее. Во-первых, от-

¹ Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu, *In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607. In libros categoriarum Aristotelis Stagiritae, In cap. VII De relatione, q. 1, art. 2, pp. 458–459: «Tertia est sub-divisio relationum... in transcendentes, et non transcendentes, seu praedicamentales... ... inter quae plura assignari solent discrimina, nobis in praesenti duo sufficientia. Unum ex parte termini, alterum ex parte subiecti. Differunt haec relata ex termino, quoniam relatum praedicamentale, seu non transcendens respicit aliud, ut purum terminum; hoc est, non sub ratione alicuius causae, vel ut aliquem effectum circa illud exerceat; hoc pacto se habet pater ad filium, simile ad simile, etc. Transcendens vero non respicit purum terminum, id est, non refertur ad aliud gratis, ut sic loquamur, sed intuitu alicuius muneris praestandi vel recipiendi: quo modo effecta sunt potentia ad actum, et obiectum, materia ad formam, creaturae ad Deum, ut primum exemplar... Aliud discrimen ex subiecto est; quod relatio transcendens non supponit subiectum, cui adveniat tanquam forma, quidquae referat, sed includitur essentialiter in eo, quod refertur; immo nihil omnino est relatum, quam ipsa relatio; non transcendens autem in rebus creatis est forma accidentaria adiacens subiecto, quod relatum denominat. Haec differentia et maxima est, et maxime perspicua».

ношение означивания не устанавливается «само собой» — так, как само собой возникает сходство двух рядом стоящих белых предметов, ничем, кроме этого сходства, друг с другом не связанных. Условные знаки нуждаются в особом акте импозиции со стороны разумного деятеля, естественные знаки — в наличии реальной производящей или формально-образной причинной связи между знаком и означаемым. Во-вторых, глубинным основанием отношения означивания служит некоторая природа или природная способность. Она непременно должна быть реальной: ведь только то, что реально и основывается на реальном, способно производить реальные следствия. А в данном случае, как уже было сказано, следствие вполне реально: разное обозначение имеет своим результатом разное знание.

Теперь мы можем сказать, что же служит основанием семиотической сущности обозначающей вещи, а также ответить на заданный выше вопрос о том, всегда ли оно в реальности совпадает с ее физической сущностью. Нет, не всегда. Это зависит от того, с какой категорией знаков мы имеем дело. Такое совпадение происходит только в знаках естественных, и то не во всех, а лишь в таких, означаемые которых с физической стороны являются их производящими причинами. Например, дым потому является знаком огня, что его всецелая природа есть следствие огня. Но если, наоборот, огонь, как причину, считать знаком дыма, то основанием знакового отношения будет уже не целостная природа огня, как таковая, а лишь одно из ее свойств: способность при горении производить дым. Именно поэтому в «Коимбрском курсе» говорится, что основанием отношений в естественном знаке будет «порой сама природа, а порой добавочная реальная способность»¹. Если же нужно предложить такое понятие основания семиотической сущности, которое охватывало бы собою оба этих случая, то это будет понятие соотношения, пропорции: «Основание отношения в естественном знаке есть пропорция между

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2: «Quod si roges, quidnam sit hoc fundamentum, respondeo... in instrumentalibus, si sint effectus, ut est fumus respectu ignis, fundamentum est eius natura causata ab igne; si vero sint causae, ut ignis respectu fumi, est virtus, per quam causa operatur: quae aliquando est ipsa natura, aliquando potentia realis superaddita».

знаком и означаемым»¹. Эта пропорция имеет совершенно прямой и непосредственный характер: ничто внешнее не вторгается в эту природную соотнесенность двух вещей. Здесь с коимбrcами вполне солидарен Франсиско де Овьедо: «В формальном основании естественных знаков нет нужды указывать на какое-либо затруднение: ведь очевидно, что оно само по себе репрезентирует свой объект, или приводит к его познанию»².

В конвенциональных знаках связь между глубинным основанием и актуальными отношениями означивания более опосредована, потому что у таких знаков основание семиотической сущности всегда лежит вне физической природы вещи. И это понятно: ведь если взять, например, слово «человек», оно в себе самом, в своем звуковом составе, не содержит ничего, что побуждало бы ассоциировать его скорее с человеком, чем с лошастью. Точно так же, скажем, один и тот же звук трубы может быть сигналом к подъему, а может быть сигналом к отбою: это никак не определяется самим звуком, но только внешней по отношению к звуку волей того, кто учреждает звук в качестве знака. Поэтому именно воля, сознательное намерение учредителя условного знака, и будет основанием трансцендентального отношения к означаемому, от которого вещь принимает внешнее именование знака.

4) Знак и отсутствующий интерпретатор

Вещь, выступающая в роли знака, обладает репрезентативной силой потому, что от природы или вследствие волевого решения со стороны учредителя некоторым образом связана со своим означаемым; именно поэтому она через себя дает познать это связанное с ней означаемое. Но так как репрезентативная сила — это лишь формальное и потенциальное свойство вещи-знака, нужно объяснить, как и при каких условиях оно актуализируется. Для этого «Коимбrcский

¹ *Ibid.*: «...fundamentum relationis in signo naturali esse proportionem inter signum et significatum».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, contr. VIII*, p. II, n. 1: «In signorum naturalium ratione formali assignanda nulla est difficultas, certum enim est haec per se ipsa representare suum obiectum, vel ducere in cognitionem illius».

курс» проводит различие между знаками актуальными и возможностными (*aptitudinales*). Различие между ними подобно обычному различию между потенциальными и актуальным состояниями в физических вещах. Вещь становится актуальным знаком, принимает актуальную семиотическую сущность тогда, когда она актуально воспринимается в знаковой функции неким интерпретатором; когда же она не воспринимается, то существует физически, как «вещь», но не существует как знак, является знаком лишь в возможности. Актуальный знак имеет место, например, тогда, когда вспыхнувший огонь рождает реальный дым, и этот дым будет кем-то замечен; или когда некоторое слово один человек произносит, а другой слышит и понимает. Если же и огонь горит, и дым идет, а увидеть и понять его значение некому, то именно как знак дым пребывает лишь в потенциальном состоянии. Это состояние коимбрцы описывают как состояние ближайшей потенции (*potentia proxima*): «Вещь тогда считается находящейся в ближайшей потенции к тому, чтобы нечто представить, когда она не нуждается ни в каком приращении или изменении в себе, чтобы это предъявить, хотя некоторое необходимое для этого условие отсутствует» (например, огонь находится в ближайшей потенции к тому, чтобы жечь, но не жжет, если предмет располагается от него слишком далеко)¹. В этом смысле отсутствующий интерпретатор оказывается тем необходимым, но отсутствующим условием, без которого вещь не проявляет себя как знак, хотя в возможности у нее уже есть для этого все формальные основания. Другими словами, дым будет знаком огня только в присутствии интерпретатора, а в его отсутствие представляет собой естественное следствие огня, но не его знак как таковой.

Если теперь мы сравним это «базовое» учение коимбрцев с некоторыми последующими, то заметим, что между взглядами разных авторов имеются расхождения разной степени глубины.

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Tunc res censetur esse in potentia proxima ad aliquid praestandum, cum non eget aliquo augmento, vel mutatione in se facta, ut illud exhibeat, quamvis desit aliqua alia conditio necessaria».

Уртадо де Мендоса в целом придерживается позиции, очень близкой позиции коимбрцев, хотя и пользуется при этом другой терминологией. Однако Уртадо сглаживает тонкости коимбрского учения о формальном основании знакового отношения, воздерживается от прояснения его трансцендентального характера, убирает вообще понятие «репрезентативной силы», предпочитая раскрывать сущность знака не с формальной стороны, а со стороны физического бытия вещи, выступающей в роли знака. Уртадо де Мендоса различает три состояния вещи-знака. Первое — отдаленная потенция (*potentia remota*): имеется в виду, что той вещи, которая впоследствии станет знаком, еще нет физически, ей еще только предстоит возникнуть; поэтому она пока существует только в своих причинах. Еще не зажжен огонь, которому предстоит стать причиной дыма и его означаемым; еще не решено, как должна сыграть труба, чтобы дать сигнал к отбою, т. п. На этом уровне Уртадо вообще не считает возможным ставить вопрос о знаке и означивании. Для него формальное основание знака возникает лишь на следующем уровне — в состоянии ближайшей потенции, или на уровне знака в первичном акте (*in actu primo*). Состояние первичной актуальности подразумевает, что вещь, способная служить знаком, уже физически существует, но ее некому в этом качестве воспринять. Огонь уже горит, и дым идет, но его никто не видит; уже установлено, как нужно играть отбой, и сигнал уже звучит, только его никто не слышит, и т. д. В естественных знаках их формальное основание, или формальная сущность (*ratio formalis*) совпадает с их природой, которая сама по себе, будучи связана естественными причинно-следственными отношениями со своим означаемым, способна приводить к познанию означаемого¹; в знаках конвенциональных их формальное основание заключается в «воле, которой их первый учредитель пожелал, чтобы этот знак обозначал тот или другой объект»². Пока эти знаки, уже

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 7: «Haec ratio signi in actu primo non distinguitur ab eius entitate, quia signum in actu primo est potentia manuducendi intellectum in rem significatam; sed hoc sua entitate praestat naturale signum, quia se ipso dicit relationem ad significatum, ad quod natura sua ducit; ergo».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 16: «

существующие в качестве вещей, некому воспринять, они остаются знаками в потенции, и только появление интерпретатора превращает их в настоящие знаки. На этом, третьем, уровне Уртадо де Мендоса говорит о знаках во вторичном акте (*in actu secundo*). Чтобы стать действительными и актуальными, потенциальные знаки принимают свою актуальную сущность, которая состоит не в чем ином, как в актуальном выражении и восприятии означенной вещи¹. Этот момент Уртадо де Мендоса иллюстрирует следующим примером: «Научение предполагает, что слушатель действительно воспринимает и усваивает то, чему его учат; а когда ученик не научается, то, стало быть, учитель не учит. Ведь если он учит, то некто научается; следовательно, тот, кто научается, становится наученным. Но наученным становится лишь тот, кто действительно (*actu*) воспринимает то, чему его учат; следовательно... И то же самое рассуждение применимо к означиванию»². Еще более выразительно: «Нет актуального означивания без актуального восприятия со стороны слушающего. Так и подвешенная [над дверью таверны] ветвь актуально означает нечто лишь тогда, когда от ее актуального познания некто приходит к познанию вина»³. Таким образом, Уртадо, подобно коимбrcам, полагает, что знак становится вполне знаком только тогда, когда он

Ratio formalis signi ad placitum est *voluntas qua primus inventor voluit eo signo indicare hoc, aut aliud obiectum*. Exempli gratia, latinitatis author voluit hac voce, *homo*, significare speciem nostrum. Illa voluntas est ratio formalis per quam vox *homo* id significat obiectum».

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 21: «Ratio signi actualis, sive in actu secundo, consistit in actuali expressione et perceptione rei significatae per illud, quia esse signum in potentia proxima, sive in actu primo, est posse rem significare, id est, habere iam impositionem ad id munus (nam non agimus de potentia remota). Ergo significare actu est actu exprimi ac percipi rem significatam per signum; ergo, dum intellectus nil percipit per illud, nil illi significat actu».

² *Ibid.*: «Docere est, quando audiens actu percipit, et discit rem doctam; et quando discipulus non discit, magister quidem non docet: quia si docet, ergo aliquis docetur; ergo qui docetur redditur doctus. At non redditur doctus, nisi qui actu percipit rem doctam; ergo. Atque eadem est ratio de significatione.

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 23: «...non est autem actualis significatio sine actuali perceptione audientis. Nec vero ramus appensus significat aliquid actu, nisi quando actu ex illo cognito devenitur in cognitionem vini».

работает в процессе актуального познания или актуальной коммуникации.

Ученик Уртадо де Мендоса, Родриго де Арриага, возвращается к коимбрскому учению о трансцендентальном характере знаковых отношений, но при этом вносит существенные коррективы в понимание самого трансцендентального отношения. «То отношение называется *трансцендентальным*, — пишет Арриага, — которое таким образом принадлежит к сущности субъекта, что адекватным образом ему тождественно»¹. Речь идет уже не о том, что основание трансцендентального отношения входит в сущность означающей вещи наподобие ее конститутивного признака, и даже не о том, что таким основанием служит целостная природа вещи, взятая с определенной точки зрения, но о полном и адекватном тождестве между отношением и самим субъектом. Далее, Арриага подвергает критике перечисленные нами пункты учения Суареса и коимбрцев о трансцендентальном отношении, показывая, что ни способность выступать действующим началом, ни отсутствие самопроизвольности не могут служить адекватными отличиями трансцендентального отношения от категориального. Единственным таким отличием нужно признать, с точки зрения Арриаги, сущностный (трансцендентальный) или акцидентальный (категориальный) характер самого отношения². Наконец, и это, пожалуй, самое главное расхождение, Арриага проводит различие между познавательной способностью как таковой и субъектом познания, которому знак нечто репрезентирует. Отсутствуя в Боге, в котором познание не отличается от сущности самого Бога, это различие всегда фактически присутствует в творении. А это сразу меняет всю картину. В самом деле, познание как таковое для познающего человека является признаком привходящим, лишенным необходимости: ведь мы можем актуально познавать

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XII, sect. 2, § 8: «Relatio alia dicitur *transcendentalis*, quae ita est de essentia subiecti, ut sit illi adaequate identificata».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XII, sect. 4, § 17: «Facilius... percipitur essentia relationis transcendentalis et praedicamentalis ex hoc quod sit essentialis aut accidentalis, quam ex illa distinctione termini puri aut mixti, seu efficiendi aut non efficiendi aliquod circa terminum».

нечто, а можем и не познавать. Поэтому между познаваемой вещью (в том числе знаком как разновидностью познаваемого) и познающим субъектом устанавливается категориальное, а не трансцендентальное отношение — другими словами, отношение приводящее и внешнее, которое может быть отделено от сущности того и другого. А вот «если говорить о самом существе отношения..., как и о самом существе познания, то для отношения соотноситься с другим, коррелятивным термином так же существенно, как для акта существенно соотноситься со своим объектом». Иначе говоря: отношение между способностью *как таковой* и знаком будет обязательным, необходимым и сущностным (трансцендентальным), тогда как отношение между *субъектом* способности и знаком имеет акцидентальный (категориальный) характер и внеположно сущности того и другого. Это различие¹ позволяет Арриаге утверждать, что знак не испытывает нужды в актуальной воспринимаемости для того, чтобы быть знаком: «Заметь... что знак не нуждается в актуальной репрезентации, потому что дым, даже если его никто не видит, все равно служит знаком огня; и понятие объекта, даже если Бог вложит его в камень, обладало бы формальной сущностью знака, потому что оно включает в себе способность актуально репрезентировать во вторичном акте свой объект»². Таким образом, Арриага подверг предельной формализации и объективации как саму означающую функцию вещи, так и познающую способность, что позволило ему перевести полностью конституированный знак с уровня актуального познания и коммуникации на чисто формальный уровень. Но за это ему пришлось уплатить непомерную цену: в результате в учении Арриаги практически стерлась грань между семиотическим и физическим. Если понятие сохраняет свою «репрезентативную силу», даже будучи вложенным в камень, это может означать только одно: способность

¹ Оно аналогично проводимому в новейшей семиотике различению между интерпретатором и интерпретантой.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 4: «Adverte... signum non exigere actualem repraesentationem, quia fumus, etiamsi a nullo videatur, tunc tamen est signum ignis; item cognitio obiecti, licet a Deo poneretur in lapide, haberet tamen rationem signi, quia habet aptitudinem ut repraesentet in actu secundo suum obiectum».

репрезентации составляет часть физической природы понятия. Но тогда она перестает быть репрезентативной силой, а оказывается просто некоторым физическим свойством, некоторой чертой формального сходства с другой вещью. Не-репрезентативность такой «ампутированной репрезентации» тем более очевидна из того, что ведь простым наличием понятия как физической акциденции — наличием не то что в камне, а даже и в естественном носителе, то есть в интеллекте, — еще не гарантируется, что это понятие будет понято, а значит, что оно выполнит свою функцию именно как знак.

В отличие от Арриаги, Джон Панч сохраняет его основной вывод (о независимости знака от актуального означивания) гораздо меньшей кровью. Для этого Панчу оказалось достаточным свести формальное основание знака внутрь самой вещи, выступающей в роли знака, то есть отождествить это формальное основание с «репрезентативной силой»: «Естественный знак конституируется в реальном бытии в качестве знака той связью с означаемой вещью, которой он обладает независимо от институции; а в формальном бытии в качестве знака он конституируется тем, что может приводить [познавательную] способность к познанию этой вещи. Условный же знак конституируется в реальном бытии в качестве знака институцией, которой он учреждается к обозначению вещи, а в формальном бытии — той способностью приводить к познанию этой вещи, которой обладает в результате институции»¹. Если перевести этот пассаж Панча на язык Уртадо де Мендоса, то мы, очевидно, окажемся перед лицом знака в первичном акте (*in actu primo*), то есть перед лицом уже существующей физической вещи, которая пока не встретилась со своим интерпретатором. Но, в отличие от Уртадо, который считал такую вещь лишь потенциальным знаком, еще-не-знаком, Панч полагает, что самой способности привести некоего гипотетическо-

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, concl. 3, n. 11: «Signum naturale constituitur in esse signi realiter per connexionem, quam habet independenter ab instituto cum re, quam significat; et formaliter constituitur in esse signi per aptitudinem, quam habet ad deducendam potentiam in cognitionem illius rei. Signum vero ad placitum constituitur in esse signi realiter per institutionem, qua instituitur ad significandam rem, et formaliter per aptitudinem, quam habet supposita institutione ad deducendum potentiam in cognitionem istius rei».

го интерпретатора к познанию означаемого, вложенной в эту вещь причинами ее реального бытия, необходимо и достаточно, чтобы считать ее вполне конституированным знаком. Отсюда Панч считает себя вправе заявить: знак «конституируется в бытии в качестве знака отнюдь не актуальным означиванием: лоза будет знаком вина, даже если ее никто не видит; и Таинства остаются знаками благодати, даже если ничего не производят, и даже если никто не замечает, что они способны нечто производить или действительно производят. Следовательно, они должны конституироваться возможностным означиванием»¹. Не просматривается ли в таком толковании формальной сущности знака, отождествленной с «репрезентативной силой», тенденция к пониманию этой сущности как своеобразной «формальности» (вернее, «квази-формальности»? То есть (согласно общему учению школы Дунса Скота) такого элемента вещи, который не составляет ее физической части, но является частью ее формы, которая присутствует в этой форме до и независимо от познания со стороны интеллекта?

§ 4. Знаковая репрезентация

В этом параграфе мы скажем только о самых общих чертах знаковой репрезентации. Специфические проблемы, связанные с репрезентативной функцией отдельных категорий знаков — а именно, образов (*imagines*), понятий и *species impressae*, а также лингвистических знаков — мы будем подробно рассматривать в своем месте.

В античные времена отглагольное существительное *repraesentatio*, по свидетельству исследователей², отнюдь не принадлежало к числу

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, concl. 3, n. 11: «*Confirmatur*, quia non constituitur in esse signi per actualem significationem, quia haedera est signum vini, etiam quando nemo respicit illam; et Sacramenta sunt signa gratiae, etiam cum nihil causant, et etiam si nemo adverteret, quod essent causativa aut causarent. Ergo debent constitui per aptitudinalem significationem».

² Общее представление об истории понятия репрезентации в поздней античности и в средние века дает следующая статья: Н. Lagerlund, «Mental Representation in Medieval Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/representation-medieval/>>

широко используемых. В классической латыни глагол *repraesentare* имел несколько значений, в том числе: 1) платить наличными деньгами, 2) наглядно, живо представлять, рисовать воображению; 3) воспроизводить средствами искусства, подражать, передавать образ. Из этих значений имеют отношение к нашей теме только второе и третье. В античной риторике *repraesentare* означало «приводить яркие примеры», «давать живые подробности», «излагать наглядно и образно». Такое употребление термина засвидетельствовано, например, у Квинтилиана, а из ранних христианских авторов — у Тертуллиана. Следы этого словоупотребления мы еще застаем в XIII в. у св. Фомы Аквинского в такой, например, фразе из «Суммы теологии»: «Поэт пользуется метафорами ради живости изображения (*propter repraesentationem*), ибо живость изображения по природе доставляет наслаждение человеку»¹. Но такое использование слова в ту нериторическую эпоху никак нельзя назвать типичным. Гораздо чаще глагол *repraesentare* используется для обозначения изображений, образов, идет ли речь о портретах и статуях, представляющих свои модели; или о вещах, изготовленных ремесленником в соответствии с неким предварительным замыслом; или о тварном мире как образе Творца. Соответственно, существительное *repraesentatio* в таком употреблении означало «образ» или «подобие». Например, св. Бонаventura пишет о том, что «творения сего чувственного мира обозначают *невидимое Бога*... в силу своего подобия (*ex propria repraesentatione*)»²; или у Жана Буридана, жившего в XIV в., читаем: «Если спросят, почему эта картина называется *животным*, мы ответим: не потому, что она — живая и чувствующая, но потому, что она есть образ (*imago*), или подобие (*repraesentatio*), живого и чувствующего животного»³. Наконец, наиболее важным и философс-

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, I^a q. 1 a. 9 ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est».

² *St. Bonaventura*, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, 12: «Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*... ex propria repraesentatione».

³ *Iohannis Buridani Summulae de dialectica*, III, 1, 1: «Si quaeratur “quare ista picture uocatur ‘animal’?”», non dicetur quod hoc sit quia sit uiua et sentiens, sed quia est imago, seu repraesentatio, animalis uiui et sentientis».

ки насыщенным становится с конца XII в. употребление терминов *repraesentare* и *repraesentatio* применительно к актам и формальным образованиям, производимым на всех уровнях душевной жизни: от *species* в чувственных способностях до понятий и понятийных комплексов в интеллекте. При этом *species* и понятия тоже считались образами, подобиями вещей, будь то вещи реальные или вымышленные, составленные воображением из различных частей и свойств реальных сущих (кентавры, химеры и проч.). Примерам такого словоупотребления несть числа. Вот замечательная фраза из трактата Гервея Наталиса «О вторых интенциях» (нач. XIV в.) — замечательная тем, что одна из предлагаемых в нем дефиниций интенции почти точно совпадает с определением знака в трактатах XVII в.: «...Интенция определяется двояко. С одной стороны, интенцией называется... все то... что по способу репрезентации приводит интеллект к познанию некоторой вещи, будь то умный образ (*species*), акт постижения или понятие ума, когда он образует совершенное понятие о вещи. Таким образом, имя интенции может быть распространено на любое подобие или образец, приводящий к познанию...»¹. В другом фрагменте из того же трактата Гервей еще более выразительно отождествляет мыслимость вещи с ее формальным подобием (*repraesentatio*) в интеллекте, а также определяет характер отношений, возникающих между интеллектом и представленной вещью: «Следует знать, что нечто называется умопостижимым потому, что по природе мыслимо. А по природе мыслимым нечто называется потому, что у него по природе может иметься репрезентация в интеллекте, будь эта репрезентация актом или неким подобием, независимо от того, какова его причина, точно так же, как нечто называется видимым потому, что представляющее его (*repraesentans*) подобие может пребывать в

¹ Tractatus magistri Hervei Doctoris perspicacissimi de secundis intentionibus, Paris, 1489, qu. 1, art. 1: «Ex parte autem intellectus dicitur intentio dupliciter. Uno modo dicitur intentio... omne illud... quod per modum repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive illud sit species intelligibilis, sive sit actus intelligendi, sive conceptus mentis quando format perfectum conceptum de re. Et isto etiam modo posset extendi nomen intentionis ad quamlibet similitudinem sive exemplar ducens in cognitionem...». Транскрипция трактата Гервея Наталиса любезно предоставлена проф. Дж. П. Дойлом.

зрительной способности, чем бы оно ни причинялось и как бы ни возникало. А вследствие того, что такая репрезентация пребывает в интеллекте, возникает некое отношение между интеллектом, обладающим такой репрезентацией, и самой представленной вещью. Так что интеллект, в котором заключена эта репрезентация, связан реальным отношением с самой представленной вещью: ведь сама репрезентация формально не привносит ничего. Вещь же соотносится с самой репрезентацией чисто ментально»¹.

Итак, в эпоху высокой и поздней схоластики термины *repraesentare*, *repraesentatio* прочно вошли в философский обиход. Сам морфологический состав слова проясняет нечто в его значении: возвратная приставка *re-*, присоединенная к корню, фигурирующему, например, в слове *praesens* («наличный», «присутствующий»), подсказывает, что речь идет о некоем воспроизведении, повторном предъявлении прежде наличного², или же о вторичном предъявлении в смысле формального уподобления, подражания некоему образцу³. В конечном счете всякая, даже конвенциональная, репрезентация соотносится с репрезентируемым так, как соотносятся между собой причина и следствие; но конкретный характер этого причинно-следственного отношения может быть различным. Систематизируя разные типы репрезентации, св. Фома разделяет их на

¹ *Ibid*, qu. IV, art. 1: «...sciendum quod ex hoc dicitur aliquid intelligibile quod est natum intelligi. Ex hoc autem dicitur aliquod natum intelligi quod repraesentatio nata est esse apud intellectum, sive ista repraesentatio sit actus sive aliqua similitudo, a quocumque ista similitudo causetur. Sicut etiam ex hoc dicitur aliquid visibile quod eius similitudo ipsum repraesentans potest esse in visu, a quocumque causetur sive fiat. Ex hoc autem quod talis repraesentatio est apud intellectum consurgit quaedam relatio inter intellectum talem repraesentationem habentem et ipsam rem repraesentatam, ita quod intellectus in quo est talis repraesentatio refertur realiter ad ipsam rem repraesentatam, quia formaliter ipsa repraesentatio nihil ponit. Sed res ad ipsam repraesentationem refertur secundum rationem».

² Например, у св. Бонавентуры, *op. cit.*, cap. III, 2: «Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio» [«Действие памяти — сохранение и воспроизведение»].

³ Например, у св. Фомы, *Summa Theologiae*, I^a q. 17 a. 1 ad 4: «...dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis...» [«...следует сказать, что ущербное подобие, или воспроизведение, не привносит ложности...»].

две большие группы: «Одно следствие репрезентирует только причинность причины, но не ее форму, — так, как дым репрезентирует огонь; и такая репрезентация называется *repraesentatione per tunc* (repraesentatio vestigii): ведь след выдает движение некоторого прохожего, но не то, каков он. Другое же следствие репрезентирует причину как подобие ее формы — так, как рожденный огонь репрезентирует огонь рождающий, и статуя Меркурия — самого Меркурия. Такова *repraesentatione per tunc* образа (repraesentatio imaginis)»¹.

В учении Оккама тоже различаются два типа репрезентации, но линия раздела между ними проводится иначе. Одни знаки функционируют как знаки «напоминательные» (*rememorativa*). Это естественные знаки, такие, как дым по отношению к огню (отношение производящей причинности) или статуя по отношению к модели (формальная причина или причина-образец, *exemplar*). Другие знаки функционируют по типу лингвистической суппозиции (подстановки): это термины и предложения ментального языка. Чтобы знаки первого типа могли репрезентировать для нас означаемое, мы должны уже знать о наличии связи между ними; в противном случае мы не сумеем опознать их как знаки. Если мы ни разу не видели, как дым рождается огнем, и никто нам об этом не рассказал, мы не свяжем дым с огнем, как не свяжем вот эту статую с вот этим человеком, если не видели оригинала или не слышали от других, кто послужил моделью для скульптора. Поэтому такие знаки и называются напоминательными: они актуализируют знание, которое уже до того хранилось в нашей памяти. Знаки второго типа, напротив, способны доставлять нам новое знание², ибо непосредственно замещают саму реальность. Таким образом, Оккам, в отличие от св. Фомы, объеди-

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I^a q. 45 a. 7 Resp.: «Respondeo dicendum quod omnis effectus aliquo modo repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis».

² Об этом различении типов репрезентации у Оккама см. *A. Tabarroni*, *Mental Signs and Representation in Ockham*, in *On the Medieval Theory of Signs*, ed. by

няет в одну категорию две разные группы знаков, выделяемые основателями новейшей семиотики Ч. С. Пирсом и Ч. У. Моррисом: *индексы*, или *симптомы*, то есть знаки, указывающие на означаемое как на свою производящую причину, и знаки *иконические*, связанные с означаемыми внешним формальным (образным) сходством. Их он совместно противопоставляет лингвистическим знакам, принадлежащим (в терминологии Пирса и Морриса) к категории *символов*, то есть конвенциональных знаков. Эти две группы знаков различаются, как мы видели, не только характером статичной конститутивной связи со своими означаемыми, но и характером ее динамического проявления в репрезентации.

Возвращаясь теперь от времен высокой и поздней схоластики в семнадцатый век, мы обнаруживаем, что в текстах наших авторов нет такого четкого и эксплицитного различения разных типов репрезентации, которое могло бы образовать устойчивую классификацию. Тем не менее, некоторые общие черты в учениях о репрезентации можно вычленить довольно уверенно. Во-первых, в курсах XVII в. ясно просматриваются все названные три типа знаков, выделяемые в новейшей семиотике: индексы (дым, след зверя, крик как знак боли), иконические знаки (*picturae*, т. е. живописные изображения, или, шире, *imagines* — «образы») и символы (лоза над дверью таверны, устное слово как знак вещи). Первые две группы соответствуют двум типам знаков, о которых говорит св. Фома в приведенной цитате из «Суммы теологии»; к ним добавляются символы (все знаки «по установлению», включая церковные таинства, установленные в качестве знаков самим Богом).

Во-вторых, эти три группы знаков разводятся по разным классификациям в зависимости от принятого конкретным автором критерия. С одной стороны, индексы и иконические знаки объединяются как знаки естественные и по этому признаку противопоставляются конвенциональным знакам. С другой стороны, индексы и конвенциональные знаки могут объединяться по тому признаку, что лишь указывают на свои означаемые, но не имеют с ним никакого фор-

мального сходства. В этом они противостоят иконическим знакам, основанным именно на сходстве их формы с означаемыми предметами. Возможен, как мы увидим чуть ниже, и такой вариант, при котором все виды естественных знаков и знаки условные, но не лингвистические, совместно противопоставляются лингвистическим знакам по принципу способности просто указывать на другую (означаемую) вещь или же полностью замещать ее в процессе коммуникации. В каждой классификации есть свои подводные камни. С одной стороны, существует проблема иконических знаков: вовсе не очевидно, в каком смысле можно и нужно говорить о том, что, скажем, портрет обладает общностью формы с тем, кто на нем изображен, и до какой степени простирается это сходство. Тем более спорен вопрос о характере формального сходства между вещами и понятиями (как иконическими знаками вещей). Оба эти вопроса мы рассмотрим в свое время.

С другой стороны, еще более расплывчато положение указывающих знаков. В самом деле, указывающая репрезентация в принципе способна объединять в себе столь разные типы знаков, как индексы и символы, лишь по одной причине: и те, и другие могут служить знаками только при условии, что нам известно о наличии в них природной или конвенциональной связи со своими означаемыми, — ведь иначе у нас не будет средства опознать их как знаки. Другими словами, те и другие должны мыслиться как знаки «напоминательные», *signa rememorativa*, в оккамовском смысле термина. В отношении знаков конвенциональных это очевидно, ибо между ними и означаемыми нет никакой объективной связи: «Знак по установлению способен означать только в том случае, если есть знание о его установлении»¹. Поэтому понять словесные знаки может только тот, кто научен данному языку. Но это же, по всей видимости, следует сказать и о естественных инструментальных знаках: лишь потому, что мы имели возможность так или иначе хоть раз непосредственно наблюдать связь между дымом и огнем, между следом и зверем или между красным закатом и ветреной пого-

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2: «Signum ex instituto non est significativum, nisi ubi est notitia de illius impositione».

дой на следующий день, или нам рассказали о такой связи (устно или в книгах) знающие люди, мы можем потом опознавать первое в качестве знака второго. Но позиция наших авторов в этом вопросе не вполне отчетлива. С одной стороны, в «Коимбрском курсе» содержатся прямые противопоставления естественных знаков знакам конвенциональным именно по тому признаку, что вторые являются напоминательными, а первые — нет¹. С другой стороны, некоторые места из того же «Коимбрского курса» настойчиво наталкивают на мысль, что «напоминательный» характер указывающих знаков потому не осознается автором, что сливается в его сознании с другой стороной инструментальных знаков: с тем, что они познаются прежде своих означаемых. Другими словами, мы обнаруживаем своеобразное смешение двух разных смыслов *prius cognitum* («прежде познанного»): «прежде познанное» в смысле постижения самого знака до того, как будет постигнуто означаемое, и «прежде познанное» в смысле познанной ранее *причинной связи* между знаком и означаемым. Вот текст из «Коимбрского курса», иллюстрирующий такое смешение: «Следствие приводит к познанию причины, только если познается прежде: ведь оно служит познанию потому, что заключает в себе действующую силу (*virtutem*) причины. Следовательно, необходимо сначала воспринять следствие, чтобы дискурсивным путем (*arguendo*) проникнуть в причину»². Таким образом, двухфазовая структура акта, в котором означаемое познается через свой инструментальный знак, тем и объясняется, что нам уже известно о заклю-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: «Ex hac doctrina colliges insigne disrimen inter signum naturale, et ex instituto: hoc enim in se nihil, in cognoscente vero requirit memoriam significationis, et rei significatae. Illud in cognoscente nihil supponit, in se vero habet naturam accomodatam, et sufficientem ad pertrahendam potentiam in significatum» [«Из этого учения ты выведешь существенную разницу между естественным знаком и знаком по установлению. А именно, последний сам по себе не требует ничего, а от познающего требует памятования значения и означенной вещи. Первый же ничего не предполагает в познающем, а в себе имеет природу, соответствующую и достаточную для того, чтобы приводить (познавательную) способность к познанию означаемого»].

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «Effectus non ducit in cognitionem causae, nisi prius cognoscatur: eatenus enim ad cognoscendum inservit, quatenus continet virtutem causae; ergo necesse est primo eum percipi, ut arguendo causa penetretur».

ченной в следствии «действующей силе», *virtus*, причины. Именно это стоящее на заднем плане, невысказанное знание позволяет нам «дискурсивным путем» делать заключения от знака-следствия к означаемому-причине. Но ни коимбрцы, ни другие авторы «Трактатов о знаках» не говорят об этом прямо и четко. У Франсиско де Овьедо находим замечание, подтверждающее такой вывод о предварительном познании причинно-следственной связи между знаком и означаемым, — но подтверждающее опять-таки косвенно, в связи с рассмотрением совсем другого вопроса: «К природе знака не принадлежит приводить к первичному познанию обозначенной вещи, но достаточно приводить к какому-нибудь познанию вещи, пусть даже вещь предполагается уже познанной»¹. Между тем это утверждение как раз и выдает имплицитное разделение знаковой репрезентации на два вида: репрезентацию, приводящую к первичному познанию ранее неизвестной вещи (ментальные знаки), и репрезентацию, которая активизирует знание прежде познанного, но не доставляет нового знания.

В том, что характер указывающей репрезентации не был четко отрефлектирован авторами XVII в., можно усмотреть основную причину разногласий между ними по двум важным семиотическим вопросам: о том, можно ли считать причину знаком следствия, и о том, может ли знак означать сам себя. К ним мы обратимся в главе «Проблемы общей семиотики».

До сих пор мы говорили о репрезентации так, как если бы в XVII в. она полностью совпадала с означиванием: как если бы *repraesentatio* = *significatio*². В самом деле, сближение этих двух понятий лежит в основе всего постсредневекового семиотического дискурса.

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv.* VIII, p. 1, n. 4: «Non est de ratione huius ducere in cognitionem primam rei significatae; sed sufficere ducere in aliquam rei cognitionem, etiamsi res supponatur iam cognita».

² С. Мейер-Озер (*op. cit.*, S. 120) подчеркивает, что определение означивания, *significatio*, как репрезентации чего-либо познавательной способности было введено Петром д'Альи в трактате «Понятие» (*Conceptus*, fol. b 1ra). Трактат Петра установил связь с познанием в качестве конститутивного момента любой формы означивания.

Каноническая формулировка понятия означивания как репрезентации содержится в *Summulae* Доминго де Сото и бுவально воспроизводится в «Началах диалектики» (*Institutiones dialecticae*) Педро Фонсеки, на которых непосредственно опираются коимбрцы: «Означать есть не что иное, как нечто репрезентировать познавательной способности. А поскольку все, что нечто репрезентирует, является знаком вещи, которая репрезентируется, оказывается, что все означающее некоторую вещь есть знак этой вещи»¹.

Тем не менее, между репрезентацией и означиванием нет полного тождества. В «Коимбрском курсе» взаимное отношение этих двух понятий описывается следующим образом: «Следует отрицать, что репрезентировать и означать — одно и то же, ибо первое более универсально и потому входит в родовое определение знака». «Ведь ‘означать’ распространяется только на другое, отличное от означающего; ‘репрезентировать’ же — и на другое, и на само означающее»². Как мы помним, «Коимбрский курс» изначально определяет знак очень широко — как «то, что нечто репрезентирует познавательной способности»; но вскоре добавляет оговорку: «...все то, что репрезентирует познавательной способности нечто другое, отличное от себя». Теперь же мы оказываемся перед тем утверждением, что понятия репрезентации и означивания соотносятся между собой как род и вид, причем в общее определение знака входит не понятие означивания, как, вероятно, следовало бы ожидать, а именно более широкое понятие репрезентации. Фактически это означает, что коимбрцы различают два типа знаков: собственно знаки, функция которых состоит в означивании в узком смысле, то есть в том, чтобы, предъявляя интеллекту самих себя, замещать собою нечто отличное от них самих; и знаки в широком смысле, к которым принадлежит все то, что предъявляется интеллекту любым возможным способом — в том

¹ *Petrus Fonseca*, *Institutiones dialecticae*, lib. I, c. VIII, p. 17, Venetiis 1611: «Significare nihil aliud est, quam potentiae cognoscenti aliquid repraesentare. Cum autem omne, quod aliquid repraesentat, sit signum rei, quam repraesentatur, efficitur, ut quicquid rem aliquam significat, sit signum eius».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2: «Negandum est idem esse repraesentare, ac significare; nam illud est universalius, et idcirco adhibetur in definitione signi pro genere». «Quia significare solum se extendit ad alia diversa a significante; repraesentare vero, et ad alia, et ad ipsum repraesentans».

числе предъявляет само себя как непосредственный объект познания. Узкое понятие знака исключает автореференцию знака; широкое понятие знака допускает не только автореференцию, но и прочие спорные случаи означивания, в том числе возможность причине быть знаком следствия. И действительно, в коимбрском трактате «О знаках» мы встречаем то различие узкого и широкого понятий знака, о котором у нас упоминалось в начале § 2. Но такое различие в тексте коимбрцев выражено нечетко и двусмысленно, не проводится последовательно; отсюда — колебания и половинчатые решения во вторичных вопросах.

Недостаточная отрефлектированность различия между репрезентацией, означиванием и познанием подала позднейшим авторам повод к той дискуссии о границах определения знака, которой мы уже касались. В тексте Уртадо де Мендоса читаем: «Знак... во вторичном акте [т. е. в конкретном акте означивания] есть актуальное выражение объекта... А это выражение есть познание вещи, обозначенной знаком, потому что ничто не выражается, не репрезентируется, не предъявляется интеллекту, кроме как через познание. Ибо мочь репрезентировать означает мочь сделать так, чтобы интеллект воспринял через знак представленную вещь; следовательно, означивание есть само восприятие»¹. Под восприятием здесь, разумеется, нужно понимать познание, так что Уртадо де Мендоса устраняет нечеткости «Коимбрского курса» тем, что фактически отождествляет репрезентацию, означивание и познание. Более того, это отождествление Уртадо вводит в саму дефиницию знака: «Знак есть то, *что нечто означает, то есть репрезентирует*. Репрезентировать же означает *делать нечто предъявленным познавательной способности*»².

Родриго де Арриага тоже пытался исцелить недостаток четкос-

¹ *Hurtado de Mendoza, Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 2, § 22: «...signum... in actu secundo est actualis expressio obiecti ... Haec autem expressio est cognitio rei significatae per signum, quia intellectui nihil exprimitur nisi per cognitionem, nec repraesentatur, nec sit praesens; nam posse repraesentare est posse efficere, ut intellectus per signum rem repraesentatam percipiat; ergo significatio est ipsa perceptio».*

² *Hurtado de Mendoza, Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, § 2: «Signum est, quod aliquid significat, vel repraesentat. Repraesentare autem est, aliquid facere praesens potentiae cognoscenti».*

ти в позиции коимбрцев последовательным проведением широкого понимания знака и знаковой репрезентации, хотя в частности спорит со своим учителем. Мастри и Панч, напротив, настаивают на том, что знаку «недостаточно репрезентировать каким угодно способом, но он должен репрезентировать, предлагая себя в качестве объекта»¹, то есть, как следует из их разъяснений, в качестве инструментального знака. Отсюда — их недоверие к знакам формальным и крайнее нежелание, а у Панча и прямой отказ подвести формальные знаки под общее определение со знаками «в собственном смысле». Таким образом, эти авторы, наоборот, признают преимущество за узким пониманием знаковой репрезентации (хотя и не до конца последовательны в этом, особенно Мастри), а потому и в определение собственно знака включают не понятие репрезентации вообще, а лишь ее конкретного частного модуса. Сходную позицию занимает испанский иезуит Луис де Лосада (1724)²: «Можно отрицать, что рефлексивное познание является в собственном смысле знаком самого себя, но [оно является таковым] лишь в несобственном смысле, поскольку *означать* в широком смысле отождествляется с *репрезентировать* каким бы то ни было способом. Однако собственная формальная сущность знака требует, чтобы знак некоторым образом посредничал, или выступал промежуточным звеном, между познавательной способностью и означаемым»³. Здесь *significatio* в собственном смысле опять-таки понимается как вид, входящий в род *repraesentatio*, но способ означивания, присущий знаку как таковому, отождествляется не с репрезентацией, как у коимбрцев, а с *significatio*.

Предпринимались и другие попытки преодолеть нечеткость

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 5: «...non sufficit repraesentare quomodocumque, sed debet repraesentare mediante propositione obiectiva sui».

² *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R.P. Ludovico de Lossada, Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724.*

³ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 3*: «...negari potest, cognitionem reflexam esse proprie signum sui, sed tantum improprie, quatenus *significare* late sumitur pro *repraesentare* quocumque modo. Propria namque signi ratio requirit, ut signum aliquatenus mediet, sive interveniat inter potentiam et signatum».

позиции «Коимбрского курса» в вопросе знаковой репрезентации. Например, польский иезуит Мартин Смиглецкий, довольно авторитетный и цитируемый автор, предпочел в своей «Логике» (1634)¹, наоборот, сделать родовым понятие означивания (*significatio*), а репрезентацию представить его разновидностью. Для этого Смиглецкий отождествил репрезентацию с суппозицией в старом лингвистическом смысле слова, тем самым резко сузив ее значение, а все знаки, имеющие основанием производящую причинность, отнес к разряду указывающих, но не репрезентирующих: «Следует заметить... что имеется два вида знака: указывающий (*manifestativum*) и замещающий (*suppositivum*). Указывающий — тот, который лишь указывает на вещь, но не подставляется вместо вещи. Так, дым указывает на огонь, подвешенная лоза — на вино в продаже, и всякое следствие указывает на свою причину. Замещающий же знак — тот, который так обозначает вещь, что подставляется вместо вещи. Так, цифры при счете таким образом обозначают считающиеся вещи, что подставляются вместо вещей. Итак, слова обозначают вещи в качестве замещающих знаков, ибо подставляются вместо вещей»². Как видим, Смиглецкий объединяет в одной категории указывающих знаков знаки естественные (дым) и условные, но не лингвистические (лоза в таверне), а лингвистические знаки противопоставляет тому и другому. Такая классификация — маргинальное явление для XVII в.: наиболее значительные авторы этого времени прямо говорили о том, что чисто технически репрезентация *всегда* осуществляется как замещение знаком своего означаемого.

Коротко суммируем итоги этой главы. Мы выяснили, что рас-

¹ Logica Martini Smigleccii, Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in Duos Tomos distributa. Oxonii, 1634.

² Martinus Smigleccius, Logica, pars II, disp. XII, q. 1, p. 437: «Notandum est... signum esse duplex: manifestativum et suppositivum. Manifestativum est illud, quod solum indicat rem, sed pro re nihil accipitur; sic fumus indicat ignem, haedera appensa vinum vendibile, et omnis effectus indicat suam causam. Suppositivum vero est illud, quod ita significat rem, ut pro re accipiat. Sic calculi in supputatione ita significant res, quae supputatur, ut pro re accipiantur. Voces igitur significant res, tanquam signa suppositiva, quia pro rebus accipiuntur».

сма­три­вае­мые нами ав­то­ры XVII в. — а они при­над­ле­жат, в боль­шин­стве сво­ем, к числу са­мых круп­ных, влиятель­ных и репре­зен­та­тив­ных фи­гур в схо­лас­ти­че­ской фи­ло­со­фии сво­его вре­мени, — пря­мо соот­но­сят свои об­ще­се­ми­отиче­ские кон­цеп­ции с уче­нием св. Ав­гу­сти­на, но при этом рас­ши­ряют и са­му де­фини­цию знака, и репер­туар ве­щей, спо­соб­ных слу­жить зна­ками, и клас­си­фи­ка­цию зна­ков. В то же время сте­пень это­го рас­ши­ре­ния варь­и­ру­ет­ся очень ши­ро­ко, от неохот­но­го до­пу­ще­ния фор­маль­ных зна­ков как до­воль­но-та­ки сом­ни­тель­ной ка­те­го­рии, объ­еди­няе­мой со зна­ками в пол­ном смы­сле слова лишь на эк­ви­во­каль­ной ос­но­ве (Панч; бли­зко — Мас­три и Бел­лу­то), и до ре­ши­тель­но­го ут­вер­жде­ния то­ждества между зна­ком и пред­ме­том поз­на­ния во­обще (Ар­риа­га). Мы пред­по­ло­жи­ли, что эти рас­хо­жде­ния объ­яс­ня­ют­ся раз­ли­чиями в по­ни­ма­нии фор­маль­ной су­щности знака и ха­рак­те­ра зна­ко­вой репре­зен­та­ции. Фор­маль­ная су­щность знака ус­ма­три­ва­ет­ся на­ши­ми ав­то­ра­ми в том, что знак спо­собен не­что предъ­яв­лять поз­на­ва­тель­ной спо­соб­ности, то есть об­ла­да­ет «репре­зен­та­тив­ной си­лой». Ис­точ­ни­ком этой си­лы слу­жит, бли­жай­шим или от­да­лен­ным об­ра­зом, не­ко­то­рая при­ро­да или при­род­ная спо­соб­ность, при­су­щая са­мо­му зна­ку или при­чине, уч­ре­див­шей знак. Она вы­сту­пает ос­но­ва­нием тех от­но­ше­ний, ко­то­рые свя­зы­ва­ют знак, с одной сто­ро­ны, с озна­чае­мой ве­щью, а с дру­гой сто­ро­ны, со спо­соб­ностью, ко­то­рой эта ве­щь поз­на­ет­ся. Здесь по­зи­ции на­ших ав­то­ров вновь варь­и­ру­ют­ся: от од­но­знач­но­го при­зна­ния то­го, что толь­ко ве­щь, ак­ту­аль­но су­щес­т­вую­щая и ак­ту­аль­но вос­при­ни­мае­мая, может быть зна­ком в пол­ном смы­сле слова (Ур­та­до де Мен­доса) до ут­вер­жде­ния, что знак пол­но­стью кон­сти­ту­и­ру­ет­ся на фор­маль­ном уро­в­не и не нуж­да­ет­ся в ак­ту­аль­ной вос­при­ни­мае­мости для то­го, что­бы иметь пра­во на­зы­вать­ся зна­ком (Ар­риа­га, Панч). Репре­зен­ти­ро­вать об­оз­на­чае­мую, но не оче­вид­ную ве­щь, став­ить ее перед ли­цом поз­на­ю­щей спо­соб­ности — та функ­ция, ко­то­рую по своей су­ти вы­пол­няет знак. По м­не­нию круп­ней­ших ав­то­ров XVII в., су­ть репре­зен­та­ции со­сто­ит в том, что знак встает на место озна­чен­но­го, за­мещает его (*loco rei substituitur*). Этот взгляд то­же озна­чает рас­ши­ре­ние в срав­не­нии со сред­не­ве­ко­вым по­ни­ма­нием репре­зен­та­ции. Но ти­по­ло­гия репре­зен­та­ций, равно как и со­от­но­ше­ние по­ня­тий «репре­зен­та­ция», «озна­чи­ва­ние» и «поз­на­ние», были про­ду­ма­ны у

наших авторов недостаточно четко, что повлекло за собой дальнейшие споры по ряду проблем общесемиотического толка.

Более отчетливо своеобразные черты знаковой репрезентации выступают в функционировании различных устойчивых типов знаков. Поэтому теперь мы обратимся к классификациям знаков, предложенным в семиотических учениях XVII в., а после этого сможем, наконец, приступить к предметному рассмотрению тех общих семиотических проблем «поверхностного уровня», о которых шла речь в конце § 2.

ГЛАВА ВТОРАЯ

КЛАССИФИКАЦИИ ЗНАКОВ

§ 1. Прежние классификации

Помимо утвержденного св. Августином базового членения знаков на естественные и «данные», Средневековье знало иные классификации. Одни из них предлагались *ad hoc*, другие имели довольно долгую традицию употребления, но ни одна из них, в отличие от первого и основного членения, не стала общепринятой и, за малыми исключениями, не дожидаясь курсов XVII в.

Эти предшествующие классификации суммарно представлены в «Коиимбурском курсе». Самым популярным и распространенным среди философов прошлого его автор называет распределение знаков на напоминательные, указательные и прогностические¹. Это знаки, заключающие в себе коннотацию времени. Напоминательными здесь (совсем в другом смысле, нежели у Оккама!) называются знаки, указывающие на некоторое событие в прошлом (радуга как знак обе-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, р. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1. Среди античных и средневековых сторонников этой классификации называются Сенека, Александр Гэльский, св. Фома, Дунс Скот и другие.

тования Божьего); указательными — знаки, указывающие на нечто в настоящем (дым — знак сейчас горящего огня), прогностически — знаки, указывающие на нечто в будущем (цвет закатного солнца). В другой классификации, принятой у Дунса Скота, знаки разделяются на доктринальные и недоктринальные¹. К недоктринальным знакам относятся те, которые не используются для изложения и передачи учений: такие, как дым, статуя Цезаря и т. п.; к доктринальным — те, которые употребляются для этой цели, а именно, знаки трех родов: понятия, устные слова и письменные слова. Следующая классификация принадлежит Фоме Аквинскому. Св. Фома разделяет знаки на практические и созерцательные. Практические (также именуемые у Фомы *efficacia*, действственными) — те, что не только обозначают, но и создают вещь (напр., таинства, означающие, но и созидающие благодать в душе); созерцательные — только обозначающие (дым по отношению к огню)². Наконец, некоторые³ разделяли знаки на собственные и несобственные⁴, относя к собственным знакам те, что не только приводят к познанию означаемого, но и специально установлены для этого природой или учредителем, тогда как несобственные знаки такой институции не подверглись (поэтому, например, одно яйцо хоть и похоже на другое и позволяет создать представление о всяком другом яйце, но не является его знаком).

Все эти классификации, с точки зрения «Коиобрского курса», нехороши тем, что критерием различения в них выступают второстепенные, акцидентальные признаки знаков: временные коннотации, конкретный способ употребления, и т. д. Тогда как сущностными и внутренними для знака могут быть только два момента: способ их возникновения и характер репрезентации. Поэтому все прошлые классификации могут быть сведены к двум главным и первичным членениям, основанным на этих двух критериях.

Помимо этих старых классификаций, о которых говорит «Ко-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 3.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1.

³ Например, кардинал Франсиско де Толедо — авторитетнейший философ и богослов второй половины XVI в., один из создателей философской школы иезуитов.

⁴ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1.

имбрский курс», отметим еще одну. В том виде, в каком с ней имеют дело авторы XVII в., она была сформулирована у Франсиско де Толедо во второй половине XVI в. в комментарии на аристотелевский трактат «Об истолковании»¹, хотя использовалась столетиями раньше. Толедо делит знаки на естественные, установленные и знаки «из привычки» (*ex consuetudine*). Знак «из привычки» — тот, который означает не по природе и не по человеческому установлению, а в силу некоторого обыкновения: например, собака, которую раньше часто видели сопровождающей конкретного человека, своим появлением обозначает скорое появление хозяина².

§ 2. Базовые членения и таксономическое древо

«Разделения знаков, — пишут коимбрцы, — суть эти два: одно — на естественные знаки и знаки по установлению, другое — на знаки формальные и инструментальные»³.

Первое разделение, как мы знаем, — очень старое, и в его основе лежит генетический критерий — критерий происхождения знаков: «Все, что репрезентирует другое, либо имеет репрезентативную силу от своей природы, либо от действия кого-либо (ибо другого способа выдумать нельзя). Если оно имеет эту силу от природы, то является естественным знаком; если от действия учредителя — знаком по установлению»⁴. Другое членение — на знаки формальные и инструментальные — напротив, представляет собой нововведение

¹ *Franciscus Toletus*, Opera Omnia Philosophica, Köln 1615 / 16; Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1985. Peri Hermenias Aristotelis libri primi Expositio per Doctorem Franciscum Toletum, Societatis Jesu.

² *Franciscus Toletus*, In Peri Hermenias, q. 1: «Signum ex consuetudine est, quod nec ex natura sua, nec ex humano instituto laterius facit cognitionem, sed ex quadam consuetudine, sicut canis saepe aliquem sequens praevisus, inducit illius cognitionem».

³ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 3, a. 3: «signorum divisiones sunt hae duae; altera in signa naturalia et ex instituto; altera in formalia et instrumentalialia».

⁴ *Ibid.*: «quidquid aliud repraesentat, vel habet vim ad eam repraesentationem ex natura sua, vel beneficio alicuius (alius enim modus fingi non potest). Si habet vim a natura, est signum naturale; si beneficio imponentis, est ex instituto».

XVI–XVII вв.: «О втором разделении старые (философы) не учат»¹. Эти знаки различаются по способу репрезентации, то есть по функциональному признаку: «Формальные знаки — это образы и подобия вещей», которые, будучи непосредственно напечатлены в познавательных способностях, приводят к познанию вещей; «инструментальные — те, которые, будучи познаны, производят к познанию другой вещи»². Преимущество этой классификации состоит в том, что она выстраивается на основании собственных и внутренних различий в самих семиотических сущностях и разделяет их на строго противоположные классы³.

Непосредственным источником членения знаков на формальные и инструментальные послужил для семиотиков XVII в. текст «Начал диалектики» Педро Фонсеки, вдохновителя и первого куратора коимбрского проекта: «Знаки разделяются двумя способами: одним — на знаки формальные и инструментальные (если позволительно так выразиться), другим — на естественные и по установлению»⁴. Именно Фонсека, как полагают, был автором самого термина «формальный знак». Классификация коимбрцев исчерпывается этими двумя членениями и четырьмя членами; причем оба членения рассматриваются как равноправные. Уртадо де Мендоса в комментарии на «Об истолковании» сходным образом строит свою

¹ *Ibid.*: «Secundam divisionem haud inculcant veteres». По упоминанию самих коимбрцев, которого не оспаривает современная наука в лице Дж. Дойла, первым о формальных знаках заговорил Эгидий Римский (1243–1316) (*J.P. Doyle, The Conimbricenses on the Relations Involves in Signs, Semiotics 1984, New York 1985*). Но вплоть до XVI–XVII вв. членение знаков на формальные и инструментальные нельзя было назвать ни общепризнанным, ни даже общеизвестным.

² *Ibid.*: «Formalia porro signa sunt, imagines, et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam. Instrumentalia, quae cognita efficiunt alterius rei cognitionem».

³ *Ibid.*: «Praeferimus has divisiones, quia procedunt per proprias et intimas differentias signorum et maxime oppositas; nam significare ex propria natura, et ex beneplacito alterius, sunt modi ex diametro repugnantes; similiter significare per sui cognitionem, et absque cognitione, quae sunt differentiae signi formalis, et instrumentalis, sibi ex adverso opponuntur».

⁴ *Petrus Fonseca, Institutiones dialecticae, lib. I, c. VIII, p. 17.*: «Signa duabus divisionibus dispartiuntur: altera in signa formalia et instrumentalia (licet enim ita loqui), altera in naturalia et ex instituto».

классификацию знаков, лишь слегка изменяя терминологию: «Формальный знак — тот, который репрезентирует вещь как формальная причина познания. Это определение подходит только понятию, ибо оно репрезентирует объект [познавательной] способности. К нему может быть сведена *species impressa*»¹. Инструментальный знак, именуемый также «материальным», — тот, который, «будучи прежде познанным, приводит к познанию другого». Это определение приложимо ко всякому знаку — как телесному, так и духовному. Ибо в том, что духовные творения могут использоваться в качестве духовных знаков, у меня нет сомнения»². Тем самым Уртадо подчеркивает, что определение «материальный» здесь следует относить не к физической природе означающей вещи, а лишь к ее репрезентативной функции: к тому, что вещь, пусть даже духовная, используется наподобие материального орудия, производящего нечто отличное от самого себя. Отметим, что к формальным знакам Уртадо причисляет здесь только понятия и *species impressae*³, то есть исключительно внутренние знаки. Коимбрцы, как мы увидим, признают также существование внешних формальных знаков. Наряду с этим членением и на одном уровне с ним Уртадо принимает членение знаков на естественные и установленные; к последним он относит также знаки «из привычки»⁴. Зато в другом месте своей «Всеобщей философии», а именно, в «Кратком введении в логику», Уртадо предлагает гораздо более разветвленную схему, которая на сей раз принимает вид таксономического древа. Членение на формальные (понятия) и инструментальные знаки — первое и главное. Затем инструментальные знаки разделяются на познанные (*signa prius cognita*: классические инструментальные знаки, которые сначала познаются сами, а

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, § 2*: «Signum formale est, quod repraesentat rem tanquam ratio cognoscenti. Quae diffinitio soli convenit cognitioni, illa enim potentiae praesentat obiectum. Huc potest reduci *species impressa*».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, § 3*: «Signum materiale est, quod prius cognitum ducit in cognitionem alterius. Quae diffinitio convenit omni signo, tam corporeo, quam spirituali. Nam creaturas spirituales posse uti spiritualibus signis mihi non est dubium».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, § 2*.

⁴ *Ibid.*

затем уже через них познается означаемое) и не познанные (*species impressa*). Здесь *species* уже не объединяется с понятием в общий род формальных знаков, а выделяется в особую разновидность знаков инструментальных. Далее, познанный инструментальный знак разделяется на чисто интеллектуальный (само знание, производимое *species impressa* во внутреннем чувстве) и познаваемый через внешние чувства (дым, след). Наконец, чувственный знак разделяется на значащий по установлению и значащий естественно¹. В этом втором варианте своей классификации Уртадо отодвигает членение на естественные и конвенциональные знаки, которое было первичным у коимбрцев и у него самого, на последнее место!

Родриго де Арриага возвращается к более простой схеме. Он принимает одну пару первичных знаков: знаки формальные и инструментальные. Формальные знаки всегда естественны, и только инструментальный знак разделяется далее на знаки опять же естественные и знаки «искусственные, или по установлению»², составляющие второй уровень классификации. В такой схеме разряд естественных знаков включает в себя две группы знаков разного уровня: формальные и естественные инструментальные.

Скотисты — Мистри и Беллито, Джон Панч — как мы помним, с крайней неохотой соглашались признать *species* и понятия формальными знаками, но при этом (Панч — явно, Мистри и Беллито — имплицитно) считали их знаками в таком смысле, который не может быть общим для них и для «настоящих», то есть инструментальных, знаков. Поэтому у них та схема, которая у Арриаги и некоторых других иезуитов несколько расплывается в части естественных знаков, принимает жесткий и последовательный вид: первичное членение совершается на знаки формальные и инструментальные, или, если угодно, на квази-знаки и настоящие знаки; затем только инструментальные знаки разделяются на естественные (следствия по отношению к причинам) и знаки по установлению. В такой классификации понятие инструментальных знаков оказывается в строгом смысле

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 29–35.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 10.

родовым по отношению к знакам естественным и установленным¹. Знаки «из привычки» в этой схеме не выделяются в особую категорию, но включаются в вид естественных знаков.

Из тех авторов, которые находятся в поле нашего внимания, наиболее развернутую и многоступенчатую классификацию знаков предлагает Сильвестро Мауро. Он выделяет пять уровней таксономического древа: 1) «Во-первых, знак разделяется на формальный и инструментальный. Формальный — это само понятие... Инструментальный — тот, который... приводит к познанию другого»; 2) «во-вторых, инструментальный знак разделяется на познанный и непознанный. Познанный инструментальный знак — тот, который, будучи познанным, приводит к познанию другого, как, например, дым приводит к познанию огня». «Непознанный знак есть тот, который может приводить к познанию другого, даже если сам не познается, — например, *species intentionales*, которые, оставаясь непознанными, могут быть причиной понятия»; 3) «в-третьих, познанный знак разделяется на чувственный и нечувственный». Слова суть чувственные знаки понятий, таинства — чувственные знаки благодати; «и только эта разновидность знака определяется в дефиниции св. Августина. Нечувственный — тот, который не воспринимается чувствами». Другими словами, речь идет о разделении познанного инструментального знака на материальный и духовный; 4) «в-четвертых», чувственный знак разделяется на естественный и установленный», которые различаются наличием или отсутствием природной связи с означаемым. До сих пор Мауро точно следует в своей классификации за Уртадо, в том числе в распределении понятий и *species impressae* по разным уровням. 5) «В-пятых, знак по установлению разделяется на знак по соглашению или квази-соглашению и знак из чистой привычки», то есть знак сопроводительный. Например, устные слова суть знаки по соглашению, таинства — знаки по квази-соглашению, потому что они установлены Богом; а женские одежды — знак женского пола, имеющий характер чистого обыкновения².

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros *Perihermenias*, q. 1, n. 7: инструментальный знак, как таковой, «est genus ad signum naturale et signum ex instituto».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LV, pp. 553–554.

Помимо этих базовых членений и таксономического древа знаков, в текстах встречается некоторое количество разделений, лежащих вне общей классификации. Эти разделения следуют различным критериям. С точки зрения первичного учреждения, то есть институции, знаки различаются на собственные и несобственные (Франсиско де Овьедо, Сильвестро Мауро); с точки зрения потенциальности и актуальности восприятия со стороны интерпретатора производится уже знакомое нам разделение знаков на возможные и актуальные («Коимбрский курс»); с точки зрения характера репрезентации — членение на знаки указывающие и замещающие (Мартин Смиглецкий), и т. д. Из этих внеклассификационных членений последние два мы уже рассматривали, а к первому обратимся в главе «Проблемы общей семиотики», в параграфе «Институция знака».

§ 3. Спорные моменты базовой классификации знаков

Внимательное сравнение знаковых классификаций у авторов XVII в. позволяет выявить несколько спорных моментов: 1) состав группы естественных знаков и условия естественного означивания; 2) естественный или конвенциональный характер знаков «из привычки»; 3) условия инструментальной репрезентации; 4) состав группы формальных знаков; 5) семиотический статус *species impressa*. Речь идет, конечно, не о том, в какие ячейки разместить те или иные разновидности знаков, а о том, как именно в семиотике XVII в. мыслится своеобразие каждой из этих групп знаков и особенный характер того или иного вида репрезентации. А значит, речь идет, в конечном счете, о том, как именно человек через посредство естественных знаков воспринимает обращенную к нему речь природы и переводит ее на язык знаков, установленных им самим, в которых обретенное знание уже может сохраняться и передаваться дальше. Поэтому перечисленные вопросы заслуживают внимательного рассмотрения, пусть даже в отдельных пунктах нам придется возвращаться к уже сказанному.

1) Естественные знаки и условия естественного означивания

«Мы согласились с тем, — пишет автор «Коимбрского курса», — что отношение естественного знака всегда отличается от отношения знака по установлению. Это не нуждается в доказательстве, ибо одно представляет собой врожденную соотнесенность (*proportio*) вещи, а другое — абсолютно внешнюю учрежденность»¹.

Врожденная соотнесенность естественного знака с означаемым имеет своим основанием собственную природу, собственную сущность вещи; а она принимает свое бытие в качестве именно такой сущности «от идей, существующих в божественной Сущности прежде всякого акта воли». В отличие от существования, которое Бог по своему желанию вливает в творения (и в любой момент может это вливание приостановить или прекратить), бытие идей не зависит от воли самого Бога. Поэтому созданная по образцу своей идеи сущность тварной вещи «вечна и никоим образом не отделима от вещи, сущностью которой она является, и поэтому не может зависеть от свободной воли. А так как естественное означивание, как было сказано, имеет основанием природу вещи, оно никоим образом не может считаться учрежденным (*imposita*) волей Бога»². Именно поэтому дым, имеющий в силу причастности собственной идее такую природу, которая в своем бытии всецело причиняется огнем, не перестанет обозначать огонь, даже если этого пожелает Бог.

Таким образом, по убеждению коимбрских иезуитов, способ означивания естественных знаков напрямую определяется даже не физической связью между самими природами вещей, которая все

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Assumptus respectus signi naturalis semper esse diversum a respectu signi ex instituto, quod probatione non eget, cum alter sit proportio innata rei, alter constitutio omnino extrinseca».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: «...ab ideis existentibus in Essentia divina ante omnem actum voluntatis». *Ibid.*: «Existentia est praedicatum contingens, quod rebus communicatur per influxum realem ex tempore, quem Deus pro libito impendere, vel cohibere potest; at essentia aeterna est, et nullo modo separabilis a re, cuius est essentia, quare non potest a libera voluntate pendere. Et quia significatio naturalis fundatur in natura rei, ut dictum est, nulla ratione censi potest imposita a voluntate Dei».

еще вторична, а метафизикой божественной производящей причинности и метафизикой божественных идей (то есть причинности формальной и «образцовой», *exemplaris*). Здесь не место подробно говорить о том, что такое понимание идей в Боге, которое демонстрирует в этом фрагменте «Коимбрский курс», вовсе не было единственным возможным ни в Средние века, ни в эпоху постсредневековой схоластики. Скажем коротко, что, согласно традиционному учению, которого в XIII в. придерживались, в частности, св. Бонаventura и св. Фома, божественные идеи суть многообразные способы причастности творений Богу; поэтому, познавая свои идеи, Бог познает свою собственную сущность как причастуемую со стороны творений. Новый поворот в учении об идеях связан с рецепцией метафизики Авиценны на латинском Западе. Одним из плодов этой рецепции стало переосмысление божественных идей как объектов божественного знания: как сущностей, которые в своем реальном бытии хотя и не существуют независимо от интеллекта Бога, но в своем объектном бытии, как *содержание* «понятий» божественного интеллекта, совершенно независимы и самостоятельны. Другими словами: отныне, познавая свои идеи, Бог мыслится познающим не свою сущность как причастуемую, а сами творения в их собственных вечных сущностях. Наиболее крупными и влиятельными философами Средневековья, развивавшими учение об идеях в этом новом ракурсе, то есть в их объектности, независимой даже от самого Бога, были Генрих Гентский и — прежде всего — Дунс Скот, за которым последовала (порой даже проявляя бóльшую радикальность, нежели сам Тонкий доктор) вся скотистская школа XIV–XVII вв.¹ Между тем исследования по средневековой философии, опубликованные в последние несколько десятилетий, показали, что метафизические представления Скота самым решительным образом повлияли

¹ Дунс опирался на учение св. Августина, которое сочетал со своей концепцией «объективного бытия» идей в божественном интеллекте. Учение св. Августина об идеях рассматривается, напр., в след. работах: *E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 109–110, p. 259, note 1; *idem, L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 161. Здесь же приводятся ссылки на классические тексты св. Августина: *De diversis quaestionibus* 83, qu. 46, 1–2; PL 40, coll. 29 0 30. *De Genesi ad litteram*, II, 6, 12; PL 34, col. 268.

на метафизику иезуитов в «эмбриональный период» ее формирования (вторая половина XVI в.), а через систему университетского образования — на ведущих внесхоластических философов начала Нового времени¹. Будучи взятым в семиотическом ракурсе, учение о вечности и абсолютности идей означает, что естественные знаки в своей совокупности должны не просто приводить наш интеллект к познанию хаотичной массы разрозненных единичных вещей: они призваны (именно в силу необходимой «пропорции» между вещами) выражать неизменную умопостигаемую структуру мира, отображающую строй и связь самих идей. Эта структура изоморфна в мире физических вещей и в мире понятий интеллекта (ибо они в конечном счете, как знаки знаков, оказываются естественными знаками все тех же идей).

До какой степени сущности вещей независимы от каких-либо посягательств со стороны воли, отчетливо свидетельствует учение коимбрцев об идеях вещей, производимых человеком. Подобно природным вещам, рукотворное изделие тоже «может рассматриваться либо со стороны существования, либо со стороны своей сущности, полагаемой в репрезентации. И если его существование зависит от воли, подобно существованию вещей, сотворенных Богом, то репрезентация, будучи его сущностью, не подлежит власти познающего»². Подобно тому как в Боге идея предъявляет интеллекту ту или иную сущность независимо от того, хочет этого Бог или нет, отчего и причисляется к естественным знакам, так же обстоит дело и в отношении человеческого творчества. В воле человека решить, изготавливать ему статую Цезаря или нет; но не в его воле, изготовив статую Цезаря, заставить ее репрезентировать другого человека или другое существо. «Из этого учения ты выведешь существенную разницу

¹ См. *É. Gilson, L'Être et l'essence*, VRIN, Paris, 1948, *L. Honnefelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Scot-Suarez ...), Hamburg 1990.

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: Точно так же и «*idea artificis spectari potest vel quoad suam existentiam, vel quoad essentiam, quae posita est in repraesentatione. Et quidem eius existentia pendet a voluntate, ut esse rerum creaturarum a Deo. Verum repraesentatio, cum sit essentia illius, imperio cognoscentis non subset*».

между естественным знаком и знаком по установлению. А именно, последний сам по себе не требует ничего, а от познающего требует памятования значения и означенной вещи. Первый же ничего не предполагает в познающем, а в себе имеет природу, необходимую и достаточную для того, чтобы приводить [познавательную] способность к познанию означаемого»¹. Таким образом, в конечном счете репрезентация естественных знаков имеет своим основанием их глубинную иконическую (образную) природу: формальное подобие идеям.

После того, как вопрос был поставлен и получил ответ на *таком* уровне, вряд ли коимбрцев могли еще заинтересовать более поверхностные условия естественного означивания, тем более что они уже затрагивались ими при рассмотрении формального означивания знака как такового. Зато эти условия занимали более поздних авторов, предпочитавших не искать столь глубоких метафизических основ естественного означивания, а всматриваться в его непосредственные предпосылки и условия. Уртадо де Мендоса заявляет, что чисто природный знак способен привести к познанию только одной вещи — своей причины, в силу связи, которая будет одинаковой повсюду на земле и у всех народов². В этом смысле и всякое слово, и письмо будут естественными знаками пишущего и говорящего как своих природных причин³. Этому условию отвечают только два разряда знаков: 1) знаки формальные, к которым, как мы помним, Уртадо безоговорочно причисляет понятия, но колеблется в отношении *species impressa*; 2) внешние знаки, которые суть следствия своих производящих причин: дым по отношению к огню, звериный след по отношению к пробежавшему зверю, и т. п.⁴ Любопытно,

¹ *Ibid.*: «Ex hac doctrina colliges insigne discrimen inter signum naturale, et ex instituto: hoc enim in se nihil, in cognoscente vero requirit memoriam significationis, et rei significatae. Illud in cognoscente nihil supponit, in se vero habet naturam accomodatam, et sufficientem ad pertrahendam potentiam in significatum».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 35: «Significativum pure naturaliter non ducit in cognitionem alterius rei, nisi suarum causarum, idque ex natura sua ubique terrarum et gentium».

³ *Ibid.*: «Sic omnis vox, et scriptura, est signum naturale scribentis, et vocem emittentis».

⁴ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 1, § 4: «Si-

что в этом перечне отсутствуют *imagines* — портретные и статуарные изображения. Когда мы будем рассматривать знаки этого рода в следующей главе, мы увидим, что это не случайность. Родриго де Арриага, напротив, дополняет внешними иконическими знаками приведенный у Уртадо перечень естественных знаков. Арриага различает два способа естественного означивания: либо естественный знак является следствием *или причиной* своего означающего, либо он может «реально репрезентировать вещь из-за физического сходства с нею, каковым обладает хорошее изображение Цезаря с самим Цезарем»¹. Если во втором случае естественная репрезентация опирается на иконическое отношение (которое, как мы увидим, само по себе спорно), то в первом случае она должна опираться либо на непосредственную соотнесенность с идеями, как у коимбрцев, и на универсальную интеллигибельную структуру вне и внутри интеллекта; либо она должна иметь напоминательный характер, потому что сама по себе связь между причиной и следствием — именно на уровне знака — вовсе не очевидна и должна быть ранее познана. Ни Уртадо, ни Арриага, однако, ничего не говорят о последнем основании причин и следствий как знаков, ограничиваясь описанием ближайших условий естественного означивания.

В этом с ними солидарен Джон Панч. Он называет два возможных условия естественной репрезентации: либо знак имеет физическое сходство с означаемым (живописный образ по отношению к изображенной вещи), либо обладает с ним некоторой физической соотнесенностью (дым по отношению к огню, вздохи по отношению к боли). Зато Панч вводит одно уточнение, которое решит судьбу целого класса знаков: «Под естественным знаком здесь понима-

gnum aliud naturale, ad placitum aliud. Naturale est omne signum formale, item omnes effectus respectu suarum causarum, ut fumus ignis, creatura Dei, quae significatio essentialis est ipsis signis, iisque convenit ex instrinseca sua natura, quam ob causam in nulla natione de illis dubitabitur, nam et Barbarus et Graecus viso animalis vestigio cognovit animal illac fuisse praetergressum.

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 17–18: «Dupliciter posset aliqua res habere naturalem significationem alterius, vel quia ex se est effectus, aut causa necessaria illius... Aliter posset realiter repraesentare rem propter similitudinem physicam cum illa, sicut eam habet imago bona Caesaris cum Caesare».

ется тот, который означает независимо от институции, подобает ли ему это в силу его внутренней природы или в силу некоторого иного, акцидентального свойства»¹. Примечательно, что не кто иной, как скотист Панч, отказывается от обоснования природного означивания ссылкой на независимость и абсолютность божественных идей. Вместо этого он допускает возможность, чтобы в основе естественного знака лежала уже не внутренняя и цельная сущностная связь с означаемым, а случайный признак. Это позволит Панчу причислить знаки «из привычки» к природным знакам.

2) Знаки «из привычки»

Знаки «из привычки» (*ex consuetudine*), или сопроводительные знаки (*ex concomitantia*), — своеобразная разновидность знаков, известная задолго до XVII в. Это знаки, которые связаны со своими референтами не причинно-следственными отношениями и не чистой конвенцией, а устойчивой и повторяющейся одновременностью или последовательностью проявления во времени. Мы уже приводили пример сопроводительного знака у Франсиско Толедо: собаку часто видели вместе с хозяином; стало быть, ее появление означает, что хозяин где-то рядом. Другой пример сопроводительного знака — пение петуха, предвещающее скорый рассвет. То, что такого рода связи между двумя вещами или событиями действительно являются отношениями семиотическими, ни у кого не вызывает сомнений. Вопрос в том, куда следует поместить эту категорию знаков в общей классификации, а значит, в том, каков собственный характер репрезентации, осуществляемой знаками «из привычки».

История схоластики знает три ответа на этот вопрос. Роджер Бэкон в XIII в. относил сопроводительные знаки к числу естественных²; в XIV в. с ним согласится Уильям Оккам, а Жан Буридан, на-

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, concl. 2n. 10: «Dico, hinc intelligi per signum naturale illud, quod significat independentem ab instituto, sive ex natura sua intrinseca, sive ex aliquo alio accidente id ipsi competat».

² Roger Bacon, *De signis* 3–6; в изд.: К.М. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg, *An inedited part of Roger Bacon's Opus Maius: 'De Signis'*. «Traditio» 34, p. 75–136 (здесь: p. 82–83).

против, поместит их в категорию знаков по установлению. В XVI в. Франсиско Толедо выделяет сопроводительные знаки в отдельный вид, не сводимый ни к знакам естественным, ни к знакам конвенциональным. Все авторы XVII в., о которых мы говорим, за исключением Сильвестро Мауро, который тоже выделит сопроводительные знаки в отдельную подгруппу, вновь предпочтут объединять их либо с естественными знаками, либо с условными, то есть станут предлагать противоположные интерпретации сущности этих знаков. В любом случае в знаках этого рода присутствует нечто такое, что вызывает трудности в их классификации.

Чтобы выяснить, в чем тут дело, проследим эти колебания схоластических авторов на примере той самой лозы на двери таверны (*haedera*, также именуемой *circulus vini*, то есть венком, указывающим на вино, и просто *ramus*, ветвью), о которой мы уже упоминали на этих страницах. Судьба этой лозы, до сих служившей у нас примером конвенционального знака, в истории схоластической семиотики полна приключений. Оккам отнес ее к знакам природным¹, Буридан — к конвенциональным: «Так, венок, висящий перед таверной, есть знак, произвольно учрежденный для обозначения, и его истолкованием служит следующее высказывание: ‘В этом доме находится вино’»². В XVII в. у Мастри и Беллутто³, Луиса де Лосада⁴, у Сильвестро Мауро и Мартина Смиглецкого лоза предстает как образцовый конвенциональный знак, тогда как у Араухо и Панча она

¹ Оккам: *Guillelmi de Ockham Summa totius Logicae: Pars I, cap. 1: St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1974, Opera Philosophica, 1, p. 8.*

² *Iohannes Buridanus, Summulae de dialectica, 8, 2, 3: «Sic enim circulus pendens ante tabernam est signum impositum ad placitum ad significandum, cuius interpretatio est haec propositio ‘uinum inuenitur in hac domo’».*

³ *Mastri et Belluto, Cursus integer, t. I Logica, tract. I, cap. 2, § 5: «Aliud vero est signum artificiale, seu ad placitum, et est quod ex hominum impositione aliud repraesentat, sic ramus est signum venditionis vini» [«Другой же знак — искусственный, или произвольный: тот, который что-либо репрезентирует по установлению людей. Так, ветвь есть знак вина на продажу»].*

⁴ *Ludovicus de Lossada; Logica, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 6: Quid enim aliud facit, ut campanae sonitus Missam significet, aut ramus vinum vendibile, nisi hominum intentio?» [«Ибо что является причиной того, что звук колокола означает Мессу, или ветвь — вино на продажу, если не человеческое намерение?»].*

вновь оказывается в числе знаков естественных, а Комптон Карлтон так и не определится с ее таксономической принадлежностью.

Трудность, возникающая в связи с сопроводительными знаками, проясняется из комментария Джона Панча. Приведем это место целиком: «Под естественным знаком здесь понимается тот, который означает независимо от институции, подобает ли ему это в силу его внутренней природы или в силу некоторого акцидентального свойства. Но это, несомненно, приложимо к появлению собаки: ведь из-за того, что ее часто видели с хозяином, при ее появлении возбуждается *species* прихода хозяина или другого человека, с которым, как часто видели, она приходила прежде. И если бы кто-нибудь, скажем, вешал лозу на свой дом всякий раз, когда в нем будет находиться вино на продажу, даже если бы он сам или кто-нибудь другой не имел намерения обозначить этим продающееся вино, лоза была бы естественным, а не произвольным знаком вина»¹. Из этого фрагмента становится понятным, что опознание связи между знаком «из привычки» и означаемым предметом происходит благодаря тому, что их одновременное или последовательное появление, многократно повторяясь, создает ассоциативную связь между тем и другим: при виде собаки в душе видящего возбуждается хранящийся в памяти образ хозяина, а при виде лозы на двери — образ вина. В лице сопроводительных знаков мы имеем дело с напоминательной репрезентацией *par excellence*. Эта ассоциативная связь устанавливается даже в том случае, когда ни у кого не было намерения ее специально учреждать: ее рождает сам ход вещей, как в последнем примере Панча. В этом примере с лозой Панч хочет заострить наше внимание не на том, что знак был установлен чьей-то волей, а на том, что точно к тако-

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, concl. 2, n. 10: «Dico, hinc intelligi per signum naturale illud, quod significat independenter ab instituto, sive ex natura sua intrinseca, sive ex aliquo alio accidente id ipsi competat. Hoc autem sine dubio competit adventui canis: nam ex eo quod saepe videbatur advenire cum domino, proposito adventu ipsius, excitatur *species* adventus domini, aut alterius, cum quo videbatur frequenter advenire. Quod si etiam casu aliquo quis appenderet haederam ad suam domum, quoties haberet vinum venale, quamvis non intenderet aut ipse, aut alius significare vinum esse venale per hoc, haedera esset signum naturale vini, et non ad placitum».

му же результату — к опознанию лозы снаружи как знака вина внутри — привело бы и просто появление этой лозы всякий раз, когда в таверну привозили бы вино: простой одновременности этих двух событий, при условии ее устойчивости и повторяемости, достаточно для установления ассоциативной связи; а она, равно как сами *species* в душе (независимо от того, считать их знаками или нет), относится, несомненно, к числу естественных феноменов. Можно было бы возразить, что ассоциативная связь между знаком и означаемым возникает и в любых других случаях означивания. Это в самом деле так. Но дело в том, что только у знаков «из привычки», как особого подвида инструментальных знаков, ассоциативная связь двух *species* служит *единственным* основанием знакового отношения, тогда как в других случаях основанием самого бытия знака выступают вполне реальные природы вещей или реальная воля учредителя.

Рассмотрим другой, еще более выразительный пример — фрагмент из «Комментариев к *Метафизике*» Франсиско Араухо. Вначале Араухо кратко формулирует позицию, которую занимал в этом вопросе Педро Фонсека: «Фонсека в кн. I, гл. 9 *Диалектики* говорит, что знак первично разделяется на естественный знак и знак по установлению, а последний подразделяется на знак по установлению из импозиции и на знак по установлению из привычки. Итак, по мнению этого автора, знак из привычки истинно и вполне является видом знака по установлению, противостоящим знаку из импозиции». Далее Араухо выдвигает свои возражения против позиции Фонсеки: «Но это решение мне не нравится. Во-первых, потому, что означать в силу импозиции и означать по установлению — одно и то же, адекватно и взаимнообратно. Ибо людское установление есть не что иное, как свободная институция [= импозиция]; следовательно, если знак — не в силу импозиции, он не будет знаком по установлению. Во-вторых, не нравится в силу приведенного довода: ведь привычка обращается в природу, поскольку из нее рождается навык, склоняющий наподобие природы; и поэтому при виде скатерти мы по природе вспоминаем об обеде, склоняемые к тому привычкой»¹. Наконец,

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 14, p. 356: «Fonseca libr. I Dialecticae cap. 9 dicit, signum prima sui divisione dividi in signum naturale et in signum ad placitum, et hoc subdividi in signum ad placitum

Араухо формулирует собственную позицию: «Знак из привычки (например, скатерть, расстеленная на столе, есть знак из привычки, указывающий на обед) поистине является естественным знаком, или, по крайней мере, сводится к нему, потому что... привычка есть вторая натура». Но в сравнении с «полноценными» естественными знаками, до и независимо от познающего интеллекта связанными со своими означаемыми природной связью, знаки из привычки сопряжены с означаемыми чисто ментальным отношением, а значит, представляют собой несовершенный, ущербный вид естественного означивания: «Но их значение не реально, потому что зависит также от согласия людей и не свойственно по природе самим вещам, означающим из привычки»¹. Таким образом, привычка лишь «подражает природе» (*imitatur naturam*), тогда как само отношение между знаком и означаемым остается чисто ментальным — *relatio rationis*.

Попробуем разобраться в этом фрагменте. Прежде всего, примечательна позиция Фонсеки, который отмечает как принадлежность знаков из привычки к роду конвенциональных знаков, так и одновременно их отличие от знаков, получающих конвенциональное значение в силу акта импозиции. И это не случайно. В самом деле: с одной стороны, вино и лоза, скатерть и обед и т. п. не связаны между собой, как физические предметы, ничем, кроме чистой одновременности или последовательности явления во времени. С другой стороны, если мы сравним скатерть как знак обеда или лозу как знак вина, например, с системой сигналов, подаваемых на флоте посредством

ex impositione et in signum ad placitum ex consuetudine. Itaque in sententia huius auctoris signum ex consuetudine est vere et complete *species* signi ad placitum, distincta a signo ex impositione. Sed haec solutio mihi non placet. Tum, quia significare ex impositione et significare ad placitum sunt idem adaequate et convertibiliter. Placitum enim hominum non nisi quaedam libera institutio est; ergo si non est ex impositione, neque erit ad placitum. Tum, propter argumentum factum, quia consuetudo vertitur in naturam, quatenus ex illa generatur habitus inclinans ad instar naturae; et ideo, visis mappis, naturaliter recordamur prandii, propter consuetudinis inclinationem».

¹ *Ibid.*: «Signum ex consuetudine (sicut mappae appositae super mensum sunt signum prandii ex consuetudine) vere est signum naturale, vel saltem reducitur ad illud, quia... consuetudo est altera natura. Sed eius significatio non est realis, cum etiam dependeat ex hominum acceptatione, et non sit naturalis rebus ipsis significantibus ex consuetudine».

флажков, то нетрудно заметить существенное различие. В первом случае мы имеем два реальных предмета, взятых в их столь же реальной одновременности, тогда как во втором случае — реальные предметы и действия с ними, соотнесенные с чисто интенциональными содержаниями, произвольно назначенными и принятыми в качестве кода. Именно эти два отличительных свойства знаков из привычки — отсутствие необходимой естественной связи, но в то же время некая спонтанность означивания, не обязательно связанная с намеренной импозицией — фиксируются в классификации Фонсеки.

Несогласие Араухо с позицией Фонсеки объясняется прежде всего тем, что Араухо более узко понимает само конвенциональное означивание: для него оно отождествляется с импозицией. Поэтому тот момент спонтанности, который отмечает Фонсека и который, конечно, не ускользает от внимания самого Араухо, в его концепции фиксируется на стороне познавательной способности точно так же, как он фиксируется у Панча. А именно: многократное наблюдение одновременности двух вещей или событий создает привычку, которая начинает действовать как натура потому, что устанавливает между ними естественную ассоциативную связь. Но привычка не в силах создать реальную связь между самими одновременными вещами или событиями, которые по-прежнему сопрягаются знаковым отношением только в разуме наблюдателя. Отсюда — утверждение Араухо, что знак из привычки есть несовершенный естественный знак, а сама привычка — не природа в собственном смысле, а лишь имитация природы.

Таким образом, знакам из привычки присуща своеобразная двойственность, и назначаемое им место в общей классификации знаков зависит от выбранного критерия оценки. Когда лозу (и вообще знаки «из привычки») причисляют к конвенциональным знакам, то исходят из характера отношения между знаком и означаемым. А когда эту же самую лозу относят к естественным знакам, то принимают во внимание критерий отношения к познавательной способности интерпретатора: как именно устанавливается представление о связи знака и означаемого в сознании познающего.

Так сама природа знаков из привычки — их неустранимая ущербность в сравнении с полновесными естественными знаками, с од-

ной стороны, но и некоторая их обусловленность положением дел в самой внемысленной реальности, с другой, — объясняет колебания наших авторов в определении подобающего им места в классификации знаков и те многочисленные оговорки, которыми они сопровождают свой выбор.

3) Условия инструментальной репрезентации

Теперь рассмотрим спорные моменты в другой паре базовых членений, установленных «Коимбрским курсом».

Первый момент касается самой двухфазовой структуры инструментального семиотического акта. Автор «Коимбрского курса» не сомневается в том, что инструментальный знак должен сперва быть познан сам, чтобы уже на втором шаге, благодаря этому *prius cognitum*, привести к познанию другой вещи. Это вполне традиционная, можно сказать, стандартная позиция. Вопрос, однако, в том, идет ли речь непременно о временном и реальном предшествовании в строгом смысле, или достаточно предшествования логического? С точки зрения коимбрцев, верно второе: «Следует сказать, что хотя у людей эти познавательные акты всегда различаются, в этом нет абсолютной необходимости: ведь понятие инструментального знака требует только, чтобы познанное приводило к познанию другого; а будет ли оно познано в том же самом познавательном акте или в другом, не имеет значения. И это предшествующее познание знака не обязательно должно быть реальным; достаточно логического предшествования, сообразно которому будет истинным сказать, что обозначенная вещь потому воспринимается, что знак познается»¹. Самих коимбрцев этот вопрос интересовал с теологической сторо-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «Signum instrumentale debet prius cognosci, ut deducat in notitiam rei; ergo notitia rei posterior est cognitione signi, et ex consequenti ab eadem re ipsa differt. Dicendum nihilominus est, etsi in hominibus eae notitiae perpetuo distinguantur, non esse id absolute necessarium; quia ratio signi instrumentalis solum exigit, ut cognitum perducatur in cognitionem alterius. Quod vero sit eadem, vel diversa notitia non curat. Nec illa prioritas cognitionis signi est necessario realis, sed sufficit rationis, secundum quam verum sit dicere rem significatam percipi, quia signum cognoscitur».

ны: как именно следует мыслить ангельское познание. Для нас же важнее то, что от его решения зависит представление о знаковой роли *species impressa* и, соответственно, о семиотической структуре акта схватывания реальности. Этот вопрос мы подробно рассмотрим очень скоро, в параграфе «Семиотический статус *species impressa*».

Именно с этой стороны характер инструментальной репрезентации будет занимать позднейших схоластов XVII в. Когда Уртадо де Мендоса и некоторые другие авторы разделяют инструментальные знаки на познанные и непознанные, они тем самым отвечают на вопрос, поставленный в «Коимбромском курсе»: реальное временное предшествование, в котором познание знака предпосылается познанию означаемого, определяет существо лишь одного подвида инструментальных знаков, но не их всех, как таковых. Подвид непознанных знаков, то есть знаков, чисто логически предшествующих познанию означаемого, составляют у Уртадо, Арриаги, Мауро именно *species impressae*. Уртадо при этом ставил акцент не столько на самом предшествовании, сколько на производящей активности инструментального знака, в коем заключается, с его точки зрения, главное отличие инструментальной репрезентации от формальной. Тот подвид инструментального знака, который, «не будучи познанным, приводит нас к познанию другой вещи, наподобие *species impressa*, которую (белый) цвет испускает в глаза, а через них — в интеллект, есть инструмент, заставляющий глаза и ум прийти к познанию белизны»¹. Сама по себе *species impressa* не репрезентирует объект интеллекту: актуальная репрезентация присуща только понятию; но *species* есть «активная сила, активная потенция»², которой производится собственно акт репрезентации — понятие. О конкретном различии между инструментальной репрезентацией, осуществляемой в *species impressa*, и формальной репрезентацией в понятии мы опять-таки очень скоро скажем в указанном параграфе этой главы.

Наиболее богатую и плодотворную трактовку проблемы инстру-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 31: «...quod sine cognitione sui facit nos venire in cognitionem alius rei, ut *species impressa*, quam color ei aculatur in oculos, et per illos in intellectum, est instrumentum faciens oculos et intellectum venire in cognitionem albedinis».

² *Ibid.*: «...virtus in sua activitate et potentia activa...».

ментальной репрезентации мы вновь находим у Джона Панча, который в этом пункте идет значительно дальше Мастри и Беллуту. Позиция Панча особенно интересна тем, что для него, как мы помним, только «познанные» и «внешние» инструментальные знаки являются знаками в собственном смысле, а *species* и понятия составляют отдельный род, лишь эквивокально соотносимый с собственно знаками. Поэтому Панч рассматривает инструментальную репрезентацию независимо от проблемы семиотического статуса *species impressa*, то есть в ином ракурсе, нежели типичный для философских курсов иезуитов.

Что главным образом занимает Джона Панча, так это определение общих условий инструментальной (а для него самого — просто знаковой) репрезентации. С первым из этих условий мы уже встречались: «Для инструментального знака недостаточно служить орудием; требуется, чтобы он приводил к познанию другого как предложенный в качестве объекта»¹, то есть чтобы он предъявлялся и осознавался как полноценный и непосредственный предмет познания. Второе условие более любопытно и оригинально: «Для сущности знака, о котором мы говорим, недостаточно, чтобы он мог приводить к познанию чего-либо другого, будучи предложен в качестве объекта. Требуется, чтобы он мог это делать помимо рассуждения. Именно так слово *человек* приводит к познанию человеческой природы, а дым — к познанию огня»².

На этом «помимо рассуждения» (*absque discursu*) стоит задержаться. Со времен стоиков была распространена точка зрения, согласно которой само опознание отношения знака к означаемому, прежде всего в случае реальных причинно-следственных связей между вещами, совершается интерпретатором по типу логического вывода: *если* идет дым, *следовательно*, там горит огонь; *если* большой

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 8, concl. 1: «Non sufficit ad signum instrumentale, quod sit instrumentum deserviens, sed requiritur quod obiective propositum deducat in cognitionem».

² *Ibid.*: «Ad rationem signi, de quo hic agimus, non sufficere quod obiective propositum possit deducere ad cognitionem alterius quomodocumque, sed requiri quod id possit facere absque discursu. Et sic sane vox *Homo* ducit in cognitionem naturae humanae, et fumus in cognitionem ignis».

стонет, следовательно, ему больно, и т. д. Из сегодняшних семиотиков именно на таком понимании этого момента настаивает Умберто Эко: означаемое никогда не опознается через знак логически одномоментно и непосредственно; опознание знаковой связи всегда подразумевает некое стремительное действие логического вывода¹. Из наших авторов о дискурсивном характере перехода от познания следствия к познанию причины прямо говорят коимбрцы: «Следствие приводит к познанию причины не иначе, как будучи прежде познанным; ибо оно постольку служит познанию, поскольку включает в себе действующую силу (*virtus*) причины. Следовательно, необходимо, чтобы оно было прежде воспринято, чтобы путем рассуждения [«*arguendo*»]; то же, что в других текстах обозначается формулой «*per discursum*»] мы могли проникнуть в причину»². О том же говорит Уртадо де Мендоса: «Кто слышит, как другой говорит, может путем рассуждения (*per discursum*) узнать его мысли, но не в силу произвольной связи, а естественным путем»³. Уртадо имеет в виду именно то, что, сообразно природе человека, производимые нашим речевым аппаратом звукосочетания способны выражать наши мысли, и что эту природную связь слушающий опознает, *заклячая* от факта произнесения слов к наличию мыслей.

Так вот, именно этот выводной характер опознания знаковой связи отрицает Джон Панч. Более того, для него наличие или отсутствие этого момента вывода — тот критерий, который позволяет провести различие между познанием посредством знака и познанием физического объекта: «Правда, дым мог бы привести к познанию огня также посредством рассуждения, но тогда он предъявлялся бы не как знак, и не тем же самым способом приводил бы к познанию

¹ U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, chap. 2, p. 46.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «Effectus non ducit in cognitionem causae, nisi prius cognoscatur: eatenus enim ad cognoscendum inservit, quatenus continet virtutem causae; ergo necesse est primo eum percipi, ut arguendo causa penetretur».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 31: «Qui audit alium loquentem, potest per discursum intellectiones illius cognoscere, sed non pro libito, sed naturaliter».

огня, каким приводит к его познанию знак»¹. В чем же различие этих двух способов приведения к познанию? «Когда дым в качестве знака приводит к познанию огня, он приводит нас к его познанию не как причины дыма; когда же он приводит к познанию огня посредством рассуждения, он приводит к его познанию как причины»². Таким образом, Панч различает два действительно разных момента: одно дело — реальное основание знаковой связи между двумя вещами, и другое дело — познание вещи через ее знак. Дым способен служить знаком огня, *потому что* является его природным следствием; но когда дым как знак огня *указывает* на огонь, он указывает именно на сам огонь, непосредственно на огонь, а не на свою причинно-следственную связь с огнем. Другими словами, Панч различает реальное основание знака и тот способ, каким вещь функционирует в качестве знака. Исходя из этого, Панч утверждает, что причинно-следственные связи познаются дискурсивным путем только через физические следствия (и только таким путем возможно приобрести новое знание), но никоим образом не через знаки, хотя физически это может быть одна и та же вещь. Когда мы видим дым и говорим себе: «Дымит, стало быть, где-то горит», мы постигаем дым как следствие огня, но не как его знак. Когда же, увидев дым, мы сразу схватываем умом факт загорания и кидаемся тушить еще невидимый огонь, дым срабатывает как непосредственный сигнал огня, и реагируем на него мы так же, как если бы увидели сам огонь. И возможно такое непосредственное схватывание только потому, что уже раньше нам было известно о природной причинно-следственной связи между дымом и огнем. Другими словами, Панч — единственный из наших авторов, вполне отчетливо сознававший во всей его важности необходимо «напоминательный» характер инструментальных знаков, характер этого другого *prius cognitum* в оккамовском смысле,

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 8, concl. 1: «Verum quidem est, quod fumus posset deducere in cognitionem ignis mediante discursu, sed tum non haberet se per modum signi, nec eodem modo deduceret in cognitionem ignis, ac quando ut signum deducit in eius cognitionem».

² *Ibid.*: «Nam quando ut signum deducit in cognitionem eius, non deducit nos in cognitionem ipsius, ut est causa fumi; at quando deducit in cognitionem ignis mediante discursu, deducit in cognitionem ipsius ut est causa».

о котором у нас шла речь в предыдущей главе. В отсутствие такого «прежде познанного» речь может идти о старом или новом познании старого или нового объекта, но никак не о знаке и означивании. Сам из себя инструментальный знак не производит нового знания: «Отсюда следует, что следствие может привести к познанию причины посредством рассуждения, хотя бы его раньше никогда не видели сопряженным со своей причиной; но следствие никогда не может привести к познанию причины по способу знака, если раньше они не были познаны как сопряженные. Априорная причина этого, по видимому, заключается в том, что такой знак, как знак, приводит к познанию вещи лишь постольку, поскольку при его предъявлении возбуждается *species* другой вещи. Но это возможно лишь при том условии, что раньше эти две вещи предъявлялись или постигались одновременно»¹.

Как видим, естественный механизм, в силу которого инструментальный знак не просто постигается именно как знак, но и вообще актуально существует в качестве знака, Панч объясняет точно так же, как механизм учреждения сопроводительных знаков. И это вполне последовательное объяснение для человека, который считал отношение знака к вещи и его же отношение к познавательной способности интерпретатора одним и тем же отношением, только взятым с двух разных сторон.

4) Формальные знаки и формальная репрезентация

Еще при рассмотрении общей дефиниции знака мы могли заметить, что в XVII в. семиотический статус формальных знаков выглядел проблематичным. Далеко не все авторы согласны были безоговорочно считать их полноценными знаками или даже вообще знаками.

¹ *Ibid.*: «Et hinc fit ut effectus possit deducere in cognitionem causae mediante discursu, quamvis nunquam ante videretur esse coniuncta cum causa, at nunquam possit effectus deducere in cognitionem causae per modum signi, nisi ante cognoscerentur coniuncta. Cuius etiam ratio a priori videtur esse, quod signum huiusmodi, ut signum, non deducit in cognitionem rei, nisi quatenus propositum eo ipso excitantur *species* alterius rei; non possent autem sic excitari, nisi quia antea simul proponerentur aut intelligebantur».

Это тем более примечательно, что около 1500 г. в Парижской логической школе понятия, т. е. будущие формальные знаки, полагались знаками по преимуществу, которые только и делают возможным любое означивание вообще¹. Напротив, в XVII в. представление о формальных понятиях считается нововведением, которого не знали *veteres*, то есть авторы XIII в. Тот факт, что в конечном счете семиотики XVII в. в большинстве своем включили понятия в число полноценных знаков, объясняется сближением *significatio* и *repraesentatio*, совпадающих в том, что тем и другим термином обозначается приведение к познанию (*in cognitionem ducere*)². С. Мейер-Озер приводит текст Суареса, который превосходно иллюстрирует как колебания в отношении формальных понятий, очевидно выбивающихся из рамок, заданных августиновской дефиницией знака, так и принятое в конце концов решение признать их знаками, основанное на сближении означивания и репрезентации: «Могут различаться два вида знаков — познанный и непознанный, хотя, с другой стороны, согласно описанию знака, принятому у диалектиков, знак в собственном смысле — лишь тот, который представляет собой познанное средство [познания]. Ибо знаком называется то, что, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит к познанию чего-либо другого. Это относится к чувственному знаку и может быть, пропорциональным образом, приложено к знаку умопостигаемому. Здесь предполагается, что знак сначала предлагает познанию самого себя, а уже через него совершается переход к познанию другой вещи, что и означает быть познанным средством [познания]. Но поскольку все то, что репрезентирует нечто, некоторым образом причастно к сущности знака, ибо репрезентировать и означать — почти что одно и то же, то умопостигаемая *species*, репрезентируя то, *species* чего она есть, его означает, а значит, может быть названа его знаком. И согласно такому способу высказывания *species intelligibilis* называется непознанным знаком»³.

¹ S. Meier-Oeser, *op. cit.*, S. 251.

² S. Meier-Oeser, *op. cit.*, S. 253–255.

³ F. Suarez, *De angelis: Opera omnia*, vol. 2, pp. 237 col. b — 238 col. a: «...sicut distinguimus duplex medium cognoscendi, scilicet cognitum et incognitum, ita hic posse distingui duplex signum, scilicet cognitum e incognitum, licet revera iuxta descriptio-

Как уже было сказано, сами термины «формальный и инструментальный знак» были введены в «Началах диалектики» Педро Фонсекой (1564). Фонсека определяет формальные знаки следующим образом: «Формальные знаки суть те подобия, или *species* обозначенных вещей в соответствующих познавательных способностях, через которые воспринимаются обозначенные вещи. Такого рода — то подобие, которое противоположная гора напечатлевает в глазах; а также то, которое оставляет в памяти друга отсутствующий друг; а также то, которое некто образует относительно вещи, которую никогда не видел. А формальными знаками они называются потому, что формируют познавательную способность, как бы придают ей форму»¹. В противоположность им, «инструментальные знаки суть те, которые, будучи предложены познавательным способностям, приводят к познанию другой вещи. Такого рода — след животного, напечатленный в пыли, дым, статуя и прочее им подобное»².

Как видим, к формальным знакам Фонсека относит не только понятия, но любые формы (*species impressae*), напечатленные в познавательных способностях любого уровня: в чувственном органе, в памяти, в воображении; короче говоря, любые внутренние, внутридушевные формальные образования. Напротив, к инстру-

nem signi, quam dialectici tradunt, signum proprie non est, nisi medium cognitum: nam signum dicitur, quod praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire, quae data est de signo sensibili, et cum proportione applicari (238 a) potest ad intelligibile, et in ea supponitur, signum prius seipsum cognoscendum offerre, et per illud transitum fieri in alterius rei cognitionem, quod est esse medium cognitum. Tamen, quia omne id, quod aliud repraesentat, aliquot modo induit rationem signi, quia repraesentare et significare fere idem sunt, ideo species intelligibilis, sicut repraesentat id cuius est species, ita significant illud, et consequenter, illius signum dici potest. Et secundum hoc loquendi modum species intelligibilis dicitur signum incognitum...».

¹ *Petrus Fonseca*, *Institutiones dialecticae*, lib. I, c. VIII, p. 17: «Signa formalia sunt similitudines, seu species quaedam rerum significatarum in potentiis cognoscentibus consignatae, quibus res significatae percipiuntur. Huius generis est similitudo, quam mons obiectus imprimi in oculis; item ea, quam amicus absens in memoria amici reliquit; item ea, quam quis de re, quam nunquam vidit, effingit. Dicuntur autem formalia signa, quia formant, et quasi figurant potentiam cogniscentem».

² *Ibid.*: «Signa instrumentalia sunt ea, quae potentiis cogniscentibus obiecta, in alterius rei cognitionem ducunt. Huius generis est vestigium animalis in pulvere impressum, fumus, statua, et alia huiusmodi».

ментальным знакам он причисляет все те знаки, которые являются внешними для познающего субъекта. Различие между этими двумя видами знаков простирается, однако, дальше их «местоположения» и затрагивает характер репрезентации, осуществляемой через их посредство: «Отсюда ты увидишь очевиднейшее различие между этими знаками и названными выше: в самом деле, те [формальные знаки] не обязательно должны нами восприниматься, чтобы через их восприятие мы приходили к познанию обозначенной вещи; эти же [инструментальные знаки] никогда не приводят к познанию некоторой вещи, если не воспринимаются [сами]. Они различаются также формальной сущностью, ибо те, первые, не столь привычно именуется знаками и не вполне в собственном смысле называются репрезентирующими; эти же, вторые, — в высшей степени»¹.

Статус формальных знаков выглядит проблематичным в глазах самого автора дистинкции *signa formalia* / *signa instrumentalia* не просто в силу его несоответствия августиновской традиции, но в силу ущербного характера самой репрезентации. Видимо, это колебание объясняется тем, что в самом понятии *re-praesentatio*, в соответствии с этимологией слова, усматривают смысл некоего вос-произведения, некоторой опосредованности и вторичности по отношению к первичной *praesentatio* (предъявленности) вещи. К этому, собственно, и сводится аргументация тех авторов, которые отказывались включать *species impressae* и понятия в число знаков или делали это с крайней неохотой. Напротив, позиция сторонников формальных знаков основывается на том, что в понятии *repraesentatio* акцентируется не вторичность и опосредованность предъявления вещи познавательной способности, а приобретение ею иного, интенционального способа бытия, в сравнении с бытием природным². Подробное рассмотрение

¹ *Ibid.*: «Hinc colliges apertissimum discrimen inter haec signa, et superiora: illa siquidem non sunt a nobis necessario percipienda, ut ipsorum perceptione in rei significatae cognitionem veniamus; haec autem nisi percipiantur, nemini alicuius rei cognitionem adducent. Differunt etiam hac ratione, quod priora illa, nec admodum usitate nominantur signa, nec satis proprie dicuntur repraesentare; haec vero posteriora, maxime».

² Об этом см. также *J. A. Casaubon*, *Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal*, *Sapientia* 10 (1955), p. 270–283.

этого вопроса мы отложим до следующей главы; теперь же коротко рассмотрим, какое место и на каком основании наши авторы отводят формальным знакам в общей семиотической классификации.

С точки зрения отношения к означаемым и характера репрезентации «Коимбрский курс» безоговорочно определяет все формальные знаки как знаки иконические¹: они «суть образы и подобия обозначенных вещей»², и в этом с коимбрцами, пожалуй, согласятся все остальные. С точки зрения отношения к познавательной способности интерпретатора собственный характер формальных знаков, по мнению коимбрцев, состоит в том, что они служат причиной познания, хотя сами при этом не познаются. Эту свою роль проводников познания они выполняют, оформляя (*informando*) и тем самым актуализируя познавательную способность. И вот в этом пункте заключается спорный момент: как именно надлежит понимать оформляющую роль формальных знаков?

С точки зрения автора «Коимбрского курса», оформляющее воздействие знака не обязательно предполагает, что знак должен быть физически укоренен (*inhaerens*) в данной познавательной способности — так, как акциденция укореняется в субстанции. Таким способом совершают оформляющую работу понятия, укореняясь в интеллекте как его реальные акциденции. Но в принципе формальному знаку достаточно быть вспомогательным средством оформления, без всякой физической укорененности и даже через одно лишь внешнее именование³. Именно так *species impressa*, будучи формой во внутреннем чувстве и поэтому не имея возможности физически укорениться в интеллекте, тем не менее содействует произведению

¹ Но не все иконические знаки будут формальными: статуи и портреты относятся к знакам инструментальным.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2: «...sunt imagines et similitudines rerum significatarum».

³ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «...dicendum, proprium characterem signi formalis esse, ut non cognitum efficiat cognitionem: non autem quod consignetur in potentia, si nomine consignationis intelligatur inhaerentia... Si tamen intelligatur quaelibet informatio per assistentiam, et determinationem saltem extrinsecam».

понятия, а значит, и реальному оформлению интеллекта. Более того, если согласиться с тем, что формальный знак не обязательно должен оформлять познавательную способность в качестве реальной акциденции, то можно допустить наличие формальных знаков не только внутри, но и вне души. Что коимбрцы и делают, причисляя к формальным знакам, помимо понятий и *species impressae*, также правильные зеркальные отражения (о чем мы подробнее скажем в следующей главе).

Уртадо де Мендоса выбирает другой критерий для выделения формальных знаков — непосредственность приведения познавательной способности к познанию, отсутствие промежуточных звеньев в исполнении этой роли: «Формальный знак — тот, который *сам по себе, без чего-либо другого, делает способность познающей*, то есть является формальной причиной познания, подобно тому как белизна является причиной белого»¹. Непосредственно приводить интеллект к познанию внешних вещей может лишь внутренний знак; поэтому Уртадо относит к формальным знакам только понятия и — под вопросом — *species impressae*, которые причиняют познание совместно с понятиями.

Родриго де Арриага возвращается к определению формальных знаков как знаков, которые сами не познаются². Но Арриага к тому же полагает, что формальными могут быть лишь такие знаки, которые представляют собой «формальную репрезентацию объекта», то есть именно укореняются в интеллектуальной субстанции как ее акцидентальные формы. На это способны только понятия. Только они и называются у Арриаги формальными знаками, а *species impressae* отправлены к знакам инструментальным³.

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 29: «Aliud signum est formale, aliud instrumentale. Formale est id, quo solo, et sine alio, potentia redditur cognoscens, sive, est ratio formalis cognoscendi, sicut albedo est ratio albi».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 8: «Signum vero formale est illud, quod sine cognitione sui ducit nos in alius cognitione, quales sunt omnes cognitiones» [«Формальный знак — тот, который, не будучи познанным, приводит нас к познанию другого. Таковы все понятия»].

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 9: «Rogabis secundo, utrum *species impressa*, quae est qualitas quaedam vicario

Критерий вычленения формальных знаков, близкий к тому, что использован в курсе Уртадо, мы находим у Франсиско Араухо. Формальным знаком Араухо называет «тот, который сам по себе репрезентирует нечто отличное от себя. Так, понятие, которое кто-нибудь образует о некотором предмете, есть формальный знак этого предмета, потому что репрезентирует его сам по себе формально, без какого-либо предварительного познания»¹. Но в то же время Араухо не просто выводит *species impressae* за пределы формальных знаков: он вообще отказывает им в праве называться знаками. Дело в том, что *ratio signi* требует, чтобы знак занимал, как уже было сказано, некое промежуточное, посредническое положение между репрезентируемым объектом и познавательной способностью; «но *species impressa* не является такой посредницей, потому что принадлежит к [познавательной] способности как со-начало самого познания»². Зато, в отличие от всех остальных наших авторов, Араухо усматривает присутствие формального способа означивания также в чувственном познании: «В чувственных познаниях тоже обнаруживается истинная природа формального знака, хотя и не столь совершенно, как в понятиях»³. В обоснование этой позиции Араухо формулирует любопытное и нестандартное учение о формировании «внутреннего слова» (*verbum interius*) души уже на уровне способностей внутренне-го чувства.

У Франсиско де Овьедо примечательны колебания в том, что считать критерием формального знака. Этому знаку можно дать два

obiecti, et efficiens simul cum potentia cognitionem obiecti, sit signum instrumentale, an formale ipsius obiecti. Respondeo, esse mere instrumentale, quia non est repraesentatio formalis obiecti».

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 9: «Formale vero est illud, quod seipso aliud a se repraesentat; sicut conceptus, quem quis format de aliquo obiecto, est signum formale talis obiecti, quia seipso formaliter absque ulla praevia cognitione illud repraesentat».

² *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 3, n. 21 (sic), p. 363: «Sed *species impressa* non sic mediat, quia tenet se ex parte potentiae ut comprincipium ipsius cognitionis».

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 3, n. 22 [ошибочно обозначено как 21], p. 364: «In notitiis sensitivis etiam reperitur vera ratio signi formalis, quamvis non ita perfecte, sicut in conceptibus».

отрицательных определения: он не влагает (не напечатлевает) своей формы и не должен быть предварительно познанным для того, чтобы обозначить свой референт¹. Положительно формальный знак обычно определяется как то, что формально делает познавательную способность познающей свой объект; а эту роль выполняют понятие и *species impressa*, содействующая в этом понятию². С другой стороны, относительно *species impressa* возникает сомнение, относить ли ее к инструментальным или к формальным знакам, и даже причислять ли ее к знакам вообще. Ведь если полагать, что формальный знак — то, что само по себе приводит познавательную способность к познанию вещи, то это определение не применимо к *species*, которая формально еще не делает интеллект познающим; а если считать инструментальным знаком то, что приводит к познанию означаемого через познание самого себя, то и это определение не годится для *species*, потому что она не познается. Учитывая эти затруднения, сам Овьедо предложил назвать формальным знаком все то, чем производится внутреннее оформление познавательной способности, а инструментальным знаком — все то, что пребывает вне этой способности³. Тогда можно будет, во-первых, твердо установить, что для человека возможны только внутренние формальные знаки; и, во-вторых, со спокойной душой свести *species impressae* к формальным знакам: «ведь хотя они сами по себе и не делают способность формально познающей... однако влагают форму в эту способность и соотносятся с ней по способу формы»⁴.

¹ *Franciscus de Oviiedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. 1, n. 1: «Signum formale nullam sui speciem ingerit, neque praenosci necesse est, ut suum obiectum significet».

² *Ibid.*: « Signum formale dici solet illud, quod per se formaliter suum obiectum potentiae significat, seu id, quod formaliter constituit potentiam cognoscentem obiectum illud, cuius dicitur signum. Huiusmodi est cognitio, seu *species impressa* respectu sui obiecti».

³ *Franciscus de Oviiedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. 1, n. 1: «...dicatur signum formale esse illud, quod informat potentiam, in ordine ad quam signum dicitur; et signum instrumentale appellari illud, quod est extra potentiam».

⁴ *Ibid.*: «Potest etiam (*species impressa*) ad signum formale aliquo modo reduci, quia licet per se non constituat formaliter cognoscentem potentiam in ordine ad quam signum dicitur, illam tamen informat, et per modum formae se habet respectu illius».

Бартоломео Мастри и Бонавентура Беллуто вполне в духе коимбрийцев причисляют к формальным знакам понятия и *species impressae*, руководствуясь традиционным критерием: эти знаки формальны потому, что сами предварительно не познаются, когда репрезентируют нам нечто другое и приводят к его познанию. Уточнение, которое привносят Мастри и Беллуто, состоит в том, что они описывают взаимное отношение между формальным и инструментальным знаками — в старых терминах Боэция и средневековой метафизической традиции — как отношение между *quo* («то, посредством чего») и *quod* («то, что»), уподобляя его тем самым онтологическому отношению между формой и полностью конституированной вещью¹. Формальные знаки суть именно семиотическое *quo* — «то, посредством чего», чистое средство познания, а не его объект, в отличие от знаков инструментальных, которые, будучи для интерпретатора полноценными предварительно познанными объектами, могут быть с полным правом названы *quod*, целью познания в самодостаточном познавательном акте. Представление об онтологической недостаточности *quo* самого по себе, равно как и о полноценности *quod* — представление, накрепко впечатанное в эти термины их традиционным метафизическим употреблением, — переносится и на семиотический статус формальных знаков, этим термином обозначенных, как знаков не самодостаточных, не-вполне-знаков. Это совершенно осознанный терминологический выбор со стороны двух скотистов-францисканцев, с большой неохотой отступавших от старой дефиниции знака, предложенной св. Августином.

Наконец, Джон Панч, в противоположность собратьям и в экзотическом согласии с Арриагой, усматривает сущность формального знака не просто в отсутствии предварительной познанности, а именно в том, чтобы укореняться в познавательной способности наподобие акциденции, непосредственно оформляя ее тем самым как

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, *Logica*, tract. I, cap. 2, § 4: «Illud (т. е. формальный знак) vero primum vocatur praecise rationem cognoscendi. Quatenus praecise est, *quo* aliquid cognoscitur, et non *quod* cognoscitur» [«Он же (формальный знак) первично именуется не чем иным, как формальной причиной познания. Ибо именно он есть то, *посредством чего* нечто познается, а не то, *что* познается»].

познающую¹. С другой стороны, мы совсем недавно выяснили, что Панч решительнее других авторов XVII в., находящихся в поле нашего зрения, ограничивает и обставляет дополнительными условиями понятие инструментальной репрезентации. Между этими двумя жесткими определениями двух типов означивания попадает *species impressa*, которая не может быть с полным правом отнесена ни к той, ни к другой группе. Тем не менее, Панч склоняется к тому, чтобы причислить ее к формальным знакам, но внутри этой категории обособить от понятий, выделив в изолированную подгруппу.

Подведем итог этому обзору. Во-первых, наши авторы согласны между собой в том, что собственно формальные знаки имеют иконическую природу. Во-вторых, лишь один из них — а именно, автор «Коимбрского курса» — согласен понимать формальное означивание настолько широко, чтобы допустить существование внешних формальных знаков; для всех остальных эти знаки могут быть только внутренними. В-третьих, самым спорным моментом всей этой темы оказывается, несомненно, семиотический статус *species impressa*: моментом, накрепко связанным с истолкованием самой сути формального означивания. Коимбрцы, Овьедо, Мистри-Беллито считают *species* формальными знаками; Арриага и Мауро — знаками инструментальными; Уртадо колеблется; Панч отводит им отдельный закуток в классификационной ячейке формальных знаков, Араухо вообще отказывается считать их знаками. Вглядимся пристальнее в эту проблему и тем завершим наше рассмотрение общих знаковых классификаций, предложенных схоластами XVII в.

5) Семиотический статус *species impressa*

Понятие *species* — тот пункт, в котором схоластическая семиотика до неразличимости тесно соприкасается с когнитивной психологией.

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, n. 7: «Signum formale dicitur illud, quod non cognitum, sed inhaerens potentiae facit illam cognoscentem aliud» [«Формальным знаком называется тот, который, не будучи познанным, но укореняясь в (познавательной) способности, делает ее нечто познающей»].

До сих пор, так или иначе затрагивая *species impressa*, мы оставляли этот термин без перевода, что, возможно, вызывает недоумение читателя. Напомним еще раз, что в античной и средневековой психологии под *species impressa* понимались те промежуточные образования, которые в акте постижения располагаются между внешней вещью и окончательно сформированным понятием этой вещи в интеллекте. Мы намеренно даем такое общее и расплывчатое определение, чтобы не связывать себя сейчас никаким конкретным пониманием ни физического характера этих образований, ни способа их формирования и функционирования. В русских переводах текстов средневековой философии *species* обычно передается терминами «вид» или «образ». «Вид» имеет только то преимущество, что воспроизводит в русском языке омонимию исходного латинского слова: *species* как «внешний вид», как «вид» в логической паре «вид-род» и *species* в занимающем нас психологическом смысле. «Образ» хорош тем, что выражает формально-иконический характер этих образований, но, как и «вид», плох тем, что поневоле подталкивает к тому, чтобы отождествлять любую *species*¹ со зрительными образами в памяти или в воображении. В XVII в. дело бесконечно осложняется тем, что само понимание *species* — их физической природы, способа образования и передачи, их познавательной функции — претерпело глубокие изменения в сравнении с довольно простой и наглядной средневековой схемой². Поэтому мы предпочитаем из осторожности оставить этот термин без перевода.

Итак, семиотический статус *species impressa* оказался проблемой для семиотиков XVII в. Из колебаний наших авторов в этом вопросе, коротко описанных в предыдущем параграфе, проясняется, что причина затруднений в конечном счете коренится в понимании формальной репрезентации как таковой, а различия в ее дефинициях, как всегда, лишь фиксируют исходные различия в интерпретации самого вопроса.

Первое, что помогает пролить свет на семиотический статус

¹ В латинском языке это слово — женского рода.

² Более того, понятие *species* стало применяться и к завершенным понятиям, получившим название *species expressae*.

species, — это различие между репрезентацией и просто презентацией. Это правда, что изначально и коибрцы, и Уртадо, и другие авторы представляют дело так, как если бы эти два термина означали совершенно одно и то же. Но философский язык — не машинный, и если в начале, при самом общем и первичном описании функции знака, было естественно обрисовать репрезентацию как просто предъявление означаемого предмета, делание его наличным для познавательной способности интерпретатора, то теперь, когда дело дошло до прояснения точного механизма, посредством которого *species* играет свою роль в семиотическом акте, эти понятия нужно было аккуратно развести. Лучше всего такое различие провел Уртадо де Мендоса: «*Species (impressa)* называется репрезентацией объекта не только потому, что предъявляет (*praesentat*) его познавательной способности, но и потому, что, вставая на его место, как бы замещает (*repraesentat*) его, подобно тому как вице-король замещает (*repraesentat*) короля»¹. Стало быть, «репрезентировать» для *species* есть нечто большее, чем просто «поставить пред лицом», «предъявить», «сделать наличным». Если дым просто указывает на огонь, а стон больного — на испытываемую им боль, то *species*, вставая на место вещи, начинает работать так, как работала бы сама вещь, если бы могла оказаться внутри познающей души. В самом деле, как вице-король замещает короля не тем, что внешне на него похож и ходит в похожей одежде, а тем, что исполняет его функции там, где сам король физически отсутствует, так и *species* репрезентирует означаемую вещь тем, что выполняет ту же работу по отношению к интеллекту, какую сама вещь выполняет по отношению к внешнему чувству: работу активации, актуального оформления. И это обстоятельство, в краткой и точной формулировке «Коибрского курса», уже дает нам право отнести *species* к формальным знакам: ведь формальный знак «потому называется формальным, что причиняет по-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De Anima, disp. XII, *De speciebus impressis*, § 1: «Haec *species* dicitur repraesentatio obiecti non solum quia illud praesentat potentiae, sed quia, gerens vices illius, illud quasi repraesentat, sicut Prorex Regem repraesentat».

знание посредством оформления — либо в качестве его завершения, либо в качестве начала»¹.

Так коимбрцы и Уртадо подготовили себе почву для того, чтобы причислить *species* к формальным знакам не просто потому, что им позволяет это сделать удобно и кстати выбранный критерий «познанности» или «непознанности» знака, а потому, что этого требует собственная структура той разновидности репрезентации, которая осуществляется внутри познающей души. Эта структура двойственна; она подразумевает начальную и конечную фазы оформления интеллекта, приводимого к познанию внешней вещи. Автор «Коимбрского курса» называет эти фазы «началом» и «завершением», «термином», Уртадо — «виртуальной» и «формальной» репрезентацией: «*Species* понимается исследователями души как репрезентация вещи. Одна репрезентация — формальная... другая — виртуальная, в возможности заключающая в себе формальную. Эта виртуальная репрезентация называется *species impressa*, потому что она напечатлевается в [познавательной] способности самим объектом; от этой *species* способность как бы принимает печать, словно от некоего кольца»². Соответственно, «формальная» репрезентация (вернее сказать, «формально» формальная, потому что речь идет о второй из двух разновидностей формальной репрезентации в широком смысле) осуществляется понятием. Различие между этими двумя фазами формального означивания в том, что виртуальная репрезентация, или начало оформления познавательной способности, требует от знака производящей активности, динамизма³, тогда вторая фаза

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: формальный знак «*idcirco formale dicitur, quia causat cognitionem informando, aut in ratione termini, aut in ratione principii*».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De *Anima*, disp. XII, *De speciebus impressis*, § 1: «*Species ab Animasticis sumitur pro repraesentatione rei. Alia est formalis repraesentatio... alia est virtualis, in cuius virtute continetur formalis. Haec virtualis vocatur species impressa, quia potentia imprimitur ab objecto; per quam speciem potentia quasi consignatur quodam quasi annulo obiecti*».

³ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1: «*Ut res aliqua a potentia cognitiva percipiatur, bifariam cum illa concurrat ad cognitionem, necesse est; primo, ut principium productivum illius; secundo, ut eiusdem terminus. Et quoniam res cognoscenda plerunque est externa, vel etiam absens, quae per se uniri non*

(«формально» формальная), в которой оформление и познание завершаются, статична¹.

Если отвлечься от затемняющих суть дела различий в терминологии наших авторов и от более существенных расхождений в других, смежных, вопросах, мы обнаружим фактически то же самое учение и у Франсиско де Овьедо, с его различием двух способов внутреннего оформления познавательной способности², и особенно отчетливо у Джона Панча, который именно по признаку производящего или «формального», динамичного или статичного оформляющего воздействия разделил всю группу формальных знаков на «производяще-формальные» и «формально формальные», то есть на *species impressae* и понятия³.

На фоне принципиального согласия между этими авторами в том, что касается двухфазовой структуры формального означивания, особенно резко выделяется позиция тех, кто безоговорочно причислял *species impressa* к инструментальным знакам. Арриага или Сильвестро Мауро не потому исключают *species impressa* из числа формальных знаков, что они как-то принципиально иначе видят ее роль в семиотическом акте, а потому, что саму формальную репрезентацию они понимают гораздо более узко: как присутствие в ин-

potest cum potentia... producit loco sui speciem, qua mediante unitur cum potentia in ratione principii efficientis cognitionem» [«Чтобы некоторая вещь была воспринята познавательной способностью, необходимо, чтобы она двояко содействовала ей в познании: во-первых, как его производящее начало; во-вторых, как его термин. А поскольку подлежащая познанию вещь во многих случаях является внешней или даже отсутствующей, и потому сама по себе не может соединиться со способностью... она производит вместо себя *species*, посредством которой соединяется со способностью в качестве производящего начала познания»].

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1; *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 1, § 2; *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 31 и т. д.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 1, n. 1: *species* «potest etiam ad signum formale aliquo modo reduci, quia licet per se non constituat formaliter cognoscentem potentiam in ordine ad quam signum dicitur, illam tamen informat, et per modum formae se habet respectu illius».

³ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica*, disp. XIX In duos libros *Perihermenias*, q. 1, n. 7.

теллекте формального подобия вещи, выраженного в понятии¹. Эти авторы не признают двухфазовой структуры формальной репрезентации; для них только «формально»-формальное означивание является в строгом смысле формальным. Поэтому для *species*, не отвечающих критериям «формально»-формальной репрезентации, то есть репрезентации иконического характера, вообще не находится места среди формальных знаков.

Предвестье этой ситуации уже слышится в том, как в самом начале XVII в. автор «Коимбурского курса» описывает иконическую природу *species impressa*. Приведем этот замечательно краткий и емкий текст целиком: «Как очевидно, *species* означает вещь и порождает знание о ней в силу некоторой тесной связи с нею. Но эта связь заключается не в бытии: ведь *species*... обладает минимальной степенью существенности, которая сущностно менее сходна с предметом, чем другие вещи, пусть даже противоположные предмету. И есть немало следствий и свойств того же предмета, имеющих с ним большее сходство по природе; но у них нет по отношению к предмету этой манифестативной силы. Следовательно, это сходство [*species* с означаемой вещью] заключается в репрезентации, которую нельзя помыслить или выразить удобнее, чем как сходство образа и подобия»². Таким образом, иконизм *species* основан не на природном и не на внешнем сходстве: речь идет о репрезентативном подобии, которое именуется подобием с изрядной долей условности, в отсутствие более подходящей терминологии. Что же такое репрезентативное подобие? Это

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 9: «Rogabis secundo, utrum *species impressa*, quae est qualitas quaedam vicario obiecti, et efficiens simul cum potentia cognitionem obiecti, sit signum instrumentale, an formale ipsius obiecti. Respondeo, esse mere instrumentale, quia non est repraesentatio formalis obiecti».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1: «*Species* significat rem, eiusque notitiam parit ob aliquam cum ea necessitudinem, ut constat: haec vero non est in essendo; tum quia *species*... est minimae entitatis, quae in essentia minus convenit cum obiecto, quam aliae res etsi obiecto oppositae, tum quia multi sunt effectus et proprietates eiusdem obiecti habentes cum eo maiorem convenientiam in natura, quibus non inest ea vis manifestandi obiectum; ergo illa convenientia est in repraesentando; quae nequit accomodatius intelligi, vel explicari, quam per modum imaginis et similitudinis».

нам поможет прояснить другой текст из того же «Коимбрского курса», где речь идет об иконической природе понятий по отношению к внемысленным вещам. Комментируя слова Аристотеля из первой главы трактата «Об истолковании», где он называет понятия одинаковыми у всех людей, автор «Коимбрского курса» пишет: «Он не хочет сказать, что все одним и тем же способом постигают одну и ту же вещь, ибо одни постигают ее более, другие — менее совершенным образом. Но везде, где есть внутренний образ некоторой вещи, как бы он ни сформировался, удерживается одна и та же репрезентация, сама по себе способная одинаково представлять одно и то же»¹. Например, математик и необразованный крестьянин имеют разные понятия, разные внутренние образы солнца, но при различии *imagines* репрезентация остается одной и той же. Именно в том смысле, в каком коимбрцы различают здесь, применительно к понятию, образ (*imago*) и репрезентацию, они различают их применительно к *species impressa*. «Мы считаем, что *species* — формальные знаки, хотя они не суть образы; потому что они суть формы, определяющие интеллект и имеющиеся со стороны объекта, который замещают; и приводят способность к познанию, хотя сами не познаются. Этих условий более чем достаточно, чтобы соответствовать определению формального знака»². Из приведенных цитат, отвергающих всякий натурализм в истолковании сходства между внешней вещью и «образами», оформляющими познавательную способность, становится ясно, что речь идет не формах в физическом смысле, а о формальном содержании, о некотором начальном наборе данных, который передается от внешних органов чувств к интеллекту через посредство *species impressae*. В отличие от коимбрцев, связанных средневековой терминологией, мы находимся в более выгодном положении и можем им воспользоваться, применив к этой ситуации более адекватные термины: «общение», «информация», «код». *Species impressa* «сходна» с означа-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, *Summa capituli*.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1: «...existimus *species* esse signa formalia, esto *imagines* non sunt; quia sunt formae determinantes intellectum habentes se ex parte obiecti, cuius loco ponuntur, et potentiam promovent in cognitionem, quin ipsae cognoscantur: quae conditiones abunde explent rationem signi formalis».

емой вещью тем, что поставляет точную, хотя и не исчерпывающе полную, информацию о ней интеллекту, который, будучи приводим в движение полученным сообщением и опираясь на его содержание, приступает к образованию понятия. Именно в выполнении этой задачи — передавать интеллекту «сообщение» вещи о ее формальном содержании и тем самым активировать интеллект — заключается «репрезентативное подобие» *species* по отношению к вещи: подобие, которое имеет чисто функциональную, коммуникативную природу и которое, естественно, лишено физических свойств самой вещи. В главе о лингвистической семиотике, а еще более — в третьей части книги, посвященной семиотическому истолкованию истины в схоластике XVII в, у нас будет возможность убедиться в том, что в таком понимании гораздо меньше произвольности, чем может показаться на первый взгляд.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕЙ СЕМИОТИКИ

После того как мы рассмотрели круг вопросов, связанных с определением знака, знаковой репрезентацией и классификацией знаков, настало время обратиться к некоторым проблемам более конкретного свойства, которые занимали наших авторов в XVII в. и отчасти не утратили актуальности до сего дня. Мы разберем четыре таких пункта: 1) институция знаков; 2) причины и следствия с семиотической точки зрения; 3) возможность самоозначивания; 4) проблемы иконизма.

§ 1. Институция знаков

«Установление», «учреждение» знаков обозначается в текстах XVII в. разными терминами: *institutio*, *impositio*, *ordinatio*, *constitutio*... К сожалению, их употребление не отличается строгой последователь-

ностью и вполне свободно варьируется не только от трактата к трактату, но и внутри каждого из них. Между тем, как явствует из тестов, речь идет по меньшей мере о трех разных смыслах «установления». Первый из них — установление в смысле формального основания знакового отношения: то, о чем у нас шла речь в первой главе (для естественных знаков это причинно-следственные или формально-иконические отношения между знаком и означаемым, для условных знаков — воля учредителя). Второй смысл — установление в смысле учреждения конкретной конвенциональной связи между условным знаком и его означаемым: словом и вещью, монетой и ее номинальной стоимостью, сигналом трубы и приказом «подъем», и т. п. Установление в этом смысле мы будем последовательно называть «импозицией». Формальное основание знакового отношения есть то, в силу чего вещь при наличии интерпретатора может использоваться в качестве знака. Импозиция — разновидность такого формального основания применительно к конвенциональным знакам. Таким образом, первое и второе значения «установления» соотносятся как род и вид: род «формальное основание знакового отношения» включает в себя вид «природная связь, *proportio*» (в естественных знаках) и вид «импозиция, акт воли учредителя» (в конвенциональных знаках).

Но есть и третий смысл «установления». Как и в первых двух случаях, оно может обозначаться в самих текстах разными терминами, но мы ради четкости и ясности будем последовательно называть его институцией¹. Что же такое институция? Приведем пример из курса «Всеобщей философии» Уртадо де Мендоса: «Обрати внимание, что человеческие слова, поскольку они отчетливо артикулируются, заключают в себе некую способность служить для человека средством самовыражения. В самом деле, подобно тому как человек от природы наделен интеллектом, он от природы наделен и словами, в коих выражает свой интеллект. А вот то, что он для обозначения ‘человека’ использует скорее слово *человек*, чем *муравей*, определяется ис-

¹ Есть и четвертый смысл «установления»: первичное учреждение связи между словами и вещами в ходе исторического возникновения языка. Этот смысл, как более частный, мы в этом параграфе рассматривать не будем.

ключительно его свободной волей»¹. Этот пример прекрасно иллюстрирует различие между институцией и импозицией слов в качестве знаков. Во втором случае речь идет о том, что воля человека произвольно связывает определенное слово с определенной означаемой вещью, то есть об импозиции, скажем, слова *homo* в качестве принятого в латинском языке знака реальности «человек». В первом же случае речь идет об институции: о том, что слова вообще устанавливаются в качестве знаков для всякого самовыражения человека вообще. Кем устанавливаются? Самой человеческой природой — или, если угодно, Богом, сотворившим человеческую природу именно такой, что артикулированные звуки, издаваемые речевым аппаратом человека, способны служить средством выражения его мыслей и чувств. «В этом смысле, — говорит Уртадо в другом месте, — всякое устное и письменное слово является естественным знаком пишущего и произносящего»².

Приведем другой пример из того же Уртадо де Мендоса. На сей раз речь пойдет о внешнем иконическом знаке — портрете Цезаря: «Изображение заключает в себе тот дополнительный смысл, что оно произведено с целью и намерением, чтобы через него узнавался Цезарь. Итак, поскольку не Цезарь создан для того, чтобы через него узнавался портрет, а портрет создан для того, чтобы через

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 1, § 4: «Adverte voces... humanas, quia clare articulantur, habere in se quandam aptitudinem, ut illis possit se homo exprimere; nam sicut a natura accipit intellectum, sic accipit et voces, quibus illum aperiret; at vero uti ad significandum hominem hac voce *homo* potius quam *formica*, fuit omnino ex eius libera potestate».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 35: «Sic omnis vox, et scriptura, est signum naturale scribentis et vocem emittentis».

Автором противопоставления *institutio* и *impositio* исследователи называют Абельяра. Если импозиция связывается у Абельяра с языковой конвенцией, то институция — это скорее интенция говорящего, его намерение выразить в словах некоторое ментальное содержание или душевное состояние, его готовность использовать слова как знаки внутренних претерпеваний (*U. Eco, et al.*, «On animal language in the medieval classification of signs», ed. cit., p. 15). Уртадо фактически говорит о том же, но ставит акцент на «объективированной» стороне институции: человек с готовностью пользуется словами для выражения своих мыслей и состояний именно потому, что этот инструмент самовыражения и коммуникации дан ему Богом как часть его собственной природы.

него узнавался Цезарь, постольку не Цезарь есть образ портрета, а портрет — образ Цезаря»¹. Различие между Цезарем и его портретным изображением здесь усматривается именно в том, что портрет *институирован* для обозначения Цезаря, а Цезарь для обозначения портрета — нет. Кем институирован? На сей раз — его изготовителем. Именно поэтому не Цезарь служит знаком портрета, а портрет — знаком Цезаря. Уртадо подчеркивает эту несимметричность в отношении между Цезарем и его портретом, говоря об институции как о *дополнительном* свойстве портрета: свойстве, которого лишен сам Цезарь. Обобщающую формулировку такого положения дел находим у Франсиско де Овьедо: «Вообще знаком правильно называется то, что *институировано для того, чтобы привести нас к познанию другого*»².

Из этих примеров мы можем вывести предварительное общее представление семиотиков XVII в. о том, что такое институция знаков. Институция — это специальная предназначенность некоторых вещей к тому, чтобы давать через себя узнать другие вещи: предназначенность, которая может быть изначально вписана в природу вещи, если речь идет о природном (= сотворенном Богом) сущем, или привнесена в нее изготовителем, если речь идет о вещи рукотворной. Наличие институции подразумевает заключенную в самом знаке целенаправленность к тому, чтобы через себя дать познать нечто другое.

Так вот, проблема институции знаков для авторов XVII в. заключалась в следующем: является ли институция обязательной для любого знака, или она необходима лишь для некоторых категорий знаков, или же, наконец, вовсе нет нужды вводить понятие институции как особого дополнительного момента, но достаточно простого разделения знаков на имеющие импозицию, то есть знаки конвенцио-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 25: «Ad dit imago productionem ex fine et animo, ut per ipsam cognoscatur Caesar. Quia igitur Caesar non est factus, ut per illum cognoscatur pictura, haec autem facta est ad Caesarem cognoscendum, ideo Caesar non est imago picturae, est autem pictura Caesaris imago».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, contr. VIII, p. 1, n. 3: «Signum in univ. definitur, quod institutum est ut nos faciat devenire in cognitionem alicuius.»

нальные, или искусственные, и не имеющие импозиции, но по самой своей физической природе связанные со своими означаемыми?

Одной из форм выражения этой проблемы стала дискуссия о разделении знаков на собственные и несобственные. Нашим авторам это разделение было известно в формулировке испанского иезуита XVI в. Франсиско де Толедо: «Имеется знак собственный и несобственный. Собственный знак есть тот, который не только через познание себя производит познание другого, но и установлен (*ordinatum*) для этого — либо от природы, либо от иного, — чтобы указывать на другое. Так, подвешенная ветвь есть собственный знак вина на продажу, потому что через познание себя она производит познание вина и установлена для того, чтобы указывать на вино. А несобственный знак — тот, который через познание себя хотя и дает познать другое, однако не установлен для этого; таков дым как знак огня, и следствия как знаки причин, и наоборот. Но это не знаки в собственном смысле, потому что они не были установлены для этого. Таковы многие естественные знаки, указывающие на будущее... так, шум листвы есть знак бури, и кваканье лягушек — знак дождя. Они называются прогностическими знаками, но не знаками в собственном смысле, потому что не были для этого институированы (*instituta*)»¹. Толедо, как видим, считает институцию необходимой для настоящего и семиотически полноценного знака. В условных знаках институция в некоторых случаях (но не в случае слов человеческой речи) совпадает с импозицией и не может мыслиться как нечто отличное от нее, ибо воля учредителя такого знака — единственная мыслимая причина, по которой между ним и означаемым вообще устанавлива-

¹ *Franciscus Toletus*, In Peri Hermenias, q. 1: «Est autem signum proprium et improprium. Signum proprium est, quod non solum sui cognitione alterius facit cognitionem, sed etiam ad hoc ordinatum est, sive a natura, sive ab alio, ut aliud indicet. Quo pacto ramus appositus est proprium signum vini vendibilis, quia sui cognitione facit cognitionem vini, et ad hoc ordinatus est, ut indicet vinum. Improprium autem est, quod sui quidem cognitione aliud facit cognoscere, non tamen ad hoc ordinatum est, ut fumus est signum ignis, et effectus causarum, et e contra. Sed non sunt proprie signa, cum non ad hoc ordinata sunt. Huiusmodi sunt multa signa naturalia, quae ventura indicant... ut fragor arborum signum tempestatis est, et ranarum coaxatio signum pluviae, quae prognostica dicuntur, sed non propria signa, quia ad hoc instituta non sunt».

ется знаковая связь¹. Но Толедо никоим образом не отождествляет с импозицией условных знаков институцию как таковую, потому что прямо говорит о том, что она может иметь началом саму природу вещи. Примечательно, однако, насколько узко понимает институцию Толедо, когда исключает из числа собственно знаков все естественные причины и следствия, в том числе такие, которые для авторов XVII в. будут служить парадигматическими примерами означивания (дым по отношению к огню и т. д.). Этот ригоризм Толедо применительно к знаковой институции побудил автора «Коимбрского курса» вообще отвергнуть разделение знаков на собственные и несобственные: «Это разделение если сколько-нибудь и полезно, то совпадает с двумя последующими [а именно, базовыми членениями знаков на формальные / инструментальные и естественные / условные]. Ибо к несобственным знакам относятся все естественные инструментальные, а к собственным — формальные и инструментальные условные»². Таким образом, «Коимбрский курс» просто отменил поставленный у Толедо вопрос об институции знаков как надуманную проблему, которая решается простой редукцией к базовым членениям. В этом коимбрцев поддержали скотисты. Ни Мистри с Беллито, ни Панч не считали необходимой институцию знаков, отличную от их формального основания или «репрезентативной силы»³.

¹ «Ибо что иное заставляет звук колокола означать Мессу, а виноградную ветвь — вино на продажу, если не намерение человека?» — будет спрашивать уже в XVIII в. Луис де Лосада (*Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 6: «*Quid enim aliud facit, ut campanae sonitus Missam significet, aut ramus vinum vendibile, nisi hominum intentio?*»).

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: «*Haec divisio si aliquid utilitatis habet, coincidit cum duabus subsequentibus: nam sub signis impropriis complectuntur omnia naturalia instrumentalia; sub propriis formalia, et instrumentalia ex instituto*».

³ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros *Perihermenias*, q. 1, concl. 3, n. 11: «*Signum naturale constituitur in esse signi realiter per connexionem, quam habet independentem ab instituto cum re, quam significat; et formaliter constituitur in esse signi per aptitudinem, quam habet ad deducendam potentiam in cognitionem illius rei*» [«Естественный знак конституируется в реальном бытии в качестве знака той связью с означаемой вещью, которой он обладает независимо от институции, а в формальном бытии в качестве знака — возможностью

С таким простым решением вопроса не согласились, однако, другие видные схоласты XVII в. Совпадение институции и импозиции (или, если угодно, замещение одного другим) в случае лингвистических конвенциональных знаков вполне очевидно и не создает трудностей. Так же очевидно различие того и другого в случае лингвистических знаков. Но вопрос об институции становится проблемой, когда мы обращаемся к естественному означиванию в широком смысле. Франсиско де Овьедо вернулся к тексту Толедо, чтобы не просто поддержать сформулированное им разделение знаков на собственные и несобственные, но и определить необходимые условия собственного означивания, то есть институции знаков: «Правильно заметил отец Толедо... что из знаков один — собственный, другой — несобственный. Собственный знак имеет два условия. Первое — в том, чтобы он приводил нас к познанию вещи, которую, как говорят, обозначает. Второе — в том, чтобы он самой природой или человеческим установлением (*impositione*) институировался к обозначению данной вещи»¹. Еще раз: сам по себе факт познания одной вещи через посредство другой для Овьедо, как и для Толедо, еще не является достаточным основанием для того, что можно было говорить об означивании в собственном смысле; второе необходимое условие составляет специальное предназначение одной вещи к обозначению другой. Сам Овьедо расходится с Толедо лишь в том, что согласен расширить репертуар собственных знаков и причислить к ним следствия, унивокальные своим причинам, то есть, проще говоря, следствия, принадлежащие к тому же виду, что и производшие их причины. Производство таких следствий установлено природой для продолжения существования вида, потому что тварные виды

приводить (познавательную) способность к познанию этой вещи»]. Реальное знаковое бытие означает здесь основание естественного отношения означивания, формальное бытие — «репрезентативную силу» знака; и ни для первого, ни для второго Панч не видит нужды в каком-либо дополнительном моменте институции.

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controv.* VIII, p. 1, n. 3: «Recte notavit P. Toletus... signum aliud esse proprium, aliud improprium. Signum proprium duas habet conditiones. Prima est, ut faciat nos devenire in cognitionem rei, quam significare dicitur. Hac signum improprium contentum est. Secunda, ut a natura ipsa vel ab hominum impositione institutum sit ad talem rem significandam».

сами по себе недостаточны для собственного увековечения. Вот почему «дети называются образами родителей и произведенными по их естественному подобию, и как бы учреждаются природой в качестве заместителей родителей, чтобы память о них длилась в детях, как в знаке и образе. Исходя из этих свойств, вообще знаком правильно называется то, *что институировано для того, чтобы привести нас к познанию другого*»¹. И далее: «Этим определением объемлются также естественные знаки, каковыми являются понятия по отношению к своим объектам, для репрезентирования которых они институированы, и дети по отношению к родителям, и следствия по отношению к унивокальным причинам»².

В примерах Овьедо бросается в глаза та же самая асимметрия, что и в примере Уртадо де Мендоса с портретом Цезаря: знаковое отношение понятий к объектам, детей к родителям, следствий к причинам не подлежит обращению. Такое отношение имеет векторный характер: первое институировано для обозначения второго, но не наоборот, хотя познание, как таковое, возможно и в обратном порядке. Очевидно, что, с точки зрения сторонников институции, сам характер познания различен, когда оно движется, скажем, от родителей к детям или от детей к родителям. Эту векторность отношений естественного означивания, не сформулированную *expressis verbis* у Овьедо, подметил Уртадо де Мендоса. Объясняется она в конечном счете не чем иным, как «напоминательным» и опосредованным характером познания через знак, в отличие от познания вещей как непосредственных объектов интеллекта. В самом деле, говорит Уртадо, «познание следствия через причину совершается *a priori*; но познание вещи через знак апостериорно; поэтому доказательство *a*

¹ *Ibid.*: «Ob hanc rationem filii patrum imagines appellantur, et in similitudinem naturae produci dicuntur, et quasi patrum loco a natura constituuntur, ut horum memoria in illis, tanquam in signo et imagine, perseverat. Ex his proprietatibus recte signum in universum definitur, *Quod institutum est ut nos faciat devenire in cognitionem alicuius*».

² *Ibid.*: «Recte signum in universum definitur, *Quod institutum est ut nos faciat devenire in cognitionem alicuius*. Hac definitione comprehenduntur ...etiam signa naturalia, veluti sunt cognitiones respectu suorum obiectorum, ad quae representanda instituuntur, et filii respectu parentum, et effectus respectu causarum univocarum».

posteriori называется доказательством ‘от знака’. Итак, когда дается определение знаку, имей в виду познание *a posteriori*, а не *a priori*»¹.

Наиболее радикально требование особой институции знаков выражено у Сильвестро Мауро. Итальянский иезуит называет знаком только то, что специально институировано для приведения познавательной способности к познанию другой вещи. То же, что не имеет такой институции, «даже если приводит к познанию другого, не называется знаком. Стало быть, сущность знака заключается в том, чтобы специально приводить к познанию другого и быть институированным для этой цели»². Для естественных знаков иметь институцию — значит быть самой природой (или Богом-Творцом) установленным для того, чтобы работать знаком, и чем отчетливее эта дополнительная, вписанная в природу вещи предназначенность к тому, чтобы давать через себя познать нечто другое, тем в большей мере эта вещь является знаком: «Первейшим делом называются знаками те знаки, которые институированы единственно для того, чтобы приводить к познанию другого.... Стон и вздохи называются в наиболее собственном смысле знаками боли, потому что преимущественно институированы для обозначения боли; и слова суть знаки внутренних претерпеваний [отметим, что Мауро опять-таки говорит здесь именно об институции, не об импозиции слов]... С целью приводить нас к познанию вещей первейшим образом дано само познание, поэтому познание есть первейший знак из всех... все

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 8: «Cognitio effectus per causam est a priori; at vero cognitio rei per signum est a posteriori; sic demonstratio a posteriori vocatur ‘a signo’. Quando igitur diffinitur signum, intellige de cognitione a posteriori, et non a priori».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LV, p. 552: «Signum est, quod est institutum ad hoc ut ducat specialiter potentiam cognoscitivam in cognitionem alterius... Omnia ea quae ita ducunt specialiter potentiam cognoscitivam in cognitionem alterius ut sint ad hoc instituta, dicuntur signa; e converso quae non sunt instituta ad hunc finem, etiamsi ducant in cognitionem alterius, non dicuntur signa; ergo ratio signi consistit in hoc ut ducat specialiter in cognitionem alterius, et sit institutum ad talem finem». И еще, p. 554: «Ostensum est... quod quae ducunt in cognitionem, et non sunt ad hoc instituta, non sunt signa» [«Показано... что то, что приводит к познанию, но не институировано для этого, не является знаком»].

знаки определяются через познание, как через главный член аналогии, и знаком называется то, что приводит к познанию»¹.

Таким образом, мы имеем две крайние позиции. Коимбры, Мастри и Беллито, Джон Панч не видят нужды в особом моменте институции, но считают, что естественный знак полностью учрежден самой природной связью с означаемым. В том числе поэтому для них наличие или отсутствие интерпретатора не имеет значения: все необходимое и достаточное для установления знака заключено в нем самом, в его физической природе. Сильвестро Мауро полагает институцию необходимой для любой вещи, если она претендует называться знаком. Позицию двух Франсиско — Толедо и Овьедо — можно назвать промежуточной, потому что они хотя и считают несобственные знаки неполноценными, но все-таки признают за ними некий ущербный семиотический статус.

Чтобы добраться до основания этих расхождений, взглянем в то, как наши авторы решают вопрос об институции знаков применительно к причинам и следствиям.

§ 2. Причины и следствия с семиотической точки зрения

Все авторы из тех, которые признают институцию необходимым моментом знаков, подчеркивают асимметрию между причинами и следствиями с семиотической точки зрения и признают следствия знаками причин, но не наоборот. Авторы, отрицающие необходимость институции, вполне ожидаемо пытаются занять противоположную позицию и в этом частном вопросе, но расходятся в способах аргументации. Начнем именно с них.

«Коимбровский курс» первым ставит вопрос ребром: «Является ли всякая естественная причина знаком своего следствия, и, наоборот,

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LV, p. 553: «Principalissime dicuntur signa, quae sunt unice instituta ad finem ducendi in cognitionem alterius ... Gemitus et suspiria dicuntur propriissime signa doloris, quia sunt principaliter instituta ad dolorem significandum; voces etiam sunt signa passionum internarum... Ad finem ducendi nos in cognitionem rerum, principalissime data est ipsa cognitio, ideo cognitio est signum omnium principalissimum... Omnia signa definiuntur per cognitionem, tanquam per principale analogatum, ac signum dicitur, quod ducit in cognitionem».

всякое следствие — знаком своей причины?». Сложность в том, что есть причины, следствий которых мы не знаем, и следствия, причин которых мы не знаем. «Тем не менее, ответить, видимо, следует положительно, имея в виду следствие и причину как таковые». И еще раз: «Мы ограничиваем ответ причиной и следствием самими по себе», ибо при всей своей эквивокальности следствие всегда есть некоторое подобие причины, «поскольку оно стремится подражать причине и, следовательно, ее репрезентирует». Причина же хотя и не является подобием следствия, «однако является знаком», так как следствия с необходимостью выводятся из нее или благодаря опыту, или благодаря совершенному теоретическому знанию. Незнание же, о котором шла речь, объясняется несовершенством нашего знания конкретных причин или следствий, или же тем, что в некоторых случаях причина и следствие сцепляются акцидентальным образом: между ними нет регулярной естественной связи, по которой ум мог бы от познания одного прийти к познанию другого¹. Колебания коимбрцев объясняются именно несимметричностью причины и следствия как средств взаимного познания. Следствие служит знаком причины всегда, потому что всегда некоторым образом ей подобно, то есть несет на себе печать ее «действующей силы»; поэтому от познания следствия, опираясь на это установленное в опыте подобие, мы апостериорно восходим к познанию причины. Причина же лишь априорно заключает в себе собственные следствия, и даже если знание или опыт подсказывают нам, что огонь, как правило, производит дым, а тучи весьма часто проливаются дождем, между знанием огня как такового или тучи как таковой (то есть знанием их сущности и типичного поведения) и свершившимся фактом остается тот самый непреодолимый зазор, который неизбежно пролегает между понятием и самой реальностью. Поэтому, когда автор «Коимбрского курса» вводит ту оговорку, что причина и следствие равно являются знаками друг друга, только будучи взяты «как таковые»,

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: «an omnis causa naturalis sit signum sui effectus, et e converso, omnis effectus signum suae causae?... Respondendum tamen videtur affirmative de effectu et causa per se... responsionem angustavimus ad causam et effectum per se».

он фактически относит свое утверждение лишь к *понятиям* причины и следствия как объектам совершенного знания, а отнюдь не к реальным вещам в реальных обстоятельствах. Логичная позиция для того, кто ищет основания знаков в вечных и неизменных божественных идеях.

Родриго де Арриага более решителен в утверждении той мысли, что причина может считаться знаком своих следствий. Но на чем основана его решительность? По существу дела с уверенностью можно сказать только одно: познание причины действительно приводит нас к познанию ее следствий, и это — истина, которая ни у кого не вызывает сомнений¹. Вопрос в том, можно ли ее на этом основании считать знаком², и «это — вопрос об имени, то есть о значении слова *знак*»³. По мнению Арриаги, формально вопрос о семиотическом статусе естественных причин зависит от того, как формулируется определение знака, а его каждый автор составляет таким образом, чтобы подогнать к заранее принятому решению. Решение самого Арриаги таково, что все, что каким бы то ни было образом приводит к познанию чего-либо, может быть названо знаком, и, следовательно, знак отождествляется со средством познания вообще, а знаковая репрезентация — с познанием вообще. Ни одно слово в этой дефиниции не исключает причины из числа знаков, да и опыт свидетельствует о том, что среди естественных знаков есть такие, которые оказываются причинами своих означаемых: скажем, сильный ветер на море служит не только знаком, но и причиной близкой бури⁴. И вообще, понятие знака вовсе не требует, чтобы знак непременно был следствием своего означаемого: например, слова не являются следствием означаемых вещей. С другой стороны, общее мнение философов склоняется скорее к тому, чтобы исключить причины из

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 10: «Petes, utrum causa sit signum sui effectus. Respondeo, in primis causam ducere in cognitionem effectus. Haec de re certissimum inter omnes».

² *Ibid.*: «An autem propterea dicenda sit signa, necne, quaestio est de voce».

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 3: «Haec est quaestio de nomine, de significato scilicet huius vocis *signum*».

⁴ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, §§ 10–11.

числа знаков. Поскольку дефиниция знака может быть сформулирована по-разному, «в этом вопросе возможно придерживаться, как вероятных, обоих способов высказывания; но если следовать одной лишь дефиниции причины, то более вероятно... что причина тоже может быть названа знаком своего следствия»¹. Таким образом, если в «Коимбрском курсе» этот вопрос решался обращением к познанию реальных сущностей причины и следствия, то Арриага сводит его к вопросу о номинальных дефинициях, лишь слегка оживляя свое рассуждение эмпирическими примерами. Сама по себе позиция Арриаги вполне последовательно вытекает из общих принципов его семиотики, но ее «схоластическое» обоснование не выглядит убедительным.

Бартоломео Мастри и Бонавентура Беллито полагают в основание своей позиции реальный порядок познания. Причина и следствие сходны тем, что действительно служат средствами познания друг друга. Это особенно верно тогда, когда мы имеем дело с чувственными вещами, и акт обозначения осуществляется соответственно его описанию у св. Августина. При этом следствие имеет некоторое преимущество перед причиной, потому что с большей непосредственностью дает познать через себя причину, чем причина дает познать следствие; но «ничто не препятствует тому, чтобы и познание через причину могло называться, говоря абсолютно, познанием 'от знака'. Стало быть, причина тоже может быть названа знаком своего следствия»².

Наконец, Джон Панч строит свою аргументацию опять-таки на реальном механизме познания через посредство знака: познании, которое совершается через возбуждение соответствующих *species* в душе познающего: «Следствие потому может быть знаком причины,

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 2, § 12: «...in haec quaestione uterque modus loquendi potest, ut probabilis, sustineri. Attendendo autem ad solam definitionem causae, probabilius est... causam posse etiam dici signum sui effectus».

² *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I Logica, tract. I, cap. 2, § 5: «Licet enim cognitio habita per effectum... magis proprie dicatur a signo, nil tamen impedit, quin et cognitio habita per causam possit dici a signo absolute loquendo. Potest igitur etiam causa dici signum sui effectus».

что в силу естественной связи с причиной всякий раз, когда возбуждается *species* следствия, обычно возбуждается также *species* причины. Но сходным образом имеет обыкновение возбуждаться *species* следствия, когда возбуждается *species* причины; следовательно, причина может быть знаком следствия»¹. И другой момент: «Следует, однако, заметить, что не потому следствия представляются знаками причины, и, наоборот, причины — знаками следствий, что в силу их природ тот, кто познает существование следствия, может путем рассуждения (*mediante discursu*) познать существование причины, или наоборот. Но потому, что при возбуждении *species* одного способна спонтанно (*sine discursu*) возбуждаться *species* другого»². Это утверждение Панча о спонтанности познания причин и следствий друг через друга, как через свои естественные знаки, противостоит утверждению коимбрцев о дискурсивном характере такого познания. Как и во многих других случаях, с которыми мы уже сталкивались, Панч — автор решительный — не боится, заняв определенную позицию, идти до конца. Если в «Коимбрском курсе» природная связь причин и следствий служит основанием нашего заключения от одного к другому, но само по себе это заключение совершается обычным путем, то есть посредством рациональной операции, то Панч подчеркивает не только естественный характер связи двух вещей, но и равно естественный, спонтанный механизм их познания друг через друга в случае, когда это познание соответствует условиям знаковой репрезентации. Этот механизм, как мы видели, рассматривая знаки «из привычки», имеет ассоциативную природу и опирается на предшествующий опыт восприятия причины и следствия. Не рассуждение приводит нас от одного к другому, а чувственное воспри-

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros *Perihermenias*, q. 1, n. 6: «Ideo effectum potest esse signum causae, quia propter naturalem connexionem, quam habet cum causa, quoties excitatur *species* ipsius, solet etiam excitari *species* causae; sed similiter excitari solet *species* effectus, quando excitatur *species* causae; ergo causa potest esse signum effectus».

² *Ibid.*: «*Advertendum autem*, hic non ideo videri effectus signa causae, aut e contra causae signa effectuum, quia sunt talis naturae, ut qui cognosceret effectum esse, posset mediante discursu devenire in cognitionem existentiae causae aut e contra; sed ex eo quod excitata specie unius, excitari possit *species* alterius absque discursu».

ятие уже на уровне *species impressae*¹. Поскольку этот ассоциативный механизм срабатывает одинаково независимо от того, какая *species* возбуждается первой — *species* следствия или причины, — Панч, с его точки зрения, имеет все основания заявить, что они по своему знаковому статусу равны.

Теперь рассмотрим доводы противной стороны. Уртадо де Мендоса утверждает: хотя познание причины ведет к познанию следствия, причина не становится от этого знаком следствия. Потому что «быть знаком, или образом, вещи означает быть природой или человеческим произволением институированным (*imponi*) к репрезентации другого; причина же по природе не предназначена к репрезентации следствия. Ибо не Цезарь репрезентирует свое изображение, хотя от познания Цезаря мы приходим к познанию его изображения; но изображение репрезентирует Цезаря, потому что изготовлено, чтобы его представлять. Так и я являюсь образом моего родителя, а он не является образом меня, потому что это я создан по его подобию. И так же творения называются образами Бога, Бог же ни в коей мере не называется образом творений»². Из этого фрагмента, кажется, нужно заключить, что семиотическое неравенство причин и следствий определяется, во-первых, их абсолютным или относительным онтологическим неравенством как образа и прообраза. Именно этим неравенством ролей в ряду естественных возникновений задается векторный характер отношения между тем и другим — не только с точки зрения интерпретатора, но и на стороне самих вещей. Отсюда понятен, во-вторых, и другой момент, в силу которого Уртадо отказывает причинам в статусе знаков: познание через знак совершается апостериорно, а апостериорный путь познания подразумевает, что

¹ Напомним еще раз, что для Панча только чувственные знаки являются настоящими знаками.

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 33: «*Nam esse signum, seu imaginem rei, dicit talem rem ex natura sua seu ex hominum libito imponi ad aliud repraesentandum; causa autem non est ex natura sua ad repraesentandum effectum. Nam Caesar non repraesentat suam imaginem, licet ex cognitione Caesaris veniamus in cognitionem de imagine illius; at imago Caesaris Caesarem repraesentat, quia facta est ad eum repraesentandum. Sic ego sum imago mei parentis, et ille non est imago mei, quia ego factus sum ad similitudinem illius. Ita creaturae dicuntur imagines Dei, Deus autem creaturarum imago nequamquam*».

мы восходим от образов к прообразу, а не спускаемся от прообраза к образам. Онтологическое неравенство причины и следствия определяет и порядок их следования в апостериорном познании¹.

Другой способ обоснования находим у Овьедо и Мауро. «Следствия называются знаками причин, — пишет Мауро, — потому что следствия полагаются причинами для манифестации их силы, причины же, как правило, не называются знаками следствий, потому что, как правило, не полагаются с целью (*ad finem*) манифестации следствий. Но некоторые особые причины, установленные (*instituta*) с целью возвещения следствий, называются знаками. Например, тучи называются знаками дождя, так как специально установлены с целью не только причинять, но и возвещать дожди. И по той же причине лихорадки и болезни называются не только причинами, но и знаками смерти»². В более раннем тексте Франсиско де Овьедо, часть которого уже приводилась в параграфе об институции, содержится перечень примеров, призванный показать, что именно подразумевается под институированными знаками; в этом перечне среди прочего находится также место причинам и следствиям. Овьедо перечисляет подряд, не проводя никакого принципиального различия в формальном характере институции: 1) значащие слова, установленные человеческой волей для обозначения предметов; 2) прочие искусственные знаки — например, портрет Цезаря или звук колокола, возвещающий начало богослужения; 3) естественные знаки, к каковым относятся понятия по отношению к объектам, для репрезентации которых они институированы, и дети по отношению к родителям, и следствия по отношению к причинам того же вида³.

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 8.

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LV, p. 553: «Effectus dicuntur signa causarum, quia causae ponunt effectus ad manifestandum suam virtutem; at causae non solent dici signa effectuum, quia non solent poni ad finem manifestandi effectus. Aliquae tamen speciales causae, quae sunt institutae ad finem praenuntiandi effectus, vocantur signa, ex. gr. nubes dicuntur signa pluviae, quia specialiter sunt institutae ad finem non solum causandi, sed etiam praenuntiandi pluvias; et ex eadem ratione febres et morbi non solum dicuntur causae, sed signa mortis».

³ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 1, n. 3: «Recte signum in universum definitur, *Quod institutum est ut nos faciat devenire in cognitionem alicuius*. Hac definitione comprehenduntur voces significativae, quae ex hominum

Ни Овьедо, ни Мауро ни говорят ни слова о каком-либо чисто естественном неравенстве между причинами и следствиями в том смысле, в каком говорит о нем Уртадо де Мендоса. Создается впечатление, что единственное отличие институированных знаков от неинституированных «вещей» состоит в самом факте наличия или отсутствия определенной предназначенности. И если в знаках рукотворных (изображение Цезаря) или условных (значащие слова, звук колокола) источником такой предназначенности выступает человеческая воля, то в случае знаков естественных им может быть только воля Бога. Особенно показательно здесь исключение из общего правила, допускаемое у Мауро для прогностических знаков, которые «специально институированы с целью (*ad finem*) не только причинять, но и возвещать» обозначаемые ими вещи.

Таким образом, мы обнаруживаем два разных обоснования позиции тех, кто выступает, как за общее правило, за исключение причин из числа знаков: 1) онтологическое неравенство причины и следствия как образа и прообраза; 2) божественную волю, в одни вещи вложившую, а в другие не вложившую специальную предназначенность к тому, чтобы через себя нечто предъявлять познанию; в результате эта предназначенность становится собственным свойством естества некоторых природных вещей.

И мы также имеем несколько вариантов обоснования того тезиса, что причины в той же или почти в той же мере, что и следствия, могут считаться естественными знаками: обоснование 1) через совершенное знание понятий того и другого; 2) через согласование номинальных дефиниций знака и причины; 3) через порядок познания и 4) через природный механизм чувственного восприятия.

Как видим, сторонники институции усматривают некоторую семиотическую неоднородность в самих вещах: неоднородность, которая объясняется либо их взаимным отношением в ряду естест-

consensu instituta sunt ad obiecta significanda; comprehenduntur etiam alia signa artificialia, sicuti Caesaris pictura, quae ab artifice effecta est, ut nos faciat in cognitionem Caesaris devenire; et tubae seu campanae sonitus, qui ex hominum consensu verbis aut consuetudine insinuato deservit, ut nos faciat devenire in cognitionem ineundi praelii, vel lectionis legendae. Comprehenduntur etiam signa naturalia, veluti sunt cognitiones respectu suorum obiectorum, ad quae repraesentanda instituuntur, et filii respectu parentum, et effectus respectu causarum univocarum».

венных возникновений к бытию, либо решением божественной воли. В обоих случаях нацеленность институированных знаков на то, чтобы давать через себя нечто познать, является их собственным свойством, дополнительным к их же свойствам как природных «вещей». И наоборот, для тех, кто не требует для естественных знаков специальной институции, все вещи с семиотической точки зрения равны между собой. Эта позиция проводится у разных авторов с разной степенью последовательности и на разных основаниях, но один момент можно считать общим для всех: переход из разряда естественных «вещей» в разряд знаков совершается на стороне интерпретатора и осуществляемого им познания; сами по себе вещи не имеют никакого дополнительного свойства, которое определяло бы их объективную принадлежность к тем или другим.

Думается, что в конечном счете это расхождение в вопросе об институции заключает в себе нечто большее, чем просто разногласие в дефинициях. Ведь, с точки зрения философов XVII в., речь, в сущности, идет о том, в какой мере интеллигибельный порядок природы вкладывается в нее человеком познающим, а в какой мере он уже вписан в нее и составляет ее собственное свойство. В частности, нужно ли утверждать, по-новому формулируя старое представление о природе как о божественной книге, что естественные связи между вещами суть в то же время связи умные, выражающие в своей совокупности, через посредство вещей-знаков, неочевидную умопостигаемую структуру мира и объективно несущие на себе эту дополнительную семиотическую нагрузку? Или же необходимо полагать, что знаковый смысл они приобретают только в сознании своего прилежного интерпретатора? Это вопрос, исследовать который здесь не место, ибо он составляет самую сердцевину послесуаресовской метафизики XVII в. Но знать о себе он дает уже в этом малом семиотическом вопросе об институции естественных знаков.

§ 3. *Signum sui ipsius*: о возможности самоозначивания

В «Философских курсах Королевского коллегия Саламанки», опубликованных испанским иезуитом Луисом де Лосада в 1724 г., приводится выразительный и наглядный пример знака, который

означает сам себя: «Если бы некий военачальник, желая отпраздновать некогда достигнутую победу, устроил несколькими годами позже театральное представление, в котором сам принял бы участие, с теми же воинами и знаменами, и разыграл бы на сцене жестокую битву, которую сам же и выиграл, то и военачальник, и каждый воин представил бы самого себя и был бы знаком самого себя»¹. Эту светскую иллюстрацию идеи самоозначивания Лосада завершает фразой, выдающей его истинные резоны: «Этот пример католики используют против еретиков»².

В самом деле, для католиков XVII в. важнейшим богословским вопросом, связанным с проблемой самоозначивания, был вопрос о реальном присутствии Христа в Евхаристии, равно как и о способе этого присутствия. Особая актуальность этого вопроса объяснялась, конечно, противостоянием со стороны учителей Реформации католическому богословию таинств, и прежде всего богословию Евхаристии. Суть католического учения о Евхаристии составляло реальное присутствие Христа в освященных хлебе и вине, которые пресуществляются в истинное Тело и Кровь Господа (доктрина *transsubstantiatio*). Впервые провозглашенное в качестве официального учения Церкви на Четвертом Латеранском соборе 1215 г., это учение было затем тщательно разработано св. Фомой Аквинским в «Сумме теологии» на основе аристотелевского различения субстанции как онтологического ядра вещи (именно она становится в таинстве Телом и Кровью Христа) и ее внешних признаков — акциденций внешнего вида, вкуса, запаха и т. д. (остающихся неизменными и после пресуществления). Лютер, Кальвин и Цвингли равно отвергали католическую доктрину пресуществления, но с разных позиций. Лютер уже в 1520 г., в трактате «Вавилонское пленение Церкви», заявил о том, что Христос присутствует в Евхаристии *наряду* с

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 2: «Si enim Dux aliquis, ut victoriam a se olim obtentam celebraret, quotannis deinde comoediam ageret, in qua ipsemet cum iisdem militibus et insigniis in scenam prodiret, et in cruento certamine proelium a se cruenta peractum exhiberet, tunc et Dux, et miles quisque repraesentaret semet, essetque signum sui ipsius».

² *Ibid.*: «Quo exemplo utuntur Catholici contra haereticos».

хлебом и вином. В 1530 г. это положение было закреплено в тексте «Аугсбургского исповедания», подготовленного Филиппом Меланхтоном и разъясняющего основания лютеранской веры. Согласно этому тексту, Христос истинно и субстанциально присутствует «в хлебе, с хлебом и под видом хлеба» и вина (арт. 10). Таким образом, Лютер признавал реальное и субстанциальное присутствие Христа в Евхаристии, но отказывался толковать его, с опорой на Аристотеля, как субстанциальное превращение евхаристических веществ: хлеб и вино сакраментально соединяются с существом Христа, но не пресуществляются в него. Более радикальную позицию занимал Кальвин. Он учил о том, что Тело и Кровь Христа не входят физически в хлеб и вино, но истинно соединяются с ними Святым Духом, и вкушение их идет на пользу или на гибель вкушающему в зависимости от его веры. Следовательно, Кальвин тоже признавал присутствие Христа в Евхаристии реальным, но эта реальность имеет духовный, а не физический характер. Наконец, Цвингли вообще отвергал реальное присутствие, настаивая на чисто символическом характере Трапезы Господней. В словах Евангелия: «... сие есть Тело Мое» (Лк.22.19), он толковал глагол «есть» в смысле «означает», «представляет», а таинство Евхаристии в целом понимал как собрание общины, объединенной воспоминанием и чтением о спасительном деянии Христа. Это собрание создает особый контекст, в котором хлеб и вино, оставаясь физически абсолютно неизменными, выступают как драгоценные памятные знаки, подобно тому как в обычной жизни вещи, подаренные нам любимыми людьми или связанные с какими-либо значительными событиями жизни, нагружены для нас особым смыслом, никак, тем не менее, не влияющим на их физическое естество.

Ответом Католической церкви на реформационные учения о Евхаристии стали постановления и каноны XIII и XXII сессий Тридентского собора (1545–1563). В них была окончательно сформулирована и торжественно провозглашена доктрина транссубстанцииации: «Святой Собор учит... что после освящения хлеба и вина Господь наш Иисус Христос, истинный Бог и человек, истинно, реально и существенно присутствует в священном таинстве Святой Евхаристии под видом этих чувственных веществ»¹. «При освящении хлеба и

¹ Sessio XIII, cap. I.

вина происходит превращение всецелого существа хлеба в существо Тела Христа, Господа нашего, и всецелого существа вина в существо Крови Христовой. Святая Католическая Церковь правильно и соответственно называет это превращение пресуществлением»¹.

Таков был тот богословский контекст, в котором Луис де Лосада ставит в своем философском курсе проблему самоозначивания. В самом деле, ни Лютер, ни Кальвин, ни, тем более, Цвингли не допускали возможности физического тождества между Тем, кто установил священный знак Трапезы Господней в обозначение самого себя, и самим этим знаком. Напротив, католическая доктрина транссубстанцииации утверждает не что иное, как реальное тождество знака и означаемого: «Господь Иисус в Жертвоприношении Мессы предлагает Сам Себя в напominательный знак Самого Себя, некогда закланного на алтаре Креста, как явствует из постановления Тридентского собора, сесс. 22, гл. 1 и 2. И этому не противоречит то, что одно и то же оказывается знаком и означаемым, как на то возражают еретики»². Для того, чтобы это было возможным, достаточно, чтобы знак отличался от означаемого некоторыми внешними обстоятельствами или привходящими признаками, не затрагивающими тождество физической природы. Физическое тождество военачальника и воинов, участвовавших в реальном сражении, а затем представляющих самих себя в праздничном действе, не мешает, благодаря «различию в обстоятельствах», провести различие между ними как знаками и ними же как означаемыми самих себя. Так и различия в обстоятельствах места и времени, но главным образом во внешних и материальных акцидентальных признаках делают рационально приемлемым реальное тождество знака евхаристической жертвы с

¹ Sessio XIII, cap. IV.

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 2: «Christus Dominus in Sacrificio Missae se Ipsum offert in signum rememorativum sui ipsius in ara Crucis olim immolati, ut constat ex Tridentino sess. 22, cap. 1 et 2. Nec repugnant, ut idem sit signum et signatum, ut obiiciunt haeretici». Лосада имеет в виду, в частности, следующий текст: «В этом божественном жертвоприношении, которое празднуется в Мессе, содержится и приносится в бескровную жертву тот же самый Христос, который некогда Сам принес Себя в кровавую жертву на алтаре Креста» (Conc. Trident., Sessio XXII, cap. II).

означаемым ею всецелым Христом. Пресуществление — великое таинство, но не абсурд, в противоположность мнению реформаторов. Как *analogia entis* позволяет нам от созерцания земного бытия приблизиться к бытию божественному, так всматривание в факты самоозначивания в нашей земной жизни позволяет по аналогии приблизиться к тайне реального физического присутствия самого Христа в пресуществленных вине и хлебе.

Таково богословское измерение проблемы самоозначивания в семиотике XVII в. С другой стороны, эта проблема имела выраженное гносеологическое измерение. В самом деле, не являются ли понятия, которые мы принимаем за знаки внешнего мира, всего лишь знаками самих себя? Не встают ли знаки-понятия экраном между познающим интеллектом человека и миром, в итоге предъявляя нам лишь себя как плоды нашего собственного внутреннего творчества? Этот сюжет разбивается в семиотических трактатах схоластов XVII в. на несколько сплетающихся и расходящихся линий, которых мы отчасти уже касались: взаимное отношение репрезентации (в широком смысле) и означивания (в узком смысле); прямое и рефлексивное познание внутренних формальных знаков (т. е. понятий, постижений, интеллектуальных актов); допустимые границы тождества знака и означаемого.

1. В том, что внешний мир существует, у схоластов XVII в. сомнений не было. В этом их вполне убеждал и опыт чувственных восприятий, и повседневный опыт в более широком смысле — вся практическая жизнь людей, в которой они самыми разнообразными способами имеют дело со множеством материальных вещей. Эта реалистическая (пусть наивно-реалистическая) фундаментальная позиция не требовала, в их глазах, обоснования. Да и в любом случае вопрос о самом существовании внешнего мира, с их точки зрения, не мог быть решен исследованием содержания наших познаний, потому что для этого содержания и для того способа, каким оно присутствует в интеллекте (*esse obiectivum* — «объективное», объектное бытие) ничего не меняется от существования или несуществования предмета вне интеллекта. Проблема заключалась в другом: существуют ли мир и вещи в мире именно *так и такими*, как и какими мы их себе представляем, — вернее, как и какими предъявляют их нам

наши собственные понятия? Можем ли мы с уверенностью утверждать, что понятия репрезентируют нечто отличное от самих себя?

Различение репрезентации в широком смысле и означивания в узком смысле — путь семиотиков XVII в. к тому, чтобы разомкнуть мир понятий и открыть интеллекту доступ к внешним вещам. В формулировке авторов «Коимбрского курса», «знак есть все то, что предъявляет познавательной способности нечто другое, отличное от себя»¹, ибо «ничто не может быть знаком себя»². И в более развернутом виде: «Мы установили, что нет ничего приводящего [интеллект] к познанию другого, что не сводилось бы к некоторому виду знака. Я сказал: другого, потому что когда нечто доставляет знание самого себя — например, сущность ангела и отделенной души, — то это не знак, а объект»³. Таким образом, любое знание мы приобретаем через предъявление вещей нашей познавательной способности, но это предъявление может осуществляться либо по способу знака, либо по способу объекта. В первом случае мы имеем дело с одной конкретной разновидностью репрезентации — с означиванием как таковым, во втором случае — с репрезентацией в широком смысле. Означивание всегда подразумевает некоторую опосредованность познания реальности, репрезентация в широком смысле допускает, что познаваемый объект непосредственно предъявляет сам себя нашей познавательной способности⁴. Опосредованный характер познания через знак проявляется по-разному в зависимости от того, с какой группой знаков мы имеем дело. Если речь идет об инструментальных знаках, то понятно, что использование инструмента предшествует производимому результату, в данном случае — познание означающего предшествует познанию означаемого; поэтому инструментальный знак

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 1: «Est... signum omne id, quod potentiae cognoscenti aliquid aliud a se distinctum repraesentat».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2: «...nihil posse esse signum sui».

³ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 3: «Statuimus nihil ducere in cognitionem alterius, quod in aliquam speciem signi non reducat. Dixi alterius, quia idem cum parit notitiam sui, ut essentia Angeli et animae separatae, non est signum, sed obiectum».

⁴ *Ibid.*: «Quia significare solum se extendit ad alia diversa a significante; repraesentare vero, et ad alia, et ad ipsum repraesentans».

встает между означаемой вещью и познавательной способностью человека как промежуточная производящая причина (*causa efficiens*), через которую причина первичная, то есть сама познаваемая вещь, воздействует на интеллект и производит знание как свое следствие. Что же касается формальных знаков, к каковым как раз и относятся понятия, то здесь ситуация иная. Независимо от того, каким путем, скажем, понятие огня возникло в нашем интеллекте (догадались ли мы о присутствии огня благодаря инструментальному знаку — потому, что увидели дым, или наблюдали огонь своими глазами, то есть восприняли его непосредственно, как объект), содержание уже наличного понятия так относится к реальности огня, как образ относится к отображенному. Другими словами, одно дело — физический процесс образования понятия, и другое дело — формальное отношение его содержания к самой вещи. В своем формальном содержании понятия всегда являются только знаками, никак не объектами. В самом деле, никакая материальная реальность не присутствует в интеллекте непосредственно и сама по себе, а только через замечающие «образы и подобия», то есть через понятия, соотносясь с ними так, как соотносятся между собой формальная причина и ее следствие. «Но везде, где есть подобие (*similitudo*)... должно быть некоторое различие, потому что... подобие — это общее свойство различных вещей: в противном случае имелось бы не подобие, а тождество», которое в данном случае, как очевидно, невозможно. «Итак, коль скоро формальные знаки суть подобия, они с необходимостью должны отличаться от означаемых»¹. Отсюда следует тот вывод, что, в отличие от внешней репрезентации вещей, которая может осуществляться либо непосредственно, либо через посредство других вещей (инструментальных знаков), внутренняя репрезентация — репрезентация реальности через ее понятия-подобия — всегда совершается только по типу означивания в узком смысле. А это подразумевает, что всякое понятие в конечном счете указывает не

¹ *Ibid.*: «Ubi cunq;ue est similitudo ... oportet quod sit aliqua distinctio; quia... similitudo est rerum differentium eadem qualitas: alias non esset similitudo, sed identitas». «Cum ergo formalia signa sint similitudines, consequens est necessario, ut different a significatis».

само на себя, а на нечто вне себя. Это верно даже для таких понятий, которые обозначают вымышленные предметы, потому что некую фиктивную вещь они всегда репрезентируют вторичным образом, паразитируя на уже имеющихся понятиях и представлениях о вещах реальных. Стало быть, все множество понятий, присутствующих в интеллекте человека, уже самим фактом своего наличия означает присутствие в этом интеллекте образа иного. Это иное есть мир, который отличен от интеллекта по своему физическому бытию, но совпадает с ним в общем «качестве»: в формальном содержании. Что именно представляет собой такое совпадение, подробно раскрывается в тех частях философских курсов, где речь идет об истине в познании (см. ч. III этой книги).

2. Итак, с точки зрения человеческого познания, полное и абсолютное совпадение означающего и означаемого невозможно — ни в роде инструментальных, ни в роде формальных знаков. Но нет ничего невозможного в относительном самоозначивании, под которым понимается либо рефлексивное познание знака, либо, при наличии субстанциального тождества, некоторое различие между знаком и означаемым в привходящих обстоятельствах времени, места и т. д.

В учении о рефлексивном познании знаков их необходимо промежуточный характер, как проводников к познанию чего-то отличного от них самих, выступает с полной ясностью, причем у тех самых авторов, которые, на первый взгляд, утверждают прямо противоположное. В »Философском курсе» Родриго де Арриага читаем: «Относительно этих отношений знака к способности и к означаемой вещи может возникнуть затруднение: требуется ли реальное различие между знаком и означаемой вещью, или нечто может быть названо знаком самого себя... Я полагаю необходимым утверждать, что знак, будучи абстрагированным от тварного и нетварного, не требует реального отличия от означаемой вещи: ведь акт божественного интеллекта означает сам себя без всякого реального или модального различия»¹. «Если же говорить о тварном знаке, то согласно сужде-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 4–5: «Circa hos ordines signi ad potentiam et ad rem significatam dubitari potest, utrum requiratur realis distinctio inter signum et rem significatam, an vero possit ali-

нию, допускающему возможность рефлексии единичного акта по отношению к себе, нужно, видимо, утверждать то же, что и о Боге, а именно: этот акт будет знаком самого себя, потому что репрезентирует себя»¹. Итак, решение вопроса о том, возможно ли самоозначивание в человеческом познании, зависит от того, возможна ли саморефлексия познавательных актов. На этот вопрос Арриага отвечает положительно в той части своего курса, которая посвящена учению о душе². Его аргументация сводится к тому, что если всякий без исключения возможный интеллектуальный акт является репрезентацией объекта, то таковым будет и тот акт, в котором я это мыслю: его объектом будет он сам.

Сходным образом обосновывает тезис о возможности самоозначивания Томас Комптон Карлтон: «Вообще говоря, реальное различие между знаком и обозначенной вещью не представляется необходимым, идет ли речь о внутренних знаках или о внешних. Что касается внутренних знаков, что воспрещает одному и тому же акту интеллекта вместе с другими объектами обращаться на самого себя? Таков акт, посредством которого некто говорит в уме: *всякая акциденция, всякое качество, всякий акт интеллекта, всякое сущее*. Я утверждаю, что такой акт, обозначая всякое сущее, всякое качество, и т. д., и сам будучи акциденцией или качеством, по необходимости обозначает себя. То же самое можно показать в отношении внешних знаков. Так, слова: *всякое речение, всякое слово*, обозначая все речения и слова, обозначают, среди прочих, и самих себя, а значит, являются знаками самих себя»³.

quid dici signum siuipsius... Dicendum censeo, signum, prout abstahit a creato et increato, non requirere distinctionem realem a re significata, cognitio enim divina sine ulla distinctione reali sive modali seipsa repraesentat».

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 1, § 5: « Si vero loquamur de signo creato, in sententia admittente unum actum posse reflectere supra se, idem videtur etiam dicendum quod in Deo, scilicet illum actum esse signum sui ipsius, quia repraesentat seipsum».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, De Anima, disp. VI, num. 69.

³ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. II, III: «Universim loquendo non videtur requiri distinctio realis inter signum et rem significatam, idque sive de signis internis sermo sit, sive externis. Quoad interna, quid vetat eundem actum intellectus supra se simul cum aliis obiectis reflectere? Qualis est actus quo quis

Это очень старый ход мысли. Пример, на который ссылаются Арриага и Комптон Карлтон, встречался уже у св. Августина: знаки «слово» (*vox*) или «понятие» (*conceptus*) обозначают любое слово или понятие, а значит, и самих себя. Но вполне очевидно, что тождество между знаком и означаемым здесь имеет сугубо относительный характер: ведь единственному знаку (слову, понятию, интеллектуальному акту), как отвечает на довод этого типа тот же Лосада, соответствует не единственное означаемое, а множество¹, *среди* которого сам акт, само понятие, само слово фигурирует не как вот этот конкретный акт, понятие, слово, а как обозначение определенного вида или даже рода. Так что можно согласиться с Арриагой и Комптоном Карлтоном в той части их утверждения, что знак как таковой необязательно должен *реально* отличаться от своего означаемого; но он по необходимости отличается от него хотя бы ментальным отличием, каким отличается индивид от вида. Следовательно, рефлексивное познание интеллектуального акта не будет полностью тождественным осуществляемому через него прямому познанию.

Иначе строит свою аргументацию другой сторонник самоозначивания — Франсиско де Овьедо. В »Целостном философском курсе« Овьедо читаем: «Некоторые спорят о том, принадлежит ли к сущности знака, чтобы обозначаемый объект был от него реально отличен. Я полагаю, что к сущности знака не принадлежит отличие от означаемой вещи, потому что может иметься интеллектуальный акт, обращенный сам на себя (*cognitio reflexa supra se ipsam*), который репрезентирует самого себя и, следовательно, является знаком самого себя»². Это утверждение, однако, не должно ввести нас в за-

mente dicit, *omne accidens, omne qualitas, omnis actus intellectus, omne ens*. Huiusmodi, inquam, actus cum omne ens, omnem qualitatem, etc., repraesentet, et ipse accidens vel qualitas sit, se repraesentet necesse est. Idem ostenditur in signis externis; hae namque voces, *omnis vox, omne verbum*, cum voces omnes et verba significant, se inter reliqua significant, sicque sunt signis sui».

¹ *Ludovicus de Lossada*, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 3.

² *Franciscus de Oviedo*, Cursus integer, Logica, controv. VIII, p. 1, n. 4: «Disputant nonnulli, an de ratione signis sit, ut obiectum, quod significet, ab ipso realiter sit distinctum. Censeo de ratione signi non esse distinctionem a re significata, quia potest dari

блуждение, коль скоро сам Овьедо разъясняет его следующим образом: «Нет ничего несообразного в том, чтобы одно и то же от познания себя приводило [интеллект] в другое (*aliam*) познание себя же, а этого достаточно для сущности знака. Ибо к сущности знака не принадлежит приводить в первичное познание означаемой вещи, но достаточно приводить в какое-нибудь (*aliquam*) познание вещи, пусть даже вещь предполагается уже познанной»¹. Что фактически утверждает здесь Овьедо? Он утверждает, что: 1) рефлексивное познание знака осуществляется вторичным образом, после того, как он уже некоторым образом познан первично; 2) речь, следовательно, идет о реально различных познавательных актах: первично знак познается как вещь, приводящая к познанию чего-то другого, то есть как средство, а не объект познания; вторично же, в другом акте, знак познается как цель и непосредственный объект познания. Если знаком здесь выступает понятие интеллекта, то мы получаем два разных акта, нацеленных на два разных предмета: в первом случае — на внешнюю вещь, отображаемую в понятии; во втором случае — на само понятие, которое тоже есть реальная вещь, существующая в интеллекте, хотя и в другом модусе реальности, нежели вещь внешняя; и о нем тоже образуется понятие как о реальной вещи: понятие о понятии. В этих двух актах — прямом и рефлексивном — одно и то же понятие тождественно по своему «физическому» бытию, как одна и та же акциденция в интеллекте; но оно выступает в двух разных ролях и функционально отнюдь не остается тем же самым. Но функциональное различие для вещи-знака есть различие сущностное: одна и та же вещь, исполняя две разные семиотические функции, неизбежно оказывается двумя разными знаками, разными семиотическими сущностями.

3. Сходная ситуация возникает и в том примере Лосады, который мы привели в самом начале; только Лосада, в отличие от Овье-

cognitio reflexa supra se ipsam, quae se ipsam repraesentet, et consequenter sit signum sui ipsius».

¹ *Ibid.*: «Neque inconueniens est, idem ex cognitione sui ducere in aliam cognitionem sui ipsius, quod sufficit ad rationem signi, quia non est de ratione huius ducere in cognitionem primam rei significatae; sed sufficere ducere in aliquam rei cognitionem, etiamsi res supponatur iam cognita».

до, вполне осознает это несовпадение физического тождества и семиотического — функционального — различия в случаях так называемого самоозначивания. В самом деле, хотя военачальник и его воины, равно как боевые знамена и оружие, физически остаются теми же самыми вещами, что и реальном сражении, разыгрываемое действие отделяет от реальной битвы временной промежуток в несколько лет, то есть обстоятельства времени оказываются совсем иными. Лосада не только констатирует это расхождение, но и формулирует общее правило: на вопрос о самоозначивании можно ответить утвердительно, «если имеется различие в отношении акциденций, или хотя бы обстоятельств места или времени, или, в крайнем случае, ментальное различие (*distinctio rationis*)»¹. Другими словами, говорить о совпадении знака и означаемого можно только до этих границ. Примером ментального различия может служить, например, божественное самопознание, на которое некоторые авторы, в том числе Арриага в приведенном выше тексте, ссылались как на самый сильный довод в пользу возможности самоозначивания. В самом деле, в Боге, знающем самого себя, знание и знаемое по природе предельно тождественны. Однако и здесь, при полном реальном тождестве и единстве познавательного акта, между знанием-знаком и знаемым-означаемым пролегает *distinctio rationis*: различие между тем и другим как между *quo* и *quod*². Таким образом, говорить о самоозначивании можно только в том случае, если понимать означивание в расширительном смысле: как предъявление чего-либо познавательной способности независимо от способа этого предъявления. В таком случае мы абстрагируемся от различия между знаком и объектом, означаемым и объектом, ограничиваясь самым общим

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 2: «In tertiam puto etiam affirmandum, cummodo detur distinctio quoad accidentia, vel circumstantias, saltem loci, aut temporis, vel ut minimum distinctio rationis».

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 3: «Dices: etiam absque tali distinctioe dari potest signum sui ipsius. Nam cogitatio Divina seipsam repraesentat... Resp. Exempla ista, in primis admitti possunt ob aliqualem distinctionem rationis, quae consideratur in cognitione Divina v. g., prout se habet *ut quo, et ut quod*».

противопоставлением познающего интеллекта, с одной стороны, и репрезентируемой реальности, с другой. «Но собственное понятие знака требует, чтобы знак некоторым образом посредничал, то есть служил промежуточным звеном, между [познавательной] способностью и означаемым»¹, и, следовательно, самоозначивание в строгом и абсолютном смысле невозможно.

Из всех авторов, находящихся в поле нашего зрения, наиболее четко и определенно высказывается по вопросу о самоозначивании Франсиско Араухо. С самого начала он без колебаний подчеркивает, что «общая формальная сущность знака как такового состоит в том, чтобы репрезентировать познавательной потенции нечто отличное от себя»². Что касается понятий в интеллекте, эта сущностная инаковость знака и означаемого выражается в различии между умопостигаемым, или репрезентативным бытием (*esse intelligibile, esse representativum*), и физическим бытием (*esse physicum*). В самом деле, «где имеется тождество в репрезентативном бытии, а не в бытии физическом, имеется лишь относительное тождество, не препятствующее инаковости и различию в абсолютном смысле. Знаком этого служит то обстоятельство, что вещи, тождественные в репрезентативном бытии, первично различны во многих отношениях. Так, понятие льва и сам лев тождественны в репрезентативном бытии, и, однако, понятие есть качество, а лев — субстанция, и они первично различны»³. То же самое надлежит сказать о рефлексивных понятиях, «ибо рефлексивное понятие есть некое качество, отличное по

¹ *Ibid*: «Propria namque signi ratio requirit, ut signum aliquatenus mediet, sive interveniat inter potentiam et signatum».

² *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 9: «Signi... communis ratio, ut sic, in eo consistit, ut aliquid aliud a se potentiae cognoscitivae repraesentet».

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 3, n. 24, p. 366: «Ubi solum est identitas in esse repraesentativo, et non in esse physico, solum est identitas secundum quid, quae non obstat alicui et diversitati simpliciter, cuius signum est, quod res, quae sunt idem in esse repraesentativo, sunt multoties primo diversa; ut conceptus leonis et leo sunt idem in esse repraesentativo, et tamen conceptus est qualitas, et leo est substantia, quae sunt primo diversa».

виду от прямого понятия; и, следовательно, они различаются в своем физическом бытии»¹.

Так благодаря различению абсолютного и относительного самоозначивания, которое, в свою очередь, опирается на различение физического тождества вещи-знака и множественности ее функциональных семиотических ролей («семиотических сущностей»), семиотика XVII в. содействовала решению двух задач: богословской задачи утверждения реального присутствия Христа в таинстве Евхаристии; философской задачи утверждения разомкнутости мира наших понятий навстречу миру реальностей.

§ 4. Проблемы иконизма

Проблемы иконизма в семиотике XVII в. — это отнюдь не только круг вопросов, связанных с ограниченной группой изобразительных знаков. Иконические знаки, *imagines*, понимались в ту эпоху гораздо шире, чем теперь. *Imagines* подразделялись на две большие категории: к первой относились знаки, внешние по отношению к познающей душе, ко второй — знаки внутренние. Внешние иконические знаки, в свою очередь, подразделялись на знаки естественные (отражения) и искусственные (портреты, статуи). Знаки внутри души тоже были неоднородными: они разделялись на *species impressae* (их семиотический статус мы уже обсуждали в главе о классификации знаков) и на понятия, *conceptus*. Собственно, понятия составляли главную, важнейшую для познания и деятельности человека, группу иконических знаков. Именно исключительным положением понятийных знаков и определялась в схоластике XVII в. особая значимость проблем иконизма в целом.

Мы рассмотрим эти проблемы, следуя указанной классификации: сначала — внешние иконические знаки, затем — понятия как *imagines*.

¹ *Ibid.*: «Nam conceptus reflexus est quaedam qualitas specie distincta a conceptu directo, et per consequentiam in suo esse physico diversificantur».

1) Зеркальные отражения

Зеркальные отражения представляют собой один из самых интересных и по-настоящему загадочных случаев означивания. Не случайно феномен зеркала, этот уникальный сгусток истин и иллюзий — иллюзий, оборачивающихся истинами, и истин, оборачивающихся иллюзиями, — породил в наши дни отдельное направление в семиотических исследованиях, названное семиотикой зеркальности. Но интерес к зеркалу как семиотическому явлению (в том числе вне богословского контекста, в котором метафора зеркала, восходящая к Рим 1, 20, разрабатывалась со времен первоначального христианства) возникает, разумеется, за много столетий до Тартусской школы.

Главный вопрос, который задает себе схоластика XVII в., приступая к теме зеркальных отражений, звучит так: что мы видим, глядя в зеркало? Видим ли мы в нем образ отраженного предмета или сам предмет?¹ Ситуация становится еще любопытнее, если отражаемый предмет — мы сами. На этот вопрос авторы XVII в. дают два прямо противоположных ответа. Первая позиция сформулирована в «Коимбрском курсе»: «Безусловно, образ в зеркале невидим»²; то, что воспринимается нашим зрением, есть сам предмет³. Еще ранее, за тридцать лет до публикации «Коимбрского курса», эту же мысль высказывал совсем еще молодой, двадцатичетырехлетний Франсиско

¹ О зеркальных изображениях у коимбрцев см. *J.P. Doyle*, «The 'Conimbricenses' on the Semiotic Character of Mirror Images», *The Modern Schoolman* 76, November 1998, p. 17–31; в русском переводе: *Дж. П. Дойл*, «Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений», *VERBUM*, вып. 5, «Образы культуры и стили иберийского мышления: иберийский опыт», СПб 2001, с. 93–109, пер. Л.В. Цыпиной, с послесловием Л.В. Цыпиной и Д.В. Шмонина. Статья Дойла интересна, в частности, тем, что в ней проводится подробное сравнение знаковых свойств зеркальных отражений с теми общими критериями, по которым вещь может быть отнесена к числу знаков в семиотике У. Эко.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Certum est speciem in speculo non videri».

³ С авторами «Коимбрского курса» солидарен также Родриго де Арриага: «...obiectum est quod in speculo videtur, cum diversa tamen ubicatione» [«...то, что видимо в зеркале, есть сам предмет, но расположенный в другом месте»]. *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. De Anima, disp. VI, sect. II, subsect. 5, § 52.

Суарес в курсе лекций «О душе»¹. Противоположную позицию отстаивал доминиканец Иоанн св. Фомы (1589–1644)².

От чего же зависит у наших авторов ответ на этот вопрос? От того, как именно мыслится возникновение отражений в зеркале. Схоласты XVII в. все еще объясняли оптические явления, опираясь на средневековую концепцию *species intentionales*, или *species in medio*: невидимых форм, испускаемых каждой освещенной вещью и переносящих через воздушную среду информацию о внешнем облике этой вещи³. Попадая на зрачок глаза, *species intentionales* активируют зрительный орган, продуцируя таким образом зрительное впечатление. Но сторонники двух названных позиций используют эту теорию по-разному: если у Иоанна св. Фомы *species intentionales* функционируют как невидимые, но реальные формы вещей, устойчивые и обладающие собственной активностью, то Суарес и коимбрыцы описывают их почти как простое излучение, идущее от освещенного тела.

Иоанн св. Фомы в обоснование своей позиции обращается к Фоме Аквинскому, который утверждал: «Когда мы видим вещи в зеркале, *species* этих вещей напечатлевается в чувственном органе не

¹ Трактаат «О душе» (Francisci Suarez Societatis Jesu commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima) был подготовлен к публикации секретарем и другом Суареса Бальтасаром Альваресом уже после смерти автора и вышел в свет в 1621 г. Сам Суарес, однако, успел заново отредактировать только первые двенадцать глав первой книги; остальной текст воспроизводит практически без изменений его лекции, прочитанные в Сеговии в 1572 г. Возможно, авторы «Коимбрского курса» были знакомы с рукописным вариантом этого труда. Об издании Альвареса и существующих рукописях трактата Суареса «О душе» см. предисловие к критическому изданию текста, подготовленному проф. Кастельоте Кубельсом: *Francisco Suárez, DE ANIMA. Edición crítica por Salvador Castellote. Prólogo de X. Zubiri*, 1992, Labor, Madrid, 3 voll.

² *Ioannes a sancto Thoma, Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, 1637; критическое издание: ed. V. Reiser, 3 vol., Marietti, Torino 1930–37, ²1948–50.

³ О средневековых концепциях *species in medio* см. *K.H. Tachau, Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250–1345*, Leiden: Brill, 1988 (в том числе о зеркальных отражениях у Авреола и Оккама: pp. 146–147); *D. Perler, Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, 2002.

от вещей, а от зеркала. Следовательно, все эти *species* напечатлеваются как заключенные в единой *species* зеркала, так что *species* зеркала и *species* вещи, видимой в зеркале, не различаются между собой»¹. Отсюда Иоанн св. Фомы делает вывод: «Если то, что мы видим в зеркале, мы видим посредством *species* самого зеркала, то видимое существует не через *species* объекта и представляет собой не сам объект, а некий образ, возникший в зеркале»². Объясняя физический механизм возникновения образа в зеркале, Иоанн св. Фомы исходит из того, что одного только отражения *species*, излучаемой предметом, недостаточно для возникновения отражения. В противном случае это излучение отражалось бы также от матовых поверхностей; кроме того, тогда любой кусок зеркала давал бы одинаковое по размеру отражение вещи или ее части. Но так как отражение производится только от зеркальных поверхностей, прозрачных в своем верхнем слое и имеющих матовое основание, и размер отражения зависит от размера самого зеркала, это свидетельствует о том, что отражения как такового, *reflexio*, недостаточно: образ в зеркале генерируется самим зеркалом³.

Происходит это следующим образом. В возникновении зеркального отражения участвуют два «действующих лица»: свет и *species intentionalis* отражаемой вещи. Свет — главное генерирующее начало, благодаря которому отражение вообще может быть воспринято зрением; а *species* играет роль модифицирующего начала, благодаря которому отражаемый свет принимает именно такую форму и окраску, которые соответствуют форме и окраске самого предмета. Так «из отраженных света и *species* по природе возникает зримый образ

¹ *Thomas Aquinas*, *Scriptum super Libros Sententiarum*, III, Archivio della latinità italiana del Medioevo, vol. 5, p. 730: «Quando videntur res in speculo, species istarum rerum non imprimuntur a rebus in sensu, sed a speculo. Unde imprimuntur omnes istae species ut conclusae in una specie speculi, non quod sit alia species speculi et alia rei visae in speculo».

² *Ioannes a sancto Thoma*, *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. III: In tres libros de Anima; *De visione rei in speculo*: «Si id, quod videtur in speculo, videtur per speciem ipsius speculi, non utique id, quod videtur, est per speciem obiecti, neque obiectum ipsum, sed aliqua imago genita in speculo».

³ *Ibid*: «Ergo signum est non sufficere reflexionem speciei, sed generari imaginem».

той вещи, которую репрезентирует *species*¹. Поскольку отражение генерируется самим зеркалом, оно и к нашему зрачку доставляется как заключенное в *species* самого зеркала, но не просто как стеклянного предмета, а как предмета, аффицированного светом и модифицирующей *species*. Стало быть, мы видим в зеркале и благодаря этому познаём вовсе не сами вещи, а продукты взаимодействия (на поверхности или в толще зеркала) света и активных интенциональных *species* тех вещей, которые находятся перед зеркалом. Мы видим некий новый предмет: зрительный образ в зеркале, генерированный самим зеркалом и соотносящийся с отражаемой вещью как его инструментальный знак².

В сравнении с этим учением Иоанна св. Фомы критикуемая им позиция — позиция коимбрцев и Суареса — не только точнее описывает истинную физическую картину возникновения зеркальных отражений, но и любопытнее с чисто семиотической стороны. Учение коимбрцев включает в себе два основных тезиса. Тезис первый: объектом зрения может быть только нечто освещенное и обладающее цветом; но то, что производится в самом зеркале, — а именно, изменение в его поверхности, вызванное попаданием на нее идущего от вещи излучения, — представляет собой акциденцию в совершен-

¹ *Ibid*: «Ex luce et specie refractis nata est generari imago apparens eius rei, quam repraesentat species».

² В таком понимании зеркальное отражение отличается от изображений, созданных руками человека, только двумя моментами: своей зависимостью от физического присутствия отражаемой вещи и спонтанным, непреднамеренным характером возникновения. В остальном оно представляет собой такую же единичную реальную вещь. Этот момент угадывается у Бартоломео Мастри и Бонавентуры Беллито, занявших в этом вопросе ту же позицию, что и португальский доминиканец. *Mastri et Belluto*, t. II, disp.7, q. 7, § 147: «Quamvis lapis Caesarem repraesentans, vel speculum, in quo alicuius effigies relucet, secundum esse formale proprium, non sint exemplar et figura Caesaris et effigiati, tamen ut continent illas figuras, possunt dici exemplar illorum» [«Хотя камень, представляющий Цезаря, или зеркало, в котором отражается некий образ, по своему собственному формальному бытию не являются единичными экземплярами и фигурами Цезаря и изображения, однако поскольку они содержат в себе эти фигуры, они могут быть названы их экземплярами»]. Для нас здесь важно только то, что Мастри и Беллито не усматривают никакой разницы между этими двумя видами иконических знаков — статуей Цезаря и отражением в зеркале.

но иной природе. «Следовательно, оно не воспринимается зрением, которое не способно реагировать на выходящее за рамки своего объекта»¹. Коль скоро акциденции в зеркальной поверхности принципиально недоступны нашему зрению, остается сделать вывод, что видимый в зеркале образ мы видим посредством той единственной *species*, к которой чувствителен наш зрительный аппарат: *species*, излученной самой вещью и лишь отраженной — не генерированной — зеркалом. «Отсюда очевидно, что отражение не является инструментальным знаком»². Тезис второй: хотя эта отраженная *species* вещи сама по себе невидима для нас, она, попадая на зрачок глаза, производит зрительное впечатление, заставляя нас увидеть в зеркале отраженный предмет. Стало быть, она действует как посредница, сама по себе непознаваемая, но позволяющая через себя прийти к познанию другой — отраженной — вещи. Стало быть, отражение как таковое, в физическом смысле, то есть само отраженное излучение, есть формальный знак отражаемого предмета.

Подробное физическое обоснование этой позиции мы находим у Суареса. Зеркало служит только для того, чтобы отражать; само по себе оно ничего не производит и не посылает обратно больше того, что приняло от объекта. Доказательством этого может служить, например, возникающий в зеркале эффект глубины. Когда мы стоим близко к зеркальной поверхности, то отражаемый в ней предмет за нашей спиной кажется нам находящимся на таком же расстоянии от нее, на каком он находится в реальности, а не на каком находится от нас поверхность зеркала. Между тем, если бы видимая в зеркале картинка реально генерировалась самой поверхностью зеркала, мы и видели бы ее на поверхности — или, в крайнем случае, на такой глубине, на какой заканчивается стекло и начинается матовое основание зеркала. Следовательно, все, что мы видим, — это оптическая иллюзия, производимая в нашем зрительном аппарате отраженным излучением самой вещи, а не собственной *species intentionalis* зеркала

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 2: «Ergo non percipitur a visu, qui ultra suum obiectum versari non potest».

² *Ibid.*: «Sed quod cernitur est obiectum per speciem reflexam ex speculo; unde percipuum manet speciem non esse signum instrumentale».

как предмета. Следовательно, «ложно, что конечный объект зрения есть образ в зеркале... Зрение видит не вещь в зеркале, а непосредственно саму вещь»¹.

Итак, согласно позиции Суареса и коимбрцев, зеркальные отражения представляют собой формальные знаки, через которые мы видим не самостоятельные реальности-образы, а сами вещи. Если перед зеркалом стоим мы сами, ситуация, взятая с семиотической стороны, становится парадоксальной: глядя в зеркало, мы видим самих себя через формальные знаки самих себя. В то же время мы, очевидно, не совпадаем с тем, что видим, ибо видимое находится по ту сторону зеркальной поверхности, тогда как мы сами, как реальные физические сущие, стоим перед ней. Эта игра тождества и различия особенно завораживает тогда, когда мы имеем дело с совершенной, абсолютно гладкой зеркальной поверхностью, дающей максимально точное отражение. Но сразу же возникает вопрос: не изменится ли эта ситуация, если зеркало окажется кривым, или щербатым, или треснутым? Отразятся ли дефекты зеркальной поверхности на семиотическом статусе видимых в ней образов?

С точки зрения Иоанна св. Фомы, различия в характере отражений в зависимости от степени правильности зеркала (его *uniformitas seu regularitas*) — один из доводов в пользу того, что изображение не просто отражается, но генерируется самим зеркалом. Коимбрцы и Суарес прямо не затрагивают этого вопроса, но, думается, из всего ими сказанного следует только один возможный ответ: мы по-прежнему будем видеть в зеркале сами вещи, в том числе самих себя, только видеть искаженно. Не видеть *искаженный образ* вещи, а *искаженно видеть* саму вещь. Физические помехи в отражении излученной *species* вызывают помехи в ее восприятии, но *species* остается той же самой, излученной самой вещью, а не генерированной зеркалом. Как бы ни обстояло дело с физической трансляцией *species*, как бы причудливо не возвращало нам кривое зеркало наш собственный

¹ *Franciscus Suarez, Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis 'De Anima', vol. II, disp. 5, n. 15: «Falsum est quod visio terminetur ad imaginem in speculo; sed speculum tantum deservit, ut in eo fiat reflexio specierum; tamen per visionem non videtur res in speculo, sed immediate ipsa res».*

облик, оно может вернуть меньше, но никак не больше того, что получило от нас. И в этом — его радикальное отличие от иконических образов, созданных человеком.

Таковы два противоположных понимания зеркальных отражений в семиотике XVII в¹. Отсюда в принципе открывается возможность двух разных метафорических рядов, из которых в основе первого ряда лежала бы метафора обособившегося зеркального отражения, обретшего собственную онтологическую плотность, а в основе другого ряда — метафора проницаемости зеркальной поверхности, при которой оригинал и отражение менялись бы местами, сливаясь воедино и вновь раздваиваясь. Обе возможности были реализованы в культуре, но эти приключения зеркальных отражений остались за рамками философских курсов XVII в.

2) Портретные изображения

1. Предварительные замечания и основные вопросы

Тема портретных изображений (живописных портретов и статуй) в философских курсах XVII в. выглядит абсолютно периферийной. Можно сказать, что так оно и есть: эстетика века барокко, представленная в немалом количестве теоретических трудов, созданных именно в XVII в., осталась чуждой миру университетской философии. Но, будучи периферийной, эта тема отнюдь не случайна. Схоластов XVII в. она занимает только с одной стороны, но с этой стороны она занимает их вполне закономерно. Речь, естественно, идет о портретном изображении как о знаке изображенного лица. В этом качестве портреты вызывают у авторов курсов двойной интерес: как самостоятельная категория внешних иконических знаков и как

¹ В обоих случаях, однако, зеркальное отражение понимается как физическая реальность. В средневековой схоластике можно найти и другое истолкование зеркальных отражений. Например, Петр Авреол (ум. 1322) усматривает в них наглядный пример *esse apparens*, то есть не реального бытия, а бытия в качестве познанного, которое продуцируется самой познавательной способностью человека. *Petrus Aureoli*, I Scriptum, d. 3, s. 14, a. 1 (ссылка приводится по изд.: *K.H. Tachau*, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, E.J. Brill, Leiden, 1988, p. 90).

средство осмысления, по аналогии, внутренних иконических знаков реальности, то есть понятий в интеллекте.

Прежде чем приступить непосредственно к теме, скажем несколько слов о проблеме внешнего иконизма в целом.

Умберто Эко в книге «Отсутствующая структура»¹ приводит определение иконического знака, данное отцами современной семиотики — Ч.С. Пирсом и Ч.У. Моррисом: иконический знак есть такой знак, который обладает некоторым естественным сходством с означаемым объектом, или несет в себе некоторые свойства объекта². Эко демонстрирует несообразность этого взгляда не только с научной точки зрения, но и с точки зрения здравого смысла, и в противоположность ему утверждает собственную позицию. Она заключается в том, что мы воспринимаем изображения, в том числе портретные, как знаки реальности только потому, что они воспроизводят не структуру самой изображенной реальности, а структуру нашего восприятия реальности. А в основе структуры восприятия лежит определенный визуальный код, имеющий, как и положено кодам, конвенциональную природу.

Умберто Эко не одинок в понимании внешних иконических знаков как знаков конвенциональных. Близкую точку зрения высказывает в работе «Рисунок, репрезентация и понимание» американский философ Марк Вартофский³. Тезис Вартофского состоит в том, что наше восприятие изображений, выполненных в соответствии с правилами линейной перспективы, опирается на знание канонов визуальной репрезентации, утвердившихся в постсредневековом искусстве. Усвоение этих канонов — результат научения; в его основе лежит теория геометрической оптики. Эта теория и «столь недавнее явление, как изображение в рисунке перспективы, в такой степени стали неотъемлемой частью нашего визуального понимания, или нашего визуального 'здравого смысла', что могут оказывать влияние на наше визуальное восприятие окружающей среды».

Так вот, в текстах XVII в. мы застаем, пожалуй, первые признаки

¹ У. Эко, *Отсутствующая структура*, СПб, Symposium, 2004, СС. 154–180.

² *Op. cit.*, с. 154.

³ М. Вартофский, «Рисунок, репрезентация и понимание». Интернет-издание в пер. Е.В. Зиньковского: <http://www.philosophy.ru/library/wartof/wartofsky1.html>

такого перетолкования семиотического смысла внешних иконических знаков. В самом деле, традиционная точка зрения, имевшая немало сторонников и среди схоластов века барокко, заключалась в том, что между изображением и его прототипом имеется некая реальная общность или гомологичность формы. А формальная общность предполагает естественный характер означивания. Примеров тому несть числа; мы ограничимся ссылкой на Роджера Бэкона, который утверждает в «Трактате о знаках»: «Разновидность естественного знака — та, когда нечто обозначается не по причине вывода, а по причине подобности и внешнего уподобления одной вещи другой в частях и свойствах. Таковы статуарные и портретные изображения, подобию и подражания»¹. Зачатком противоположной позиции, согласно которой внешние иконические знаки в значительной мере представляют собой человеческое установление, находим у Августина, в трактате «О христианском учении»: «В живописных изображениях и статуях, а также в прочих подобных подражаниях, особенно выполненных искусными мастерами, никто не заблуждается при виде похожих изображений, но узнает, с какими вещами они схожи. И весь этот род [знаков] должен быть причислен к... человеческим установлениям»².

Рассматривая портретные изображения в семиотической перспективе, авторы XVII в. задают себе три главных вопроса: 1) в чем состоит знаковость портретов; 2) в чем истина этих знаков; 3) каково отношение между знаковостью и истиной портретных изображений.

Чтобы ответить на эти вопросы, нужно взглядеться в структуру портретного знака. Пожалуй, наиболее ясно описывают ее Бартоломео Матри и Бонавентура Беллито. Они различают в портретном изображении три элемента. Во-первых, саму материальную сущ-

¹ *Roger Bacon*, *De signis*, 5.

² *Augustinus*, *De doctrina christiana*, lib. II, 25. 39: «In picturis vero et statu is ceterisque huiusmodi simulatis operibus, maxime peritorum artificum, nemo errat cum similia viderit, ut agnoscat quibus sint rebus similia. Et hoc totum genus inter... hominum instituta numerandum est». На это место у Августина указывают авторы статьи: *U. Eco et al.*, «On animal language in the medieval classification of signs», ed. cit., p. 17–18.

ность портрета как вещи: это холст (или другой материал) и краски. Во-вторых, это образ, созданный посредством красок и называемый репрезентацией изображенного человека. В-третьих, это собственно сходство между образом и прообразом, благодаря которому образ называется истинной репрезентацией прообраза¹. Для Мастри очевидно, что между холстом и красками, с одной стороны, и живым человеком, послужившим моделью, с другой стороны, нет никакой реальной общности, и знаковость портрета нужно искать не в его материальном субстрате. Но с двумя другими структурными элементами дело обстоит не так просто. В самом деле, мы обнаруживаем в курсах XVII в. поразительное разнообразие учений о том, что именно представляет собой портрет как знак. В самом общем виде это многообразие можно свести к двум базовым концепциям. Согласно одной концепции, портрет является знаком изображенного человека потому, что репрезентирует его, а репрезентирует потому, что обладает с ним реальным внешним сходством. В таком понимании репрезентативность и истина портретного знака — одно и то же, между ними нет никакого различия. Здесь портрет не в своем физическом возникновении, а как уже созданный образ будет естественным знаком прототипа почти в том же смысле, в каком дым будет знаком огня: ведь его знаковость целиком определяется реальным сходством формы, а форма задается самой природой. Согласно другой концепции, которой, в частности, придерживался и сам Бартоломео Мастри, репрезентативность портрета и его сходство с прототипом не обязательно совпадают. Даже самый непохожий портрет будет знаком своего прототипа, если у нас есть возможность хоть каким-нибудь способом — пусть даже при помощи одной лишь подписи под портретом — соотнести его с изображенным человеком. Внешним сходством определяется добавочный элемент в структуре портретного знака — его истинность, но и не будучи истинным или вполне истинным, непохожий портрет все равно останется знаком. Этот зазор между знаковостью и истиной открывает возможность истолковать портретное изображение как такой знак, который хотя

¹ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. 2, art. 3, n. 30.

бы отчасти является не природным, а конвенциональным и зависящим от ожиданий зрителя.

На протяжении XVII в. эти две концепции портретных знаков существовали; нельзя сказать, что переход от одной концепции к другой совершался последовательно, закономерно и повсеместно. Однако для того, чтобы продемонстрировать саму логику такого перехода, будет удобно расположить наши тексты в том порядке, в каком от автора к автору будет шириться зазор между знаковостью и истиной в портретных образах. Соответственно, от автора к автору будет слабеть естественность портретного знака и усиливаться конвенциональная составляющая в его структуре.

2. Онтологическая природа внешнего иконического знака

Наиболее глубокое метафизическое обоснование естественности портретных знаков дает «Коимбрский курс логики». В «Коимбрском курсе» речь идет о том, что реальный и естественный характер подобия между образом и прообразом восходит к их общему истоку — к идее в божественном интеллекте. Художник, задумывая портрет Цезаря, вынашивает в уме идею будущего произведения: как именно, в какой позе или одежде он представит Цезаря, и представит ли вообще. Но если портрет выполнен, он может означать только Цезаря, и никого больше, даже если художник захотел бы соотносить его изображение с другим человеком. Но и сам Цезарь — лишь подобие и знак своей собственной идеи в интеллекте Бога. Поэтому живописный или скульптурный портрет оказывается образом образа, знаком знака: Цезарь и его портрет соотносятся как подобия божественной идеи — подобия первой и второй степени. То и другое суть выражения идеи по имени «Цезарь»¹, только сам Цезарь выражает ее полнее и совершеннее.

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 2: «Idea artificis spectari potest vel quoad suam existentiam, vel quoad essentiam, quae posita est in repraesentatione. Et quidem eius existentia pendet a voluntate, ut esse rerum creaturarum a Deo. Verum repraesentatio, cum sit essentia illius, imperio cognoscentis non subest. Ut enim... de Deo respectu creaturarum dicebamus, ita producta intellectu idea hac, vel illa ratione repraesentans, etsi voluntas tenuat talem et repraesentationem inesse, nihilominus idem repraesentabit; quare in signis naturalibus est numeranda. Idem di-

Из того, что сходство образа и прообраза опосредуется идеей и поэтому обеспечивается на метафизическом уровне, следует тот вывод, что им не нужно обладать между собою сходством физической природы. Коимбрцы проясняют этот вопрос, обращаясь к авторитету св. Фомы, который различал два разных смысла термина *imago*, «образ»: «Образ некоторой вещи понимается двояко. В самом деле, есть такой образ, который не имеет общности природы с тем, образом чего является. Таков либо образ в отношении внешних привходящих свойств: например, медная статуя служит образом человека, хотя не является человеком; либо образ в отношении субстанции вещи: например, понятие человека в интеллекте... А есть и такой образ некоторой вещи, который обладает той же природой, что и вещь, образом которой он является: таков сын короля, в котором явлен образ отца и который обладает с ним одной и той же природой»¹. Опираясь на этот текст св. Фомы, коимбрцы утверждают, что для портретного сходства и подобия общность природ, с одной стороны, необязательна, а с другой стороны — недостаточна². Она недостаточна потому, что сама по себе принадлежность к одному и тому же виду еще не делает одну вещь знаком другой (любые два человека или два муравья обладают одной и той же природой, но не служат знаками друг друга): необходима еще та «целенаправленность» их взаимосвязи, в силу которой сын называется знаком и образом отца, отец же не называется образом и знаком сына. И она необязательна

cendum erit, si fiat imago ad vivum repraesentans Caesarem: quanvis enim non imponatur, vel certe ad aliud significandum instituitur, non desinet esse naturale signum Caesaris».

¹ *Thomas Aquinas*, *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 11 n. 16: «Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1: «Respondemus ergo negando ad rationem imaginis et similitudinis, sufficere, vel requiri convenientiam in eadem natura».

потому — возвращаемся мы к началу, — что иконическое подобие вообще имеет своим основанием не сходство физической природы, а иное сходство. Коимбры называют его сходством «по подражанию», или репрезентативным подобием: «В этих образах репрезентация заключается не в самом бытии, а в том, что они выражают и как бы обрисовывают предмет по образу внешней фигуры». Например, в изображении животного «мы можем рассматривать то, из чего состоит изображение животного... и что оно выражает. В отношении первого изображение представляет собой краски... а в отношении репрезентации оно есть животное по подражанию и подобию»¹.

Итак, репрезентативное подобие не требует сходства в «материале», в физическом естестве образа и прообраза. Когда речь идет о портретах и статуях, репрезентативное подобие заключается в том, что и прообраз, и его изображение являют зрителю одну и ту же внешнюю форму. Оpozнание тождества или сходства этой внешней формы происходит естественным путем, помимо воли зрителя и самого художника. Естественность такого акта опознания подобна естественности схватывания внешних вещей в понятии (параллель, угадываемая в тексте св. Фомы). В конечном счете она опирается на тождество интеллигибельного содержания, которое выражается через внешние акцидентальные признаки образа и прообраза и извлекается интеллектом из чувственного впечатления. Истинность портрета определяется здесь тем, насколько адекватно он выражает ту идею, которая уже выразилась в другом материале — в живой плоти.

Это метафизическое обоснование истины портретных изображений, по своему существу аналогичной бытийной истине реальных творений Бога, не получило развития у других авторов XVII в. У них истолкование природы иконических знаков спускается с метафизического на физический уровень. Эта позиция отнюдь не нова. Если не уходить в поисках ее корней глубоко в античность, а ограничиться

¹ *Ibid.*: «In his imaginibus repraesentatio non est in ipso esse, sed in exprimendo, et quasi delineando obiecto per modum figurae externae». «Possumus considerare, et ex quibus constat pictura animalis... et quod sint expressiva. Atque quoad illud pictura sunt colores... quoad repraesentationem autem sunt animal per imitationem et similitudinem».

только средневековой семиотикой, то будет достаточно сослаться на Роджера Бэкона и его «Трактат о знаках», где сказано: хотя портретный образ «и производится душой, однако знаковость и репрезентативность он принимает от своей сущности, которая по форме сообразна другому и называется природой. В самом деле, если бы мастер случайно изготовил статую, сообразную Геркулесу, которого он не видел, о котором никогда не задумывался и которого никоим образом не хотел изобразить, образ все равно, помимо намерения мастера, принял бы от его действий некое расположение, по форме сообразное Геркулесу. Очевидно, что, хочет того мастер или нет, статуя сама по себе будет представлять Геркулеса в силу своей сущности и субстанции, будучи по форме сообразной Геркулесу; и такая сущность называется природой. Поэтому образы суть естественные знаки, хотя они являются произведениями и следствиями души»¹.

В русле этой традиции трактует природу изображения Джон Панч: «Естественный знак — тот, который, будучи наличным, нечто означает независимо от установления или от воли кого-либо. Таков дым по отношению к огню, стоны по отношению к боли, изображение, или живописный портрет, по отношению к вещи, изображением которой оно является, если между ними есть некоторое физическое подобие, или соответствие»². То, что портретные изображения перечисляются здесь через запятую с индексальными знаками — огнем и стонами, связанными со своими означаемыми отношениями естественной производящей причинности, — заставляет думать, что и в отношении между портретом и его прообразом Панч акцентирует прежде всего отношение причинности, только на сей раз причинности формальной. Другими словами, портрет служит знаком модели потому, что в нем реально воспроизводится та же внешняя форма, что и в модели.

Заметим, что Панч принимает во внимание только формаль-

¹ Roger Bacon, op. cit., 15.

² Ioannes Poncius, Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, n. 9, concl. 2: «*Signum autem naturale est, quod independenter ab institutione aut voluntate alicuius significat aliud, quando proponitur. Et tale est fumus respectu ignis, suspiria respectu doloris, imago seu pictura respectu rei, cuius est imago, si habeant similitudinem physicam aut proportionem aliquam physicam inter se*».

ную природу уже существующего изображения, полностью абстрагируясь от способа его производства. Только благодаря этому он получает возможность безоговорочно встроить портреты в ряд таких естественных знаков, которые по своему физическому бытию представляют собой спонтанные результаты некоторых физических процессов или явлений. Если же принять во внимание не только формальную природу изображения, но и его, так сказать, генетический момент, картина получается сложнее. Обратимся к тексту Томаса Комптона Карлтона, который как раз и провел такое различие между способом создания портрета и его формальным бытием. С точки зрения возникновения портреты принадлежат к категории не естественных, а произвольных знаков. В самом деле, «образ человека, написанный на доске, будет в этом смысле произвольным, потому что те же самые краски, которые вот такими линиями и мазками сформированы в фигуру человека, другими, если бы это было угодно живописцу, выражали бы фигуру льва, или коня, или даже не выражали бы никакой фигуры, если бы остались в мастерской живописца и не были сведены искусством в ту или иную форму»¹. Но когда изображение уже выполнено, «живописный образ человека, будучи предложен очам, рождает в уме зрителя репрезентацию человека, хочет того живописец или нет... Живописец не в силах воспрепятствовать такому действию образа»². Итак, Комптон Карлтон сохраняет тезис о естественном характере изображения как запечатленной формы изображенного предмета, но обращает внимание на то, что это особая разновидность естественных знаков, которая не может быть безоговорочно вписана в категорию истинно «физических» знаков. Живой Цезарь и портрет Цезаря уже не могут считаться здесь знаками идеи Цезаря в одном и том же смысле (коимбрцы) или

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, XIII: «Imago hominis in tabula depicta est hoc sensu ad placitum, iidem enim colores illi, qui sub his lineamentis et tractibus in figuram efformati sunt hominis, sub aliis, si pictori ita visum fuisset, leonis vel equi effigiem expressissent, imo nullam omnino, si in pictoris officina mansissent, nec artis beneficio in hac vel illam formam fuissent deducti».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, XIV: «Picta hominis imago oculis obiecta, representationem hominis in intuentis mente, velit nolit pictor... Pictor hanc imaginis efficaciam impedire nequit».

носителями формы Цезаря в одном и том же смысле (Панч). Произвольность в создании портрета вносит двойственность в саму его семиотическую природу.

Но и в толковании формального момента иконического знака исподволь накапливаются изменения. Любопытно, что стимулом к ним послужило не что иное, как стремление внести максимальную точность в определение реальной физической природы портретного сходства. Так, некоторые курсы XVII в. указывают на общность реальных акциденций изображения и прототипа — общность цвета, очертаний, пропорций и т. д., только представленных в разных субстанциях: определение, чрезвычайно напоминающее дефиницию Пирса и Морриса. Именно так объясняет знаковость портретов Педро Уртадо де Мендоса.

Уртадо говорит о двух условиях, в силу которых образ является знаком изображенной вещи: о внешнем сходстве между тем и другим и специальной предназначенности одной вещи к тому, чтобы выразить в себе другую. Мы ранее уже подробно говорили о втором из них: «Изображение есть образ Петра, а не Петр — образ картины, потому что образ, помимо сходства, добавляет произведенность с целью репрезентации. Поэтому между двумя похожими людьми, из которых ни один не является причиной другого, обнаруживается сходство (*similitudo*) без отображения (*imago*); а поскольку мы пишем картину для того, чтобы через сходство красок и очертаний узнать Петра, картина есть образ Петра»¹. Новый мотив, который добавляет здесь Уртадо, заключается в том, что он прямо различает сходство, или подобие (*similitudo*) и образ (*imago*). В понимании Уртадо, образ есть частный случай *similitudo* как более широкого понятия, поскольку, помимо собственно внешнего сходства, образ при самом своем возникновении требует некоей векторности, нацеленности на отображение иного. Именно этим путем, через различение сходства

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *De Anima*, disp. IX, sect. III, subsect. 3, § 30: «Est autem imago Petri, et non Petrus imago tabulae, quia imago, ultra similitudinem, addit productionem ut repraesentet. Unde inter duos homines similes, quorum neuter est causa alterius, reperitur similitudo absque imagine; quia vero tabulam pingimus, ut per colores et figuram similes cognoscamus Petrum, ideo tabula est imago Petri».

вообще и образного сходства как частного случая *similitudo*, Уртадо приходит к мысли об институции как особом моменте, ставящем две внешне похожие вещи во взаимное отношение знака и означаемого.

Что же это за отношение? В отличие от остальных знаков, связанных со своими означаемыми трансцендентальным отношением, иконические знаки основаны на отношении категориальном, то есть на общности акциденций в образе и прообразе. Если спросить, каково отношение между изображением Цезаря и самим Цезарем, «отвечаю: это — реальное категориальное отношение сходства между акциденциями изображения и Цезаря. Ибо эта (т. е. образная) репрезентация есть сила, или власть, которой образ способен привести нас к познанию Цезаря; но эта власть заключена в акциденциях того и другого; следовательно, в акциденциях обоих заключено и основание означивания... Мы можем узнать о том, что Цезарь — прообраз изображения, только познавая и сравнивая акциденции того и другого». Общность акциденций Уртадо понимает в самом прямом и физическом смысле: «Образ имеет те же очертания, величину, цвет, какие имел Цезарь; в противном случае он его не представлял бы. Следовательно, он является его образом из-за сходства акциденций»¹. Стало быть, как причина сходства двух белых предметов заключается в них обоих постольку, поскольку они оба белы, так и *ratio signi*, то есть сама знаковость изображения Цезаря, заключена не в одном только изображении, а в изображении *и* в самом Цезаре, поскольку они оба обладают реальными общими свойствами. Другими словами, сама знаковость портрета отчасти находится в портрете, а отчасти — вне портрета. Поэтому можно сказать, что образ как таковой, как целостность, — это не одна лишь картина, но что он

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 25: «Respondeo eam esse relationem realem praedicamentalem similitudinis inter imaginis et Caesaris accidentia. Quia ea repraesentatio est vis, sive potestas, qua potest imago nos ducere in Caesaris cognitionem; sed haec potestas est in accidentibus utriusque; ergo in accidentibus utriusque est ratio significationis... Nisi utriusque accidentia noscantur et conferantur, non possumus cognoscere Caesarem esse imaginis prototypum. Confirmatur, quia imago habet in se figuram, magnitudinem, colorem, qualia Caesar habuit, alioqui eum non repraesentat; ergo per similitudinem accidentium est illius imago».

«составляется из картины и объекта», и «знаковость не внеположна тому и другому, но образ — это они оба, взятые вместе»¹.

Итак, Уртадо усматривает сущность иконического знака не в том, что он в своей отличной от означаемого природе воспроизводит формальные черты прообраза в соответствии с его идеей. Сущность иконического знака он усматривает в том, что в иной субстанции присутствует тот же набор физических акциденций, что и в субстанции означаемого. Именно потому, что эти акциденции совпадают в изображении и в изображенном, то и другое называются подобными друг другу, и само это подобие, как это всегда бывает в категориальных отношениях, распределяется между ними, а не сосредоточивается лишь на одном из полюсов отношения. При таком натуралистическом понимании иконизма сразу же возникает вопрос: означает ли это, что, скажем, статуя Цезаря могла оставаться знаком Цезаря только до тех пор, пока существовал сам Цезарь? Ведь в соответствии с общепринятым учением о категориях категориальное отношение существует лишь до тех пор, пока существуют оба его термина. Тогда каким же образом нужно мыслить семиотический статус портрета Цезаря после смерти самого Цезаря? Здесь-то Уртадо и совершает тот поворот в своем учении, который в конечном счете приведет к окончательному разрыву всякой реальной связи между изображением и его прообразом: «Если Цезарь не существует или пребывает без этих акциденций, то, говоря абсолютно, нет и реального актуального подобия, потому что, говоря абсолютно, другой термин (отношения) не существует. Но подобие реально в относительном смысле, потому что соотносится с некогда бывшим термином... Таким образом, нарисованное или написанное красками изображение непосредственно выражает свои внутренние акциденции, а опосредованно соотначает акциденции Цезаря, которые хотя и будут внешними по отношению к акциденциям изображения, однако являются

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *De Anima*, disp. IX, sect. III, subsect. 3, § 31: «Itaque hoc genus imaginis componitur ex tabula et obiecto, ac propterea eius conformitas est partim in tabula, partim in obiecto... Reperitur ergo ibi conformitas intrinseca in imagine, tam intrinseca, quam ratio imaginis. Licet enim imago et conformitas sit in parte extrinseca tabulae et Petro, at tota ratio imaginis non est extrinseca, sed uterque simul sumptus est imago».

внутренними для его формального понятия¹. Отсюда следует, что отношение между образом и прообразом в конечном счете оказывается нетождественным отношением между двумя белыми предметами. Если устранить один белый предмет, то устраняется и само отношение между ними. Не так обстоит дело с портретом Цезаря. Уртадо был согласен допустить, что его реальная связь с прообразом ослабела после смерти Цезаря, но она не уничтожилась совсем, потому что когда-то, при самом создании портрета, он воспроизводил реальные акциденции реального человека. Портрет как бы хранит в себе память об этой изначальной институции, продолжает нести в себе след бывшего реального сходства. Эта соотнесенность вложена в само формальное понятие портрета, становится для него сущностным свойством, в отличие от Цезаря, для которого быть прототипом своего изображения — совершенно внешний и случайный момент. Портрет не настолько зависим от оригинала, чтобы уничтожиться вместе с ним как *ego* портрет, но и не настолько автономен от него, чтобы стать просто «чьим-то» портретом. Именно поэтому к портретному изображению, как таковому, в буквальном смысле приложимы категории истинности и ложности: «...изображение Цезаря называется его истинным образом, потому что имеет очертания, как бы являющие глазам Цезаря»².

Итак, Уртадо де Мендоса считает портретный знак естественным, а его истину — слитной с самой знаковостью изображения (первая концепция из тех двух, о которых шла речь в начале). Но в его учении, лишенном такого незыблемого основания, каким была зависимость от божественной идеи у коимбрцев, возникает трещина, с которой начинается постепенная автономизация портрета от

¹ *Ibid.*: «Si autem Caesar non existit, aut est sine illis accidentibus, non est absolute similitudo realis actualis, quia absolute non existit alterum extremum; est tamen realis secundum quid, quia refertur ad extremum praeteritum... Itaque imago picta aut ficta dicit in recto accidentia ipsi intrinseca et connotat in obliquo Caesaris accidentia, quae quamvis sint extrinseca accidentibus imaginis, sunt tamen instrinseca formali imaginis conceptui».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De Anima, disp. IX, sect. III, subsect. 4, § 37: «...Caesaris simulacrum dicitur vera illius effigies, quia habet delineationes quasi oculis Caesarem proponentes».

прообраза. Я имею в виду момент переустановки портретного знака: ведь после смерти Цезаря он соотносится уже не с самим Цезарем, а лишь с понятием о нем. Следующий шаг совершает Родриго де Арриага, который уже прямо разводит в структуре портрета репрезентативность и сходство с изображенным человеком, то есть разводит в нем знаковость и истину. Живописный образ, по мнению Арриаги, репрезентирует оригинал тем же способом, каким предложения языка репрезентируют смысловые содержания. Например, в предложении «Петр бежит» сущностное свойство предиката «бежит» состоит в том, чтобы репрезентировать бег Петра, равно как сущностное свойство предложения в целом — репрезентировать предметный смысл «Петр — бегущий»; но бежит ли Петр на самом деле, и, следовательно, является ли это предложение истинным или ложным, это для предложения как такового — вполне внешнее и привходящее обстоятельство. Точно также и для изображения Цезаря «репрезентировать эту фигуру и форму человека, или, так сказать, эту идею человека, — сущностное свойство самого изображения; но то, что Цезарь имеет подобную фигуру и, следовательно, что это изображение подобно Цезарю, для него совершенно акцидентально»¹. Или: портрету «сущностно свойственно репрезентировать, как я сказал, эту идею человека или эти черты лица; но то, что эти черты в самом деле имеются у меня или у кого-нибудь другого, и что поэтому он есть истинное изображение меня или другого, для него совершенно акцидентально»². Та реальная, независимая от воли самого художника связь со своим прообразом, на которой держалась знаковость

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 4, § 22: «Sicut in imagine Caesaris repraesentare hanc figuram et formam hominis, seu, ut sic dicam, hanc ideam hominis, est essentiale ipsi imagini, quod autem Caesar habuerit similem figuram et, consequenter, quod haec imago assimiletur Caesari, est illi omnino accidentale, ita similiter propositioni est essentiale affirmare hunc cursum Petri, quod autem hic detur vel non detur, et consequenter quod sit vera vel falsa, est illi omnino accidentale».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 5, § 25: «Et quoad hoc aptissimum desumitur exemplum ab imagine picta; illi enim etiam est essentiale repraesentare, ut dixi, hanc ideam hominis, seu hanc figuram faciei; quod vero ea detur in me, aut in alio quocumque, ideoque sit vera mei aut alterius imago, est illi omnino accidentale».

портретных изображений в «Коимбрском курсе» и в учении Уртадо де Мендосы и которая все еще сохраняется у самого Арриаги (отчего он все еще относит иконические знаки к числу естественных), здесь до предела ослабляется. Поэтому если для Уртадо и тем более для коимбрцев категории истинности или ложности изображения имели объективный онтологический смысл, то для Арриаги они сводятся к привходящим внешним именованию — причем до такой степени, что большее или меньшее сходство с оригиналом никак не влияет на степень внутреннего совершенства изображения: «Для этого образа быть похожим на Цезаря не означает большего внутреннего совершенства, чем не быть на него похожим. Дело в том, что, поскольку эти наименования отчасти внешние и изменяются в зависимости от внешних изменений, из-за их изменений не увеличивается и не уменьшается внутреннее совершенство субъекта, но только его внешнее совершенство, подобно тому как стена, будучи познаваемой или не познаваемой, не принимает и не утрачивает от этого ничего внутреннего»¹.

От этой позиции оставался лишь шаг до того, чтобы окончательно разорвать всякую реальную связь между портретным изображением и его прообразом. Что и сделал Франсиско де Овьедо, заявив о возможности переприписки портретов: «Знаковость живописного образа состоит в сходстве, которое он имеет с прототипом во внешних очертаниях, и в том, что он написан с намерением представить данный объект, а если он уже написан, то в том, что он некоторой надписью или другим внешним знаком назначается его распорядителем (*dominus*) к репрезентации некоторого предмета, с которым обладает сходством. Так, мы часто имеем обыкновение использовать живописные изображения, изначально созданные как репрезентации одного предмета, для соотнесения их с другими, весьма отличными

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 6, § 31: «Item, in hac imagine non est maior perfectio intrinseca, conformari Caesari, quam non conformari. Ratio est, quia, cum hae denominationes sint partim extrinsecae, et praecise ex variatione extrinsecae variantur, inde fit, ut propter earum variationem neque augeatur neque minuat perfectio intrinseca subiecti, sed solum perfectio extrinseca, sicut paries ex eo quod cognoscatur vel non cognoscatur, nihil intrinsecum amittit aut acquirit...».

предметами. Например, мы подписываем имя святого Иакова под картиной, которая раньше была подписана именем языческого воина. В силу такого внешнего соотнесения живописное изображение называется образом Цезаря, тогда как Цезарь не называется образом портрета: ведь хотя сходство в том и другом — одно и то же, картина предназначена к соотнесенности с Цезарем, Цезарь же не учрежден и не создан для того, чтобы соотноситься с картиной»¹. Замечательно, насколько точно воспроизводит здесь Овьедо все традиционные элементы описания портретного знака и насколько решительно он изменяет при этом их смысл. Внешнее сходство изображения с прообразом больше не подразумевает никакой объективной реальной связи между ними; изображение лишь ассоциируется с прообразом в силу сходства зрительных впечатлений. Но эти ассоциации можно направить и в другое русло, замкнуть на другой внешний предмет, ничего не меняя в самом изображении, лишь поменяв подпись под ним. Именно поэтому Овьедо, лишь по видимости повторяя довод Уртадо де Мендоса относительно того, что портрет является образом Цезаря, но не наоборот, употребляет характерный оборот «внешнее соотнесение». В самом деле, увидим ли мы в портрете, написанном или изваянном по образу Цезаря, именно Цезаря или другого персонажа, лишь похожего на Цезаря, зависит не от изображения самого по себе, а только от воли его автора или владельца, регулирующего направление наших зрительных ассоциаций через название портрета или через другую внешнюю деталь. Всем своим рассуждением Овьедо максимально сближает этот род иконических знаков со знаками конвенциональными, фактически подводя нас к той мысли,

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controver.* VIII, p. II, n. 9: «Ratio imaginis seu signi in pictura consistit in similitudine, quam habet cum prototypo secundum externam figuram, et in eo quod depicta sit ex intentione repraesentandi tale obiectum, seu iam depicta inscriptione aliqua, seu alio externo signo ordinata sit a domino, et repraesentet obiectum aliquod, cum quo similitudinem habet. Sic saepe solemus picturis, quae primo effecta fuerunt ad hoc obiectum repraesentandum, uti ad alia obiecta, valde distincta referenda, et modo sancti Iacobi titulo picturam inscribere, quae antea profani militis titulo erat inscripta. Ob hanc ordinationem extrinsecam pictura dicitur Caesaris imago, et Caesar non dicitur imago picturae, quia etsi similitudo eadem sit respectu utriusque, pictura ordinata est ut Caesarem referat, Caesar vero non institutus est, neque effectus ut inferat picturam».

что мы видим на портрете то, что хотим или ожидаем увидеть. Это означало крах самой основы внешнего иконизма: реальной общности форм, и выход на те позиции, с которых открывается короткий и прямой путь к утверждению Эко о конвенциональной природе иконических знаков. Тем самым Овьедо радикально переосмыслил также понятие истины применительно к иконическим знакам. В его истолковании истина портрета состоит не в объективной адекватности между образом и прообразом, а в адекватности между образом и ожиданиями зрителя. Но эти ожидания во многом определяются факторами, внешними для самого образа; поэтому ими можно манипулировать в зависимости от намерений автора портрета или даже того, кто предъявляет портрет публике. Еще раз: автор вводит в изображение детали, подсказывающие, каким образом надлежит толковать изображение. Предполагается, что зритель понимает смысл этих деталей, и, стало быть, посвящен в конвенцию, на основании которой эти детали воспринимаются им как совершенно определенные указательные знаки. Еще более явно эту роль исполняет подпись под картиной: детали изображения хотя бы составляют часть самого изображения, тогда как подпись с головой выдает манипуляции зрительскими ожиданиями извне. В итоге восприятие внешнего сходства, а следовательно, и оценка изображения как истинного определяется у Овьедо конвенцией относительно правил изображения и способом подачи портретного знака. Независимо от того, что у самого Овьедо эта концепция имеет периферийный и служебный характер, она объективно открывает путь не только к новаторскому объяснению иконических знаков в целом, но и к пониманию природы таких изображений, которые могут быть чрезвычайно далеки от прямолинейного натурализма.

3. Семиотическая структура последовательности образов

Начнем с отступления. В 2000 г. была опубликована статья Н.Л. Мухелишвили и Ю.А. Шрейдера «Образ и смысл»¹, где речь идет о проекте семиотики образов — идее, сформулированной

¹ Н.Л. Мухелишвили, Ю.А. Шрейдер. Образ и смысл // Системные исследования, 1999, вып. 2, М., 2000, с. 353–366.

П. Рикером. В основе этой семиотики лежит понятие знаковой синонимии, то есть способности образов взаимно замещать друг друга, которая, в свою очередь, базируется на общем смысле череды взаимозаменяемых знаков. В этой семиотической структуре смысл есть та внеположная этим образам сущность, которая дается в своей полноте не каждым из образов в отдельности, но их совокупностью, взятой как целое. То же, чем знаки в этой чередке взаимных замещений обладают по отношению к друг другу, есть их значение. Различение смысла и значения применительно к образам позволяет, в свою очередь, выдвинуть тезис о еще более глубоком явлении, чем знаковая синонимия: об инверсии знака и означаемого. В самом деле, значения взаимозамещаемых знаков, в отличие от их смысла, могут меняться местами точно так же, как сами знаки. Тезис об инверсии знака и означаемого в семиотике образов сформулирован авторами статьи как тезис о возможности «симметричной семиотики».

Эта статья могла бы послужить прекрасным введением в семиотику образов, которую разрабатывали схоласты XVII в. и которая, подобно многим другим течениям мысли в постсредневековой схоластике, не получила продолжения и была предана полному забвению. Чего недостает авторам той эпохи, так это проработанной и последовательной терминологии, но общий ход их семиотической мысли, несомненно, совершается в том же направлении.

Начало ему полагает первичное различие между разными способами образной репрезентации объекта и самим объектом, который един для них всех. Коимбрцы приводят следующий пример: возьмем чувственный образ (*phantasma*) животного в душе человека и рисунок, изображающий это животное. «Мы можем различить, из чего состоит живописное изображение животного или его *phantasma*, и что они выражают. В отношении бытия живописное изображение — это цветá, а *phantasma* — некое качество; но в отношении репрезентации они суть животное по подражанию и сходству»¹. Аналогичный

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1: «*Possumus considerare, et ex quibus constat pictura animalis, vel phantasma; et quod sint expressiva. Atque quoad illud [то есть esse] pictura sunt colores, phantasma vero est quaedam qualitas; quoad repraesentationem autem sunt animal per imitationem et similitudinem*».

пример приводит Сильвестро Мауро. Если мы возьмем две статуи Пресвятой Девы — из церкви *Santa Maria Lauretana* и церкви *Santa Maria Maggiore*, они будут иметь один и тот же смысл: «Пресвятая Дева разделяется не сама по себе, ибо она одна, а согласно различным выражениям... Пресвятая Дева *Lauretana* — та же самая, что и Пресвятая Дева из церкви *Santa Maria Maggiore*, но выраженная в ином образе... Если же под именами Девы *Lauretana* и Девы из *Santa Maria Maggiore* понимать образы, то они будут разными образами»¹.

Заметим, что в обоих случаях речь идет не просто об изображаемой эмпирической вещи, а об объекте. Схоласты XVII в. очень хорошо различают эти понятия, как мы убедимся в дальнейшем. Объект — не просто вещь, но вещь как познанная, вещь, поскольку она противостоит познающему ее интеллекту. Более того, в одной из интерпретаций это само предметное содержание понятий, то есть явление внутриментального плана: то, что всего точнее определяется термином «смысл».

Итак, образы, различные количественно и качественно, связаны между собой тем, что все они суть репрезентации одного и того же смысла. Пойдем дальше: как именно они связаны между собой? Вот фрагмент из текста Арриаги: «Если вместо статуи Цезаря, репрезентирующей Цезаря, подставить живописный образ того же Цезаря, он, конечно, будет подставлен не для обозначения статуи, вместо которой подставляется, а для обозначения Цезаря, репрезентированного статуей, на место которой встал живописный образ, представляя то, что представлялось статуей»². В этом тексте происходит

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, Summulae, tract. I, cap. V, p. 8: «Haec divisio similis est divisioni, qua dividitur Caesar in sculptum et pictum, vel qua B. Virgo dividitur in Lauretanam, et S. Maria Maioris: neque enim B. Virgo dividitur ratione sui, cum sit unica, sed ratione diversarum imaginum... B. Virgo Lauretana est eadem ac B. Virgo S. Mariae Maioris, sed expressa per diversam imaginem... Si nomine Virgine Lauretanae, et Sancte Mariae Maioris, intelligantur imagines, sunt diversae imagines».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 32: «Si loco statuae Caesaris, representantis Caesarem, subrogaretur eiusdem Caesaris imago depicta, sane haec non poneretur ad significandam statuam cuius loco subrogatur, sed ad significandum Caesarem quem representabat statua, cuius loco pictura succedit, praestando id quod praestabatur ab statua».

расширение семиотической структуры образа: помимо смысла (сам Цезарь) и различия его иконических знаков (статуя, живописный портрет), Арриага фиксирует в ней способность знаков к взаимному замещению (подстановка).

Далее, Комптон Карлтон вычленяет следующий момент: замещающая друг друга, знаки не только выражают общий смысл, но и репрезентируют друг друга, обладают референцией друг к другу: «Два образа Цезаря, например, если они обладают сходством с Цезарем, по необходимости сходны друг с другом, взаимно отсылают (*referunt*) друг к другу и репрезентируют друг друга»¹.

Наконец, у Луиса Лосады семиотическая структура образа не только достигает полноты фактически, но и формально осознается в качестве таковой: «Не одно и то же — замещать что-либо и прямо обозначать это. В самом деле, когда один образ короля замещает другой, он непосредственно обозначает не его, но короля»². В обоснование этой структуры Лосада ссылается на столетней давности текст Суареса (его комментарий на первую часть «Суммы теологии» Фомы Аквинского), где тот иллюстрирует отношение между словами и понятиями примером внешнего образа. «Образ Цезаря, — пишет Лосада, — выполненный в соответствии с нормой другого образа, преимущественно репрезентирует Цезаря, но выражает другой образ. Так и слова обозначают вещи как постигаемые, или как объекты понятий. Здесь это редупликативное ‘как’ означает предварительное условие со стороны говорящего, которое служит правилом, или нормой означивания. Именно поэтому в приведенном выше примере можно сказать, что образ В репрезентирует Цезаря как репрезентированного образом А, но от этого не становится преимущественной репрезентацией образа А»³.

¹ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. IV, VIII: «Duae enim imagines Caesaris v.g. si sint similis Caesari, necessario sunt sibi ipsis similes, seque invicem referunt, ac repraesentant».

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 19: «...non est idem substitui pro alio, ac illud significare directe; cum enim una Regis imago substituitur loco alterius, non illam directe significat, sed Regem».

³ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 18: «Ut

Разобьем термины, которые используют наши авторы, на две группы: к одной отнесем те, которым обозначается отношение различных образов к их общему предметному смыслу, к другой — те, которыми обозначается отношение образов друг к другу:

<i>Отношение образов к общему смыслу</i>	<i>Отношение образов друг к другу</i>
repraesentare (репрезентировать), praecipue repraesentare (преимущественно репрезентировать) (Коимбрцы, Лосада)	subrogare (замещать) (Арриага)
significare (означать) (Арриага, Лосада)	referre (отсылать), repraesentare (Комптон Карлтон, Лосада)
exprimere (выражать) (Мауро)	substitui (подставляться) (Лосада) exprimere (Лосада)

Приходится констатировать, что никакой устойчивой терминологии в этом вопросе наши авторы не разработали. Последовательности в употреблении терминов нет не только в традиции в целом, но и в текстах одного и того же автора. Тем не менее, само противопоставление двух типов отношений в семиотической структуре последовательности образов выражено абсолютно недвусмысленно. Знаки одного и того же объекта могут не только умножаться, но и выстраиваться в последовательность, и этой последовательности замещать друг друга; а поскольку все они в равной мере соотносятся с одним и тем же объектом, они могут свободно меняться местами, не утрачивая смыслового единства.

В окончательном варианте учение об этой структуре имеет в

enim observat P. Suarez [cap 31 in I parte], communiter dicitur, voces significare conceptus obiectivos, et exprimere formales; quemadmodum imago Caesaris, delineata ad normam alterius imaginis, praecipue repraesentat Caesarem, sed exprimit alteram imaginem. Hinc voces significant res ut conceptas, sive ut obiectas conceptibus, *ly ut* reduplicante conditionem praerequisitam ex parte loquentis per modum regulae, seu normae significandi; qua ratione in exemplo nupero dici potest, quod imago B repraesentat Caesarem ut repraesentatum per imaginem A, quin ideo hanc repraesentet primario.

наших курсах следующий вид: 1) один и тот же предметный смысл может выражаться в череде образов, самых разных по своей онтологической природе и выразительным средствам; 2) эта череда образов представляет собой единство, удерживаемое общим смыслом; 3) образы способны замещать друг друга; 4) в таком замещении они обозначают друг друга; 5) отношение означивания, связывающее одни образы с другими, отлично от отношения репрезентации, или выражения, которым все образы соотносятся с единым смыслом; 6) будучи выражением одного и того же смысла, образы могут представляться в этой череде, и тогда происходит инверсия знака и означаемого внутри последовательности образов.

Более того: в тексте Лосады упоминаются не названные по именам «те», кто допускает в рамках философского дискурса, хотя и не в обыденном языке, возможность инверсии знака и смысла, — например, возможность для человека быть знаком своего собственного изображения¹. Как мы уже знаем, эта позиция противоречила основной тенденции схоластической семиотики XVII в., для которой векторность, асимметричность знака была одним из его фундаментальных признаков. Но сам факт, что противоположные этому учения существовали и были известны нашим авторам, заслуживает внимания.

3) Понятия как *imagines*

Понятия (*conceptus*) — очень сложный предмет для описания, потому что в философских курсах XVII в. (равно как раньше и позже) они представляют собой конечный пункт сразу нескольких смысловых рядов, а стало быть, могут рассматриваться с нескольких точек зрения. Взятые в качестве актов умного постижения (*intellectiones*), понятия исследуются когнитивной психологией в разделах *Cursus*

¹ *Ludovicus de Lossada, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 4: «In quarta quaestione communis sententia negat; quia plura inde sequerentur absurda, v. gr. quod homo diceretur signum sui imaginis. Sunt tamen, qui hoc, et alia huiusmodi fateantur quidem abhorrere a consuetudine vulgari, non tamen a sensu philosophico, apud quem vere signum est quidquid in alterius cognitionem venire facit».*

philosophici, озаглавленных «О душе». Взятые в качестве терминов ментального языка, они рассматриваются логикой и лингвистической семиотикой. Наконец, взятые в качестве образов, или «внутренних идолов», они составляют предмет опять-таки лингвистической семиотики, но и предмет общей семиотики, которая изучает их в одном ряду с другими видами иконических знаков. Именно из-за того, что понятие — столь многоплановый объект, нелегко выбрать в нашем тексте надлежащее место для его рассмотрения. Поэтому мы поступим следующим образом: в этом параграфе затронем только те фрагменты из курсов наших авторов, в которых идет речь о понятиях как об одной из разновидностей иконических знаков вообще; в следующей части будем говорить о них как о терминах и предложениях ментального языка, а в третьей части — об истинности понятий как интенциональных образов *и* ментальных языковых выражений реальности.

Представление о понятиях как о внутренних образах предметов непосредственно восходит к Аристотелю, к первой главе трактата «Об истолковании». Здесь Аристотель говорит о том, что, в отличие от устных и письменных слов, «претерпевания» в уме, то есть понятия, — одни и те же у всех людей. В XVII в., в соответствии со средневековой традицией, это утверждение Аристотеля понимается в том смысле, что понятия «суть образы и подобия означаемых вещей»¹. В отличие от звучащих слов, которые могут ничего не значить, а быть просто бессмысленными сочетаниями звуков (например, «блитри»), понятия всегда значимы, всегда суть отображения некоторых объектов, благодаря чему внешние объекты становятся наличными и предъявленными познавательной способности².

В связи с этим возникают два вопроса. Вопрос первый: что конкретно понимается под общностью понятий у всех людей? Вопрос второй: мы говорим, что любое понятие есть образ и подобие означаемого предмета; но как быть с отрицаниями, вымышленными су-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 1, a. 2: «...sunt imagines et similitudines rerum significatarum».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 29: «Unde patet omnis terminos mentales esse significativos, quia omnes sunt species expressa et imago sui obiecti, per quam est praesens potentiae cognoscenti».

шествами, негативными фактами, — короче, со всем этим множеством понятий, которые не имеют никаких реальных референтов, которым не соответствуют никакие реальные вещи? Ответы на эти два вопроса должны будут прояснить саму природу подобия между понятием и его предметом, природу иконичности понятий; и полученный результат окажется неутешительным для концепции иконизма как реального сходства форм между знаком и означаемым.

Для начала посмотрим, как за несколько десятилетий до курсов XVII в. формулирует первый вопрос — об общности понятий у всех людей — и отвечает на него Франсиско де Толедо. «Во-первых, я говорю, что Аристотель называет понятия одними и теми же не по числу, как если бы численно одно и то же понятие было во всех: это и ложно, и невозможно. Он называет их одними и теми же по форме и по субстанции, подобно тому как называется одним и тем же изображение короля в Риме и в Мантуе: потому, что оно в одной и той же форме и в одном отношении обозначает одно и то же. Ибо если одна и та же вещь чувственно представляется всем, то все, постигнув ее, будут иметь о ней в уме одно и то же понятие; но выразят его не одним и тем же устным и письменным словом»¹. Таким образом, под «одной-и-тожестью» понятия у всех людей понимается не численное тождество, что очевидно, а то, что оно для всех людей *означает* одно и то же, выступает как тождественный себе знак. Когда Толедо разъясняет, что имеется в виду под тождеством понятий, он неявно объединяет в своем ответе два разных довода. Во-первых, понятие, согласно тексту Толедо, будет одним и тем же у всех людей потому, что механизм чувственного восприятия и образования понятий работает одинаково у всех, и поэтому одинаковые чувственные впечатления неизбежно должны приводить к образованию одинакового понятия. Во-вторых, понятие будет одним и тем же потому, что меж-

¹ *Franciscus Toletus*, In Peri Hermenias, Exp.: «Dico primo, quod Arist. vocat eodem conceptus non quidem numero, quod unicus et idem numero conceptus sit in omnibus: hoc enim falsum et impossibile est; sed vocat eodem forma et substantia, sicut dicitur eadem imago Regis, quae est Romae et quae est Mantuae, quia sub eadem forma et ratione idem significat. Per sensus enim eadem re omnibus proposita omnes eundem conceptum eius in mente habebunt, si intelligant eam; non tamen eadem voce talem conceptum expriment, nec scriptura».

ду ним и вещь имеется реальное подобие внешней формы — так же, как статуя короля в Риме обладает реальным подобием формы со статуей короля в Мантуе. Этот второй момент Толедо дополнительно поясняет так: в своей соотнесенности с вещами человек «не только чувством, но и интеллектом воспринимает их формы, подобия, которые называются претерпеваниями и понятиями»¹. Интеллект через посредство *species* воспринимает дематериализованные формы вещей, реально сходные с той же формой, пребывающей в чувственной внешней вещи.

В основе этой позиции лежит уже известное нам натуралистическое толкование иконического сходства как тождества физических акциденций. Сходным образом, через параллель между несколькими статуями Помпея, соотносящимися с одним и тем же реальным Помпеем, и понятиями одной и той же вещи в головах нескольких индивидов, будет объяснять общность понятия у всех людей Уртадо де Мендоса. Здесь мы имеем дело с тем же ходом мысли, который выразился также в «симметричной семиотике» последовательности внешних образов. В «Коимбрском курсе иконическое сходство переосмысливается в формально-реалистском духе, как соотнесенность интеллигибельного содержания образа и прообраза с одной и той же идеей. Это переосмысление отозвалось и в толковании иконического характера внутренних образов-понятий. Слова Аристотеля об общности понятий у всех людей коимбрыцы разъясняют так: «Он [Аристотель] не имеет в виду, что все одинаково схватывают одни и те же вещи: ведь один человек познает одну и ту же вещь более совершенно, другой — менее совершенно. Но везде, где имеется внутренний образ некоторой вещи, как бы он ни образовался, он удерживает в себе одну и ту же репрезентацию и сам по себе равно способен репрезентировать для всех одно и то же»². Как видим, ко-

¹ *Ibid.*: «...ipsas non solum sensu, sed etiam intellectu percipit formas earum, similitudines, quae dicuntur passionnes et conceptus».

² *Conimbr.*, Explanatio, cap. 1, De signis, Summa capitis: «Non vult omnes eodem modo apprehendere easdem res, nam alius perfectius, alius imperfectius eandem rem cognoscit. Sed ubicumque sit interna alicuius rei imago, qualiscunque illa formetur, retinere eandem repraesentationem, et secundum se aequae aptam esse omnibus idem repraesentare. Similiter docet res easdem esse».

имбры различают понятия как реальные индивидуальные акциденции единичных интеллектов, которые у каждого человека — свои, содержательно наделенные разными индивидуальными свойствами (отчетливостью, широтой, полнотой; понятия солнца у крестьянина и астронома в этом смысле будут весьма различными), и понятия как репрезентации одного и того же объектного интеллигибельного содержания, одной и той же идеи, которая сохраняет свою тождественность, несмотря на все индивидуальные различия ее «схватываний» (при всем различии в содержании понятийных образов крестьянин и астроном имеют в виду одно и то же солнце). Понятия в первом смысле называются в «Коимбском курсе» «образами», *imagines*, понятия во втором смысле — репрезентациями (*repraesentationes*). Нельзя сказать, что это терминологическое различие выдерживается вполне последовательно, но сама мысль ясна: понятия общи у всех людей не потому, что их когнитивный аппарат работает одинаково (он работает одинаково только на уровне общей схемы); они общи у всех людей потому, что за всеми их индивидуальными различиями стоит одна и та же интеллигибельная реальность. Одна и та же вещь *выражается* в разных умственных образах, но *обозначается* посредством одной и той же *репрезентации*¹.

Каким же образом вещь обозначается в понятии? Если *species* актуализирует познавательную способность как производящая причина (*effective*), то умственный «идол» оформляет интеллект как причина-образец (*exemplariter, terminative*), сам же сообразуется, как со своим *exemplar*'ом, с предметом вне души. *Species* инициирует акт схватывания вещи интеллектом, понятие же служит его завершением, *terminus*: «Понятием выражается образ, в котором сияет объект и

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 1: понятия «per suam essentiam et naturam tendunt in terminos: cum autem rerum essentiae mutari non possint, fit consequenter, ut huiusmodi conceptus ubique retineant suam repraesentationem, et per eam ducant potentiam in cognitionem obiecti. Et haec est praecipua ratio, qua interpretes hoc loco probant conceptus esse eosdem apud omnes» [понятия «по своей сущности и природе стремятся к терминам; а поскольку сущности вещей не могут меняться, отсюда следует, что такие понятия повсюду удерживают в себе свою репрезентацию и через нее приводят потенцию к познанию объекта. И в этом — главная причина, по которой комментаторы доказывают в этом месте, что понятия — одни и те же у всех»].

в котором он представляется [познавательной] способности видимым, словно в зеркале»¹. Если *species* есть активное и динамичное начало познавательного акта, то понятие есть его статичное завершение. Сравнение понятия с зеркалом вызывает не только привычные для средневековой философии и естественной теологии ассоциации с Рим 1, 20, но и ассоциации с собственным учением коимбрцев о зеркальных отражениях как о формальных знаках. Подобно зеркальному отражению, понятие пассивно принимает и возвращает только то, что приняло от *species*, а через нее — от самого предмета; и, опять же подобно зеркальному отражению, оно само, в прямом акте постижения, невидимо для познающего интеллекта. Поэтому «среди философов, которые считают понятия образами объектов... принято как достоверное, что чисто умозрительные понятия реальных сущих суть их истинные образы и подобия, сущностно зависящие от подобных вещей»².

Но этот отражательный, пассивно-рецептивный характер понятий как внутренних образов тут же обнаруживает свою относительность, как только мы переходим ко второму вопросу — о понятиях фиктивных сущих, отрицаний и т. п. В самом деле, если понятие — только зеркало, как может оно отражать то, чего нет? Этот вопрос встал перед схоластическими философами не в XVII в., а гораздо раньше, и коимбрцы вполне отдают себе в этом отчет: «О понятиях отрицаний, ментальных и вымышленных сущих, а также произведений искусства некоторые говорят так: то, что не имеет никакой сущности, не может выразить свой истинный и реальный образ ни в каком роде причины. Но понятие, чтобы быть истинным образом чего-либо, должно быть его выражением; следовательно, ни одно понятие не является образом не-сущего. Но отрицание, ментальное и вымышленное сущее суть не-сущие; следовательно, либо

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 2, a. 3, sect. 1. «...per cognitionem exprimitur imago in qua relucet obiectum, et in qua illud conspici videtur a potentia tanquam in speculo».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 1: «Inter philosophos, qui opinantur conceptus esse obiectorum imagines... hoc certum ratumque est, conceptus pure speculativos entitatum realium esse veras earum imagines et similitudines essentialiter dependentes ab eiusmodi rebus».

о них нет понятий, либо, если они имеются, они вовсе не являются образами»¹. Сами коимбрцы, тем не менее, убеждены в том, что любые понятия суть отображения тех вещей, которые первичным образом вызвали их образование. Все мы знаем, что понятия чисто ментальных сущих, фикций и отрицаний существуют. Следовательно, проблема состоит в том, чтобы объяснить способ образования и характер репрезентативности этих понятий.

Отвечая на этот вопрос, коимбрцы исходят из того, что понятия отрицаний и ментальных фикций ни по своему ближайшему происхождению, ни по характеру репрезентации своего содержания ничем не отличаются от понятий реальных вещей: «Если интеллект познаёт позитивные сущие, производя в себе их репрезентативные понятия, он на том же основании познает и прочие сущие, в том числе негативные. И подтверждается это тем, что постижение, как мы предполагаем, есть производящий акт, делающий вещь наличной для интеллекта не в реальном, а в интенциональном бытии. Но представляется, что нет другого способа сделать объект интенционально наличным, кроме как через его образ. В противном случае, если бы постижение могло сделать вещь наличной через производство другого, не-репрезентативного качества, ради чего мы принуждались бы к введению образов и внутренних идолов, на что мы затрачиваем столько трудов?»². В этом фрагменте из «Коимбрского курса» содержатся три базовых тезиса: 1) понятия не извлекаются, как готовые формы, из обработанных душой чувственных впечат-

¹ *Ibid.*: «...de conceptibus negationum, entium rationis et figmentorum, imo et artefactorum, sic quispiam suadebit: Id quod nullam habet entitatem, nequit exprimere veram et realem sui imaginem in aliquo genere causae; sed conceptus, ut sit vera alucius imago, ab eo exprimi debet; ergo nullus conceptus est imago non entis; atque negatio, ens rationis, et fictitium sunt non entia; ergo vel eorum non sunt conceptus, vel si quis dantur, a ratione imaginis longe absunt».

² *Ibid.*: «Si intellectus cognoscit entia positiva producendo in se eorum repraesentativos conceptus, eadem ratione cognoscet caetera, etiam negativa. Et confirmatur, quia intellectio, ut supponimus, est actio productiva constituens rem praesentem intellectui non in esse reali, sed intentionali; atque non apparet alius modus constituendi obiectum intentionaliter praesens, quam per eius imaginem. Alioqui si intellectio producta alia qualitate non repraesentativa potest efficere rem praesentem, quorsum adigimur ad invehendas imagines, et interna idola, quae tanto labore tuemur?».

лений внешних вещей, а продуцируются, конституируются самой душой; 2) это конституирование совершается в порядке образцовой причинности (*causa exemplaris*); 3) созданные таким путем образы обладают интенциональным бытием, причем с точки зрения интенционального бытия не важно, имеют ли отображенные сущие какое-либо реальное бытие вне души. Эти три утверждения нужно хотя бы кратко прокомментировать.

Прежде всего, нам нужно получить ответ на один вопрос: каким образом несуществующая вещь может оказаться причиной, под действием которой умная душа создает в себе ее образ? Здесь опять-таки вступает в силу образцовая причинность. Реально существующие вещи стимулируют образование понятий, воздействуя на познавательную способность в качестве производящих причин. Эти вещи вызывают возбуждение во внешних органах чувств, которое затем передается по нервным путям в мозг и активизирует нематериальный интеллект. Различие между этой картиной и картиной образования понятий ментального сущего заключается в том, что понятия *ens rationis* минуют в своем образовании чувственную стадию: их рождение целиком совершается внутри интеллекта. Это возможно благодаря тому, что такие понятия никогда не образуются первичным образом: при их создании интеллект пользуется, как строительным материалом, уже наличными понятиями и представлениями о ранее воспринятых реальных вещах. Но уже внутри интеллекта готовые понятия реальных сущих и сущих фиктивных не имеют никаких репрезентативных различий. Эти внутриментальные образования, разумеется, не могут служить производящими причинами своих понятий, потому что не производят никакого реального возбуждения в чувственном аппарате человека. Но они способны производить вполне реальные следствия в порядке причины образцовой, которая в этом подобна целевой причине, «относительно которой нет сомнения в том, что она имеет реальные следствия, пусть даже сама ментальна, или негативна»¹. Таким образом, интеллект составляет ментальное сущее из элементов знания о реальных вещах, присоединяя к ним отрицание либо комбинируя в невозмож-

¹ *Ibid.*

ных сочетаниях, но в любом случае формируя в самом себе некий образ, который и находит пассивное выражение в понятии¹. Выраженные в таких понятиях вещи будут несуществующими только по отношению к внемысленной реальности; в самом интеллекте способ их бытия — тот же самый, что и способ бытия вполне реальных и существующих вещей.

Этот способ бытия коимбрцы, вслед за своими средневековыми предшественниками, называют интенциональным бытием (*esse intentionale*). В истории средневековой философии существовало несколько концепций интенционального бытия, различных между собой в том или ином отношении; но все они могут быть сведены к двум фундаментальным позициям. Одну позицию, отождествляемую с позицией самого Аристотеля, сформулировал св. Фома Аквинский в комментарии на аристотелевский трактат «О душе: «Иногда форма принимается реципиентом сообразно иному способу бытия, нежели тот, который ей присущ в деятеле, потому что материальное расположение реципиента к ее принятию не сходно с материальным расположением, имеющимся в деятеле. И поэтому форма принимается реципиентом без материи, поскольку реципиент уподобляется деятелю по форме, а не по материи. Таким образом, чувство принимает форму без материи. И в самом деле, форма имеет разный модус бытия в чувстве и в чувственной вещи. В чувственной вещи она обладает естественным бытием, а в чувстве — бытием интенциональным и духовным»². Чуть ниже св. Фома, вслед за Аристотелем, разъясняет этот момент на примере воска и отпечатка на воске: «Ибо не одно и то же расположение у воска и образа из железа и золота. И поэтому... воск принимает знак, то есть образ, или форму, золота либо меди,

¹ Подробно об интенциональной причинности интеллекта говорится в ч. III, гл. 2, § 2.

² *Thomas Aquinas*, *Sententia De anima*, lib. 21. 24 n. 3: «Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale».

но не поскольку они суть золото или медь». «Так и чувство уподобляется чувственному по форме, но не по расположению материи»¹. В этой концепции интенциональное бытие (бытие содержания понятий, понятийных образов вещей в интеллекте) отождествляется с бытием духовным, то есть нематериальным. Одна и та же форма может иметь два модуса бытия: в материи и в нематериальной душе; и то, в каком модусе она будет существовать, зависит от расположения субстрата формы. Форма дематериализуется познавательным аппаратом человека, но не производится им. Поэтому в такой концепции сходство между понятийным образом и самой реальной вещью совершенно реально; более того, это «формально» одна и та же форма, только расщепленная на численно два экземпляра — в самой вещи и в познающем ее интеллекте.

Независимо от того, в какой мере такое толкование соответствовало учению Аристотеля (вопрос, который здесь не место разбирать), уже у самого св. Фомы оно уступает место другой позиции. В »Сумме теологии«² противопоставление проходит не между интенциональным = духовным бытием и бытием материальным, а между интенциональным бытием и бытием природным, которое может быть как материальным, так и духовным. Различие между тем и другим заключается не в материальности или нематериальности, в а том, что сущее в его естественном бытии, независимо от того, материально оно или духовно, способно существовать вне познающей его души. Напротив, интенциональное бытие — это бытие, целиком зависимое от познающей души, всегда пребывающее внутри нее в качестве *species*: «Следует сказать, что один ангел познает другого посредством его *species*, существующей в интеллекте познающего и отличной от ангела, подобием которого она является, не сообразно материальному и нематериальному бытию, а сообразно бытию природному и интенциональному. Ибо сам ангел есть форма, субсистирующая в природном бытии, а не его *species*, пребывающая в ин-

¹ *Thomas Aquinas*, *Sententia De anima*, lib. 2 l. 24 n. 4: «Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est cerae ad imaginem, quae erat in ferro et auro. Et ideo... cera accipit signum idest imaginem sive figuram auream aut aeneam, sed non in quantum est aurum aut aes [...] Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae».

теллекте другого ангела и обладающая в нем чисто умопостижимым бытием. Так и форма цвета на стене обладает природным бытием, а в промежуточной среде — бытием чисто интенциональным»¹.

Такое понимание интенционального бытия уже очень далеко отходит от простого противопоставления материальности /нематериальности у Аристотеля. Но у Фомы пока отсутствует главное: четкое и бескомпромиссное различие между понятием как реальным актом интеллекта и содержанием понятия как чистой (и в этом смысле ирреальной) объектностью. Поэтому процесс мышления в интенциональных образах для Фомы — это все еще процесс последовательного абстрагирования и продуцирования реальных форм, процесс по своей сути натуралистический, хотя и несравненно более тонкий, чем процесс оставления впечатков предмета на воске. Строгое различие между реальным актом интеллекта и его чисто объектным содержанием было произведено и закреплено лишь в XIV—нач. XV вв. в дистинкции формального и объективного понятий. В разных формулировках она доминировала в схоластических текстах, начиная как минимум с эпохи Петра Авреола (ок. 1280—1322). В этом учении интенциональное бытие отождествляется с объективным, или объектным бытием, то есть с чистой мыслимостью, и противопоставляется любым, сколь угодно ослабленным и зависимым формам реального бытия. Дистинкция формального / объективного понятий разорвала необходимое сущностное тождество формы физической вещи с формой в интеллекте: ведь если объективное понятие — это чистое содержание, его носитель в интеллекте не обязательно должен обладать натуральным сходством с познаваемой вещью.

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, I, q. 56 a. 2 ad 3 «...dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum». Под «формой в промежуточной среде» подразумеваются те самые *species intentionales*, о которых мы упоминали в параграфе о зеркальных отражениях.

Благодаря всем этим переменам формальное сходство понятия и схваченной в нем вещи понималось в схоластике XVII в. отнюдь не в натуралистическом смысле, как одна и та же форма в двух разных модусах бытия. В классической средневековой концепции конкретный образ предмета в интеллекте не был результатом кодирования и декодирования информации: он возникал благодаря прямому физическому переносу (посредством абстрагирования) одной и той же формы от внешнего предмета в интеллект¹. Напротив, в XVII в. процесс образования понятий предстал как процесс семиотический в собственном смысле: как процесс кодирования информации в нервных импульсах, перекодирования во внутреннем чувстве и в *species intelligibiles* (если они допускались, что вовсе не разумелось само собой) и окончательного декодирования в понятиях. Образованный интеллектом внутриментальный образ предмета будет верным, если доставленная интеллекту информация о нем была точна и не подверглась искажениям. Если же вследствие заболевания человека или иных неблагоприятных условий кодирование или передача информации были нарушены на каком-либо отрезке этого устройства, интеллект создаст искаженный или вовсе неверный образ вещи. Но между этим ментальным образом, даже безупречно верным, и внешней вещью как таковой нет никакой реальной общности формы. Если под иконизмом понятий, взятом в его традиционном толковании, понимать реальное сходство между ментальными образами и формами познаваемых вещей, основанное на пассивном восприятии интеллектом воздействия со стороны внешней вещи², то такое сходство оказывается фикцией.

¹ О том, как этот процесс мыслился английскими перспективистами, см. K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250–1345*, Leiden: Brill, 1988; краткое резюме см. O. Boulnois, *Être et représentation*, Presses Universitaires de France, 1999, p. 56–67. Учение св. Фомы, повторим еще раз, гораздо менее прямолинейно и натуралистично, однако в нем удерживается главное: единство формы, взятой в разных модусах бытия.

² Ср. пояснение коимбрцев к тексту первой главы аристотелевского трактата «Об истолковании». *Conimb.*, *Explanatio*, cap 1 De signis. Summa capituli: «Cur autem conceptus, et intellectiones appellat affectiones, patet ex dictis, alludit nimirum ad id quod tradit 3. de Anima ca. 4, intelligere esse pati, eo quod intellectus cognoscendo

Более подробно о понятиях как интенциональных образах мы будем говорить ниже, в связи с проблемой истины. Пока же сформулируем главный итог этого краткого рассмотрения: образ мира не творится миром в человеке как в пассивном реципиенте, а есть рискованное предприятие самого человека, осуществляемое на основе поступающих извне чувственных данных, но также на основе интеллектуальной памяти и собственных творческих сил интеллекта. И главным при этом оказывается не пассивное отображение, а присущая человеку способность активно перерабатывать полученную извне информацию и сообщать содержание своих внутренних представлений другим людям, создавать общее коммуникативное поле — поле познания и деятельности. Главной становится не иконичность понятий, а их функционирование в качестве терминов ментального языка¹, выражаемого и сообщаемого в языке внешнем. Отсюда — особое внимание авторов XVII в. к проблемам лингвистической семиотики, к которым мы теперь обращаемся.

recipiat in se actionem» [«А почему он называет понятия и постижения претерпеваниями, ясно из сказанного. А именно, он намекает на то, что говорится в книге III *О душе*, гл. 4: постигать означает претерпевать, потому что интеллект, познавая, принимает в себя действие»].

¹ Эта тенденция берет начало еще в первой половине XIV в., у Оккама. См. *K. Tachau*, *op. cit.*, p. 147. Главная эпистемологическая забота Оккама, подчеркивает автор, — утвердить «прямую пропозициональную природу познания, вопреки любой теории, основанной на образах, или репрезентации». Но авторы XVII в., в отличие от Оккама, стремились не просто просто заменить иконическую функцию понятий лингвистической, а сочетать ту и другую. См. гл. 2 и 3 части III этой книги.

ЧАСТЬ II
ГОРИЗОНТ
ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ СЕМИОТИКИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ
TERMINUS, VOX, SIGNUM

Устные и письменные словесные знаки, бесконечно превосходящие все прочие виды знаков по своей информативности и значимости в жизни людей, вполне естественно занимают центральное место в семиотических трактатах XVII в. Самые общие рамки, в которых велось обсуждение вопросов лингвистической семиотики, были заданы аристотелевским трактатом «Об истолковании», особенно его первой главой. Та роль первоосновы и непреходящего стимула, которую идеи св. Августина сыграли в становлении общей семиотики, в области лингвосемиотики была отведена Аристотелю. Авторы XVII в. имели в своем распоряжении два латинских перевода «Об истолковании»: первый был выполнен Боэцием в VI в., второй — Иоанном Аргиропулом в XV в¹. Дискуссия XVII в. о лингвистических зна-

¹ Коимбры приводят в начале трактата «De signis» полный текст первой главы «Об истолковании» именно в переводе Аргиропула. Возможно, они отдавали ему предпочтение из-за более современной и привычной терминологии, а также большей четкости и определенности в формулировках, которой недостает несколько боязливому и буквальному переводу Боэция.

как разворачивается главным образом вокруг следующего фрагмента первой главы:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα¹

Перевод Боэция

Sunt ergo ea quae sunt in uoce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in uoce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem uoces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.

«Итак, то, что в звучании, — знаки (notae, σύμβολα) претерпеваний в душе, а то, что пишется, — того, что в звучании. И подобно тому как письма не одни и те же у всех, так и звучания не одни и те же; однако претерпевания души, знаки (notae, σημεῖα) которых, как первых, суть звучания, одни и те же у всех; и вещи, подобия (similitudines, ὁμοιώματα) которых они суть, тоже одни и те же».

Перевод Аргиропула

Ea igitur, quae in uoce consistunt, signa sunt affectuum, qui in anima sunt; et ea, quae scribuntur, notae sunt eorum quae in uoce consistunt. Atque uti non eadem sunt apud omnes homines litterae, sic neque uoces eadem sunt. Affectus tamen quorum haec signa sunt primo, iidem apud omnes homines sunt: res quoque, quarum hi similitudines sunt, eadem itidem esse constat.

«Итак, то, что заключается в звучании, суть знаки (signa, σύμβολα) претерпеваний, сущих в душе; а то, что пишется, — обозначения (notae) того, что заключается в звучании. И как не одни и те же у всех людей письма, так и звучания не одни и те же. Однако претерпевания, знаки (signa, σημεῖα) которых непосредственно суть [звучания], одни и те же у всех людей; и вещи, подобия (similitudines, ὁμοιώματα) которых они суть, тоже, как очевидно, одни и те же».

Боэций в своем переводе передает одним и тем же латинским словом *notae* два разных греческих термина: σύμβολα и σημεῖα, как если

¹ Аристотель, Об истолковании, гл. 1, 16 а 3—9.

бы они были полными синонимами. Между тем в греческой традиции словом σημεῖα обозначались естественные знаки, связанные с означаемыми отношением логического следования, в то время как термин σύμβολα был закреплен за словами устной и письменной речи, связанными со своими значениями отношением произвольно установленной эквивалентности¹. Таким образом, когда Аристотель в первый раз называет звучащие слова «символами» претерпеваний в душе, он указывает на произвольную связь звукового комплекса с определенным значением (на то, что наши авторы, много столетий спустя, называют импозицией слов). Когда же он во второй раз называет слова σημεῖα (естественными знаками) понятий, он указывает на них как на естественные симптомы присутствия в уме говорящего *каких-то* смысловых представлений, то есть на тот факт, что произносимые звуковые комплексы имеют для говорящего *какой-то* смысл (на то, что мы, применительно к XVII в., назвали институцией слов). Смешав два греческих термина в одном латинском *notae*, Боэций, по мнению исследователей, смешал и два разных смысла означивания, распределенных между этими двумя терминами. Со своей стороны, еще ранее такому смешению способствовал св. Августин, у которого «знак», *signum*, является общим родом для двух видов знаков — естественных и по установлению². Неразличение двух разных смыслов словесного означивания в этом аристотелевском фрагменте было в Средние века настолько само собой разумеющимся, что и Аргиропул все еще воспринимает σύμβολα и σημεῖα как полные синонимы и в своем переводе не обинуясь ставит здесь в обоих случаях один и тот же термин — *signum*. Семиотики XVII в. восстановят изначальное аристотелевское различие двух видов означивания, свойственных словам устной речи.

В целом учение Аристотеля в этом фрагменте, как оно выражено в обоих латинских переводах, можно суммировать следующим образом: 1) Звучащие слова суть *знаки* понятий («претерпеваний в душе»), равно как письмена суть знаки звучащих слов; понятия же

¹ Eco, U. et al., On animal language in the medieval classification of signs, ed. cit., p. 4.

² Ibid.

суть *подобия* вещей; 2) следовательно, слова *обозначают* понятия, а понятия *отображают* вещи, или *уподобляются* им, но не являются их знаками (именно поэтому, с точки зрения Аристотеля, отношение между понятиями и вещами принадлежит исключительно к ведению науки о душе и не имеет отношения к логическому учению о знаках). Связи между словами, понятиями и вещами (то, что в семиотике новейшего времени было названо семантическим, или семиотическим треугольником) распределяются так, что слова непосредственно означают понятия, но не вещи, тогда как вещи непосредственно отображаются понятиями, но не обозначаются словами¹. Отношение между словами и вещами всегда опосредуется понятиями; 3) слова (как устные, так и письменные) у разных народов разные, тогда как понятия и выражаемые понятиями вещи — одни и те же.

В результате длительных средневековых дискуссий вокруг этих трех пунктов аристотелевского учения к XVII в. было твердо установлено и принято всеми авторами, что: 1) понятия являются образами, или подобиями, вещей отнюдь не в том смысле, что они обладают реальной общностью формы с вещами, а только в смысле репрезентации истинной информации о вещах; 2) понятия суть не просто подобия, но в первую очередь полноценные *знаки* вещей, хотя и знаки иного рода, нежели слова; 3) общность понятий у всех людей объясняется именно тем, что понятия суть естественные формальные знаки и заключают в себе единообразную истинную информацию об одних и тех же предметах². Что же касается вопроса о том, что именно слова обозначают ближайшим и непосредственным образом — понятия или вещи, то он и к XVII в. отнюдь не был решен однозначно. Раннее Средневековье, начиная с самого Боэция, а также св. Фома

¹ Насколько такое распределение ролей чуждо сегодняшнему взгляду, даже взгляду человека, искушенного в позднейших схоластических дискуссиях о первичном значении слов, свидетельствует неподдельное изумление, с которым пишет об этом учении Аристотеля современный канадский исследователь: *Claude Panaccio, Le discours intérieur, Éditions de Seul, Paris, 1999, p. 47–48.*

² Убежденность в тождестве понятий у всех людей сохранялась в схоластической философии до самого конца. Мы не найдем в ней ничего подобного гипотезе Сепира-Уорфа, согласно которой структура и способ мышления зависят от лексической и грамматической структуры родного языка.

буквально следовали за Аристотелем и признавали, что слова непосредственно означают понятия, а вещи — лишь через посредство понятий; Роджер Бэкон, Дунс Скот и скотисты XIV–XVI вв., равно как и последователи номинализма, считали слова непосредственными знаками вещей. В курсах XVII в. эта проблема по-прежнему находится в центре дискуссии. Далее, еще и в XVII в. оставался спорным вопрос о том, что именно здесь, собственно, следует понимать под «вещами»: единичные эмпирические вещи во внешнем мире, классы однородных предметов или же предметные сущности, соединяющие в себе определенный устойчивый набор признаков. Далее, предметом пристального внимания авторов XVII в. становится тот способ, каким слова приобретают устойчивые связи с определенными понятиями, и условия сохранения этой связи в больших человеческих коллективах на протяжении длительного времени. Наконец, к традиционным темам в XVII в. добавилось много других. Эти новые — а также забытые старые — темы были вызваны к жизни необычайным расширением культурного горизонта людей XVI–XVII вв. Открытие Америки, а также удобных морских путей в Индию, Африку, страны Восточной и Юго-Восточной Азии повлекло за собой установление оживленных контактов самого разного толка со множеством неевропейских народов. Одним из его следствий стало развертывание активной миссионерской деятельности, где главную роль играли энергичные, блестяще образованные и любознательные иезуиты. Эти контакты оказали мощное стимулирующее воздействие на лингвистическую и семиотическую мысль. Знакомство с иероглификой китайцев и японцев внесло коррективы в традиционные представления о письменных знаках; усвоение лексики ранее неведомых европейцам языков открыло им глаза на конвенциональный характер даже тех звукоподражательных слов, которые считались значащими по природе; эксперименты Великих Моголов по воспитанию детей в изоляции от человеческой речи, свидетелями которых были иезуиты-миссионеры в Индии, вновь привлекли внимание к вопросам происхождения языка, а также физиологических и культурных условий его усвоения. Не будем забывать и о том, что к концу XVI в. в общих чертах завершилось формирование новоевропейских романских языков: отныне они вполне явно противостоят латинскому

языку-предку как самостоятельные и самоценные языковые реальности, требующие объяснения как в своей генетической связи с латынью, так и в своем новом статусе взаимно различных и независимых языков.

Таков общий теоретический и культурный контекст, в котором складывались представления о языке в схоластике XVII в. Принято считать, что произведенная Уильямом Оккамом в первой четверти XIV в. «лингвистическая революция» временно вытеснила из схоластического дискурса старое, восходящее к Аристотелю представление о распределении ролей между понятием, устным словом и внешней вещью, но что к XVII в. оккамистское учение — в частности, учение о ментальном языке и о суппозиции — сошло на нет, и «эпоха Нового времени его почти не знала»¹. Опережая события, сразу скажем, что это мнение верно только применительно к внесхоластической философии XVII в. Что же касается схоластов этого периода, то их тексты опровергают оба пункта приведенного мнения: ни Оккам, ни дооккамовские учения не были ими забыты. Но авторы XVII в. не следуют безоговорочно ни той, ни другой традиции, а пытаются выработать некое синтетическое учение, найти новую исходную точку, с которой эти две традиции предстали бы как совместимые.

Теперь, прежде чем перейти к конкретным проблемам, — два предварительных замечания. Во-первых, главной осью, вдоль которой выстраивается схоластическая лингвосемиотика, служит не канонизированное Фердинандом де Соссюром противопоставление синхронии и диахронии, а противопоставление и взаимодействие естественного и произвольного в языке, вовсе чуждое соссюровской лингвистике². Во-вторых, то, что мы встречаем в текстах XVII в.,

¹ С. Panaccio, *op. cit.*, p. 19.

² В этом смысле значительно ближе по духу к учениям XVII в. тот подход к языку, о котором говорил Эмиль Бенвенист: «Язык представляет собой наивысшую форму способности, неотъемлемой от самой сущности человека, — способности к *символизации*. Под этим мы в самом широком смысле понимаем способность *представлять (репрезентировать)* объективную действительность с помощью 'знака' и, следовательно, способность устанавливать отношения 'значения' между какой-то одной и какой-то другой вещью... Употребить символ —

представляет собой не учение о языке как о формальной системе, а почти исключительно учение о речи как об осуществлении языка в реальной коммуникации людей (даже если это внутренняя «коммуникация» индивида с самим собой). У нас будет масса возможностей убедиться в этом. Так что слово «язык» будет употребляться на последующих страницах не в узком смысле формальной замкнутой системы, а в широком, не терминологическом смысле речевой деятельности в ее различных аспектах. (При всем том, однако, нельзя утверждать, что наши авторы вообще не сознавали различия между языком как таковым и речью. Как мы увидим, именно такое различие лежало в основе дискуссии о статусе высказываний в разных ситуациях общения). Эти два предварительных, пока что голословных замечания приводятся здесь в оправдание порядка последующего изложения. На современный взгляд он может показаться довольно-таки причудливым смешением разноплановых тем, но приобретает стройность и логичность, если держать в уме собственные стержни лингвосемиотики XVII в.: дихотомию естественного / произвольного и сугубо речевую направленность. В самом деле, мысль наших авторов кружит здесь вокруг двух больших блоков вопросов. Во-первых, это комплекс проблем, связанных с естественными (или предположительно естественными) и историческими аспектами языка: относительность естественного означивания и абсолютность языковой конвенции, артикуляция как естественный и необходимый признак значащей речи, язык животных и его отличие от человеческого языка, происхождение и историческая эволюция языков. Во-вто-

значит зафиксировать характерную структуру какого-либо объекта и затем уметь идентифицировать ее в различных других множествах объектов. Именно эта способность свойственна человеку и делает его существом разумным... Эта символическая в своей сущности репрезентативная способность, лежащая в основании образования понятий, проявляется только у человека» (Э. Бенвенист, *Взгляд на развитие лингвистики. Общая лингвистика*, М., УРСС, 2^е изд., 2002, с. 28). При таком понимании репрезентативной способности как естественной и специфической характеристики человека становится не только возможным, но и необходимым (как мы это и наблюдаем в зачатке у авторов XVII в.) «исследование языка в качестве отрасли общей семиотики, покрывающей одновременно область психической жизни и жизни общественной» (Э. Бенвенист, *Новые тенденции в общей лингвистике*, ук. изд., с. 46).

рых, это круг вопросов, связанных с формальной и функциональной стороной бытования уже установившегося языка как системы конвенциональных знаков: условия утверждения и общеупотребительности лексических значений, проблема референции словесных знаков, типы и характер означивания письменных знаков, различие между речевыми актами и их «чисто» языковым содержанием. Но прежде определимся с базовыми понятиями и отношениями между ними. Эти вопросы авторы философских курсов разбирают в «Summulae» — кратких введениях в логику.

§ 1. Определение термина

В основе логико-лингвистического дискурса лежит фундаментальное понятие *термина* (*terminus*). Что такое термин в самом широком смысле? «Термин... означает... последний предел и край всякой вещи, вне которого нет ничего от этой самой вещи, а внутри которого заключается вся вещь. Так, Кадис и Ирун¹ называются терминами Испании, потому что между ними лежит вся Испания. Логики узурпируют слово *термин* для обозначения любого речения (*dictione*), устного или письменного, которое мы используем в предложениях»². Итак, термины — это «оконечности», «края» предложения, между которыми заключено все предложение, как некоторая территория заключена между двумя пределами или как линия заключена между двумя точками³. Таких краев у предложения только два: субъект и предикат⁴. При этом связка (*copula*) между тем и другим сама по себе

¹ Ирун — город, расположенный в Стране басков на севере Испании, на границе с Францией.

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 2, § 5: «Terminus... significat... limitem ultimum et extremum cuiusque rei, extra quem nihil est eiusdem rei, intra quem clauditur tota res, ut *Cades*, et *Irum* dicuntur Hispaniae termini, quia inter illas tota interiicitur Hispania. Logici terminum usurpant pro dictione quacumque, voce, vel scripto, quibus utimur in propositionibus».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 2, § 17; *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Summulae*, controv. I, p. 1, n. 8.

⁴ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 2, § 19: «Inter subiectum et praedicatum continetur tota propositio».

термином не является, но служит лишь соединением (*unio*) терминов. Слова, зависимые от субъекта и предиката, тоже не являются терминами, но представляют собой модификации (*affectiones, modos*) терминов¹, сращенные с ними в единое целое. При этом существительные в косвенных падежах, местоимения, прилагательные тяготеют к субъекту, наречия — к предикату, и т. д. Например, в предложении «говорящий Петр есть ученый» причастие «говорящий» вместе с существительным «Петр» образует единый субъект. Таким образом, *voces* (звучания, в которых выражаются термины) отнюдь не совпадают с *vocabula* — изолированными словами или «лексемами», которые обладают абсолютными значениями и формами словоизменения. По своей формальной структуре *voces* могут представлять собой целые синтагмы. *Terminus vocalis* — это минимальный смысловой отрезок, отграничивающий и вычленяющий в речевой цепи предложение как смысловое целое.

Эта позиция, обоснование которой наши авторы находят у Аристотеля в Первой аналитике, I, гл. 1², принимается ими после суммарного обсуждения иных точек зрения. Среди этих иных позиций воззрениям схоластов XVII в. наиболее резко противостоит та, согласно которой термином надлежит считать любой формальный элемент предложения, то есть любое отдельное слово, входящее в его состав, либо — в другом варианте — любое значащее слово. Родриго де Арриага в этой дискуссии с предшественниками резюмирует точку зрения схоластов XVII в. ссылкой на саму этимологию слова «термин»: «*Terminus* называется так от *terminare* [оканчивать, завершать]; но о тех словах, которые суть соединения терминов, не говорится, что они оканчивают; следовательно, они не могут и называться терминами. Следовательно, только субъект и предикат, между которыми заключено всецелое предложение, могут быть названы терминами. Стало быть, глаголы, наречия и прочие частицы предложения должны быть исключены из разряда терминов. Следовательно, термин

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Summulae*, *controv.* I, p. 1, n. 7; *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, *Summulae*, *disp.* I, *sect.* I, 5.

² *Аристотель*, *Первая аналитика*, 24 b 15–17: «Термином я называю то, на что распадается посылка, т. е. то, что сказывается, и то, о чем оно сказывается, с присоединением [глагола] 'быть' или 'не быть'».

можно было бы надлежащим образом определить так: *термин есть оконечность предложения*, а оконечностями предложения являются только субъект и предикат¹. Будучи «оконечностями», «пределами» предложения, термины соотносятся с ним как части с целым².

Во всем этом обсуждении дефиниции термина нам важно отметить тот факт, что в любом случае исходной целостностью здесь выступает именно предложение. Оно есть та минимальная речевая единица, которая не собирается из своих формальных элементов как из механических деталей, а, наоборот, замыкается своими терминами как смысловое единство, существующее в поле более обширной целостности — речи (*sermo*, или *locutio*)³. Лишь вторичным образом это единство дробится на термины. Именно речевая — то есть смысловая и коммуникативная — направленность, в отличие от направленности формально-языковой, системной, будет определять подход схоластов XVII в. к проблемам лингвистической семиотики на всех последующих уровнях. Тот факт, что в определении поня-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, Summulae, disp. I, sect. I, 5*: «*Terminus dicitur a terminando; sed ea quae sunt uniones extremorum, non dicuntur terminare; ergo nec dici possunt termini; ergo solum subiectum et praedicatum, intra quae tota praepositio [sic] clauditur, dici possunt termini. Unde verba, adverbia, aliaque propositionis particulae, a ratione termini excludenda sunt. Poteris ergo terminum sic apte definire: Terminus est extremum propositionis, extrema autem propositionis sunt solum subiectum et praedicatum*».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 2, § 12*.

³ Ср. Э. Бенвенист, *Семиология языка*, ук. изд., с. 68: «Смысл не появляется в результате сложения знаков, а как раз наоборот: смысл («речевое намерение») реализуется как целое и разделяется на отдельные «знаки», какими являются *слова*». Этот аспект означивания «принадлежит сфере высказывания и миру речи». Еще более примечательны высказывания французского лингвиста в статье «Уровни лингвистического анализа» (*ibid.*, с. 133, 139–140): «Предложение — это целое, не сводящееся к сумме его частей: присущий этому целому смысл распространяется на всю совокупность компонентов». «Предложение... это сама жизнь языка в действии. С предложением мы покидаем область языка как системы знаков и вступаем в другой мир, в мир языка как средства общения, выражением которого является речь. В самом деле, это два различных мира, хотя они охватывают одну и ту же реальность; им соответствуют две разные лингвистики, пути которых, однако, все время пересекаются. В этом смысле лингвистика XVII в. в своих основных чертах действительно противостоит лингвистике, вдохновляемой идеями Ф. де Соссюра, как «другая лингвистика».

тия термина они, дискутируя со средневековыми авторами, встают на сторону соответствующим образом истолкованного Аристотеля, объясняется тем, что аристотелевская позиция в этом вопросе лучше всего соответствовала их собственной фундаментальной установке.

§ 2. Классификация терминов. Ментальные термины

Поскольку первичной речевой реальностью является предложение, постольку «сколько имеется видов предложений, столько будет и терминов. Итак, поскольку обычно указывают три вида предложений — ментальное, вокальное (устное) и письменное, то и терминов три: *ментальный, вокальный, письменный*». Это традиционное различие, проходящее через всю историю схоластической логики¹, сохраняет жизнеспособность и в XVII в. Письменный термин есть «слово (звучание, *vox*), написанное на папирусе, или на стене, или на какой-либо другой вещи и образующее письменное предложение. Вокальный термин — это само слово, произносимое человеком и образующее вокальное предложение. Ментальный термин — это сам акт интеллекта, в котором я постигаю предикат и субъект»². У этой

¹ Различение речи (*oratio*) на устную, письменную и ментальную непосредственно восходит к Боэцию: *Boethius*, In *Perihermeneias* editio secunda, ed. C. Meiser, Teubner, Leipzig, 1880, lib. I, 1, p. 42: «Triplex est oratio, quae in litteris, quae in uoce, quae in intellectibus est». Сам Боэций приписывает это членение Порфирию (*ibid.*), чей комментарий на трактат Аристотеля был утрачен и не известен в Средние века. Возможно, однако, что указанный фрагмент из комментария Боэция представляет собой не авторскую речь, а непосредственную цитату из сочинения Порфирия. В таком случае текст надо понимать так, что не Боэций ссылается здесь на Порфирия как на своего предшественника, а сам Порфирий отсылает к кому-то, кто придерживался до него трехчастного членения речи. В данный момент вопрос об истинном авторе этого учения остается открытым. См. *C. Panaccio*, op. cit., p. 122–127.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, Summulae*, disp. I, sect. II, 9: «...ergo quot fuerint propositionis species, tot erunt et terminorum. Quia ergo propositio triplex communiter assignatur, Mentalis, Vocalis et Scripta, inde triplex etiam est terminus, *mentalis, vocalis, scriptus*. Scriptus, est vox scripta vel in papyro, vel in pariete, vel in quavis alia re, propositionis scriptae compositiva. Vocalis, est vox ipsa ab homine prolata, compositiva propositionis vocalis. Terminus mentalis, est actus ipse intellectus, quo concipio praedicatum et subiectum».

последней семантической единицы есть свои названия, из которых самые распространенные — следующие два: слово ума (*verbum mentis*) и формальное понятие (*conceptus formalis*). Большинство наших авторов утверждает, что между ментальными терминами, с одной стороны, и терминами устными и письменными, с другой, имеется крайнее неравенство. «Прежде всего заметь, — предупреждает Уртадо де Мендоса, — что термины и предложения формально и в собственном смысле пребывают только в интеллекте; в устном же и в письменном слове они обнаруживаются не в собственном смысле, но в несобственном, по аналогии и в силу внешнего именованья¹. Ибо предложение есть суждение, нечто утверждающее или отрицающее, или же суждение, обозначающее истинно или ложно; но утверждение или отрицание, истинное или ложное говорение в собственном смысле обнаруживается только в уме»². Абсолютный приоритет смысловой стороны речи над стороной формально-конструктивной исключает любую возможность унивокации между тремя видами терминов. В самом деле, устные слова и тем более письменность суть знаки вещей не самих по себе, а как постигнутых умом. Они — инструменты, посредством которых наши постижения становятся доступными для других. Но так как эти инструменты всецело зависят от нашей воли (ведь устные слова и письменность обозначают наши мысли только по нашему желанию), они не в большей мере суть предложения и термины, чем нарисованный человек есть человек, — то есть исключительно в силу внешнего именованья. «Нарисованный человек, — замечает Уртадо де Мендоса, — даже в большей мере является человеком, чем устное предложение — предложением: ведь оно репрезентирует [ментальные] предложения исключительно по челове-

¹ Такое неравенство внутреннего и внешнего слов восходит, видимо, к трактату св. Августина «О Троице».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 3, § 21: «Observa primo, terminos et propositiones formaliter et proprie esse in solo intellectu; in voce autem et scripto non reperiri proprie, sed improprie, analogice et per extrinsecam denominationem. Nam propositio est *iudicium aliquid affirmans vel negans*; sive est iudicium vere vel false significans; affirmare autem vel negare, vere vel false loqui, si proprie sumantur, in sola mente reperiuntur». Почти в тех же выражениях об этом неравенстве терминов говорит Родриго де Арриага: *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, Summulae*, disp. I, sect. II, 9.

ческому произволу, тогда как нарисованный человек репрезентирует человека и не может репрезентировать лошадь, ибо не зависит в репрезентации от человеческого произвола»¹.

Итак, только ментальные предложения — предложения в подлинном смысле, потому что только они одни представляют собой смысловые целостности, вычленимые во внутренней речи ума. Но если реальность ментальных предложений абсолютна, то с их терминами дело обстоит сложнее, и причина этой сложности коренится в простоте и нераздельном единстве ментального акта. В самом деле, пишут коимбры, по своей онтологической природе любое суждение — это простое качество в субстанции интеллекта, и лишь в своем способе обозначения оно предстает как сложная структура². О том же читаем у Родриго де Арриага: ментальное предложение, эксплицируемое во внешней речи в виде конструкции, состоящей из субъекта, предиката и связки, в самом уме отнюдь не складывается из трех разных актов, а есть единый акт суждения. Если же «ментальное предложение не состоит из трех актов, но абсолютно неделимо, то в уме, то есть в ментальном предложении, в собственном смысле нет терминов, потому что абсолютно неделимая вещь не может быть окончечностью (*extremum*) самой себя»³. Поэтому, в отличие от ментальных предложений, термины, даже ментальные, представляют собой речевые реальности лишь в относительном и несобственном смысле: либо постольку, поскольку в едином акте схватывается обозначаемое несколькими устными терминами (но тогда именно эти устные термины пришлось бы считать первичными, вопреки высказанному ранее утверждению о первичности

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 3, § 23: «Immo magis est homo homo pictus, quam propositio vocalis est propositio, quia haec pro solo hominum libito repraesentat propositiones, homo autem pictus hominem repraesentat, qui non potest significare equum, nec in repraesentando pendet ab hominum libito».

² *Conimbr.*, *De signis*, q. 5, a. 2, p. 154: «In entitate... iudicium nostrum est simplex qualitas, et in solo modo repraesentandi est complexum».

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, Summulae*, disp. I, sect. II, 10: «Si propositio mentalis non sit composita ex triplici actu, sed indivisibilis omnino... in mente, seu in propositione mentali, non esse proprie terminus, quia res omnino indivisibilis non potest esse extremum sui ipsius».

ментального предложения); либо постольку, поскольку единому акту суждения предшествовали три отдельных акта простого постижения, в которых порознь были схвачены субъект, предикат и связь между тем и другим¹. Арриага придерживается второго решения, равно как — с небольшими вариациями — Уртадо де Мендоса. «В схватывании, — пишет Уртадо, — один акт представляет только субъект, другой — только предикат, третий — целое предложение»². В таком понимании прямому схватыванию всякого целостного ментального предложения в едином акте предшествует его умное конструирование из субъектных и предикатных групп. Таким образом, Уртадо де Мендоса и Арриага ищут основание ментальных терминов вне самого ментального предложения, пределами которого они, по идее, призваны служить.

Иное решение этой проблемы дает Франсиско де Овьедо³. Ис-

¹ *Ibid.*

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, De Anima*, disp. IX, sect. II, § 5: «In apprehensione... reperitur actus repraesentans solum subiectum, alius solum praedicatum, tertius totam propositionem». См. также *Hurtado de Mendoza*, *op. cit.*, disp. VII, sect. 2.

³ О том, что вопрос о простоте или составленности ментальных предложений еще в XIV в. представлял сложности для сторонников концепции ментального языка, пишет, например, Вольфганг Хюбенер. С одной стороны, Оккам полагал, что предложения ментального языка состояются из отдельных терминов-понятий точно так же, как состояются из них устные предложения; поэтому за каждым составным ментальным предложением стоит, как минимум, три познавательных акта: одним познается субъект, другим — предикат, третьим — связь между ними, то есть образуется собственно предложение. Именно к этому учению Оккама восходит, как видим, позиция Уртадо и Арриаги, а также — см. ниже в тексте — Комптона Карлтона и Мастри. С другой стороны, Григорий из Римини, Петр д'Альи и некоторые другие авторы XIV в. прямо говорили о несоставном характере ментальных предложений и единстве ментального акта, выражаемого вовне составными устными предложениями. Эти авторы подчеркивали то обстоятельство, что способ, каким устное слово соотносится с реальностью, не обязательно должен иметь точное соответствие в ментальном языке. См. *W. Hübener*, «'Oratio mentalis' und 'oratio vocalis' in der Philosophie des 14. Jahrhunderts», in: *Miscellanea Medievalia*, Band 13/1: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, S. 493–494. Однако в текстах XVII в. отсутствуют прямые ссылки на эту полемику XIV в.

В настоящее время эта проблема привлекает к себе внимание исследователей, анализирующих исторические истоки когнитивной науки. Например, Кел-

точник затруднения он усматривает в том же обстоятельстве, что и Арриага, — а именно, в том, что ментальное предложение не имеет частей: так, в ментальном предложении «Петр есть живое существо» нет двух разных частей, из которых одна сказывалась бы о другой, но все предложение в целом представляет собой одно простое качество интеллекта. Поэтому в строгом смысле ментальное предложение не заключает в себе внутренним образом субъект и предикат, но лишь «завершается» в них как в *объектах* акта суждения. Исходя из этого, Овьедо прилагает к ментальному предложению дистинкцию формального / объективного понятий. В схоластической ноэтике XVII в. понятия мыслятся как двойственные образования: с одной стороны, в них различается формальная сторона, или сам интеллектуальный акт («формальное понятие»; именно оно и является ментальным термином); с другой стороны — объективное понятие, или предметное содержание интеллектуального акта. Акцентировать формальную сторону понятия — значит акцентировать простоту его природы как реальности, пребывающей в интеллекте; акцентировать его предметное содержание — значит акцентировать тот аспект понятия, в котором оно является интенциональным образом внемысленной вещи. Так вот, Овьедо совершает в отношении ментального предложения процедуру, аналогичную различению физического и интенционального аспектов в отдельно взятом ментальном термине: он различает ментальное предложение как простой реальный акт и то же самое ментальное предложение как интенциональное содержание этого акта, которому ничто не препятствует иметь сложную структуру. В результате Овьедо получает своеобразные семантические единицы — «формальные» и «объективные» ментальные

вин Нормор задается следующими вопросами в связи с номиналистской концепцией ментального языка: если ментальные предложения просты (единый акт), каким образом слушающий (например, ангел, обладающий способностью непосредственно воспринимать ментальную речь другого ангела) может их раскодировать? Если сложны, как соотносятся части и целое ментальных предложений (будет ли ментальное предложение составленным из частей, или это единое понятие)? *Calvin G. Normore, Ockham on Mental Language*, p. 61–64; in: *Historical Foundations of Cognitive Science*. ed. by J.-C. Smith, Philosophical Studies Series 46, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 1991.

предложения, которые суть не более чем две стороны одной и той же простой реальности. Приведем этот фрагмент целиком: «Следует различать двойственное предложение: *формальное*, которое в собственном и строгом смысле только и является предложением; и предложение *объективное*, которое в собственном и строгом смысле является не предложением, а объектом предложения и утверждается в бытии в качестве объективного предложения формальным предложением как внешней формой. В силу этого объективное предложение содержит в себе субъект и предикат, конституированные формальным предложением в бытии в качестве таковых; поэтому я полагаю, что оно включает в себя оконечности, которые в собственном смысле называются терминами: включает в себя термины, хотя они формально конституированы в качестве терминов, то есть в качестве субъекта и предиката, формальным предложением. Итак, когда я говорю: *Петр есть белый*, то субъект и предикат, то есть термины, содержатся не во внутреннем формальном предложении, а в предложении объективном, которое внутренне и в самом себе выражает [субъект] «Петр», внешне конституированный в качестве субъекта и термина ментальным предложением; и [предикат] «белый», то есть того же «Петра» как «белого», тем же самым образом внешне конституированного тем же формальным предложением в качестве предиката»¹.

Как видим, в интерпретации Овьедо ментальные термины в соб-

¹ *Franciscus de Oviado*, *Cursus integer*, *Summulae*, *controv.* I, p. 2, n. 2: «Duplex propositio distinguenda est: *formalis*, que proprie et stricte loquendo tantum est propositio; et propositio *obiectiva*, quae non est proprie et rigorose propositio, sed obiectum propositionis, et instituitur in esse propositionis obiectivae tanquam per formam extrinsecam per propositionem formalem. Ex his propositio obiectiva in se continet subiectum et praedicatum constituta in esse talium per propositionem formalem; et ob hanc rationem existimo in se includere extrema, quae proprie termini dicuntur, et terminos includere, licet formaliter constitutos in ratione terminorum, sicuti in ratione subiecti et praedicati, per formalem propositionem. Itaque cum ego dico *Petrus est albus*, interna et formalis propositio in se non continet subiectum et praedicatum, neque terminus, sed obiectiva, quae dicit intrinsece, et in se, Petrum extrinsece constitutum in ratione subiecti et in ratione termini per propositionem mentalem, et album, seu eundem Petrum quatenus album, eodem modo extrinsece constitutum per eandem formalem propositionem in ratione praedicati».

ственном смысле конституируются интеллектуальным актом суждения в качестве его *интенционального содержания* и никоим образом не составляют частей или «оконечностей» самого акта суждения, то есть самого «формального ментального предложения». Но, с другой стороны, такое содержание акта суждения есть его собственный и неотъемлемый интенциональный аспект. Поэтому детерминация субъекта и предиката как объектов суждения — детерминация, производимая извне «формальным» ментальным предложением, — остается в то же время внутренней для ментального предложения как двойственного целого. В результате Овьедо удается сохранить как единство и нераздельность реального акта судящего ума, так и внутреннюю различенность и взаимную соотнесенность его интенциональных терминов. В таком понимании ментальные предложения не конструируются предварительно из субъектной и предикатной групп. Онтологически они сразу образуются как единый, простой и одномоментный акт схватывания некоторой реальной вещи или ситуации. И лишь на уровне чисто интенционального содержания они могут быть разложены на составные термины. Здесь не происходит никакого умножения ментальных сущностей. Овьедо не выдумывает никаких сущностей *ad hoc*, но всего лишь осуществляет концептуальный анализ физически *простого* качества: акта умной души, который в своем интенциональном аспекте предъявляет интеллекту *структурированное* ментальное предложение, выступающее интенциональным подобием внемысленной реальности или положения дел.

Более того, дистинкцию «формального» и «объективного» предложений Франсиско де Овьедо распространяет также на предложения устные и письменные. Подобно тому как «объективное» ментальное предложение называется таковым в соотнесенности с «формальным» ментальным предложением, можно говорить об устных и письменных «объективных» предложениях, которые являются таковыми в соотнесенности с устными или письменными «формальными» предложениями, то есть с теми актами говорения или письма, в которых выражается соответствующее интенциональное содержание. Это объясняется тем, что во всех случаях эти предложения имеют одни и те же субъектные и предикатные термины; при этом во всех случаях именно формальные предложения выступают дейст-

вующей стороной и конституируют свои объектные термины, от которых сами же и получают предметную определенность. С другой стороны, в отличие от ментальных актов, акты говорения и письма нельзя назвать абсолютно неделимыми и абсолютно простыми, поскольку они совершенно очевидно растянуты во времени и могут быть разделены на незавершенные отрезки. Тем не менее, им свойственно несомненное относительное единство, которое удерживается не чем иным, как единством выражаемого смысла. Это опять-таки дает Овьедо право подчеркнуть, что именно ментальные предложения, как неделимые смысловые целостности, обеспечивают единство предложений устных и письменных и приобщают их к «природе предложения» как таковой¹.

Стоит особо подчеркнуть, что, говоря о различении «формальных» и «объективных» предложений, Овьедо имеет в виду вовсе не привычное для нас различие в лингвистическом знаке означающего и означаемого. В самом деле, если мы возьмем, например, устное предложение как цельную фонетическую форму, она будет иметь своим означаемым (первичным или вторичным) ментальное предложение как двойственную целостность. Овьедо же подразумевает не это вертикальное отношение между разными уровнями языка, а горизонтальное различие, проходящее внутри каждого из этих уровней: различие между формальными и объективными ментальными предложениями, формальными и объективными устными предложениями, формальными и объективными письменными предложениями. С одной стороны, каждое из этих двойственных предложений может рассматриваться как некий акт, выполняемый думающим, говорящим, пишущим деятелем; с другой стороны, он может рассматриваться как интенциональное наполнение этого акта, имеющего результатом определенный структурированный смысл, структурированное звучание, структурированные письмена. Овьедо говорит о том, что акт мышления, говорения, письма выполняет оформляющую и структурирующую функцию в отношении собственного интенционального содержания, а это содержание, в свою очередь, придает предметную определенность и конкретность

¹ *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Summulae, controv. I, p. 2, n. 4.*

самому оформляющему акту. Так что вводимая Франсиско де Овьедо дистинкция не имеет ничего общего с дихотомией означающего и означаемого¹.

От терминов устных и письменных ментальные термины прежде всего отличаются тем, что они имеют необходимо значащий характер, тогда как звучания, издаваемые человеком, и его письма могут не значить ничего. Тот же Франсиско де Овьедо подчеркивает, что «форма, конституирующая ментальный термин, — всегда значащая, ибо она есть понятие (*cognitio*), которое по своей сущности является репрезентацией объекта и само по себе выражает его так, как образ выражает свой предмет»². То различие между обозначением и выражением (как функциями слов-знаков и понятий-не-знаков), которое присутствовало у Аристотеля, здесь проходит уже не между знаками и не-знаками, а между двумя разными знаковыми функциями понятия. В самом деле, понятие всегда и везде репрезентирует некое предметное содержание; даже если оно обращено на несуществующий предмет, оно схватывает его так, как *если бы* он был реальным. Такая репрезентация осуществляется по способу иконического выражения, или отображения. Но именно потому, что понятие всегда нечто выражает, оно в пространстве внутренней речи всегда функционирует как термин значащий, как знак некоторой вещи, который замещает (*supponit pro*) эту вещь в предложениях ментального языка. Такое соединение иконической и лингвистической функций в ментальных терминах составляет их универсальную видовую характеристику³.

¹ Сходным образом рассматривают этот вопрос Мастри и Беллито, хотя они не распространяют дихотомию формального / объективного на другие формы предложений, а ограничиваются предложениям ментальными: *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, *Logica*, disp. X, qu. 1, n. 3.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Summulae*, controv. I, p. 2, n.5: «Forma constituens terminum mentalem semper est significativa, quia est cognitio, quae essentialiter est representatio obiecti et per se ipsam illud exprimit, sicuti imago proprium obiectum».

³ В этом — отличие лингвосемиотики XVII в. и от дооккамевского понимания понятий как образов (*verbum mentis*, *verbum interius* по своей природе тоже мыслится как образ, а не как элемент ментального языка в точном смысле), и от оккамистского понимания понятий как чисто лингвистических единиц.

Что касается частных свойств ментальных терминов, то их общий перечень у разных авторов более или менее сходен, хотя они перечисляются в разном порядке и по-разному группируются. Так, в классификации Арриаги ментальные термины разделяются на две группы. Одни свойства характеризуют ментальные термины как психологические образования; с этой точки зрения термины разделяются на интуитивные и абстрактные, прямые и рефлексивные, и т. п. Такие свойства рассматриваются не логикой, а наукой о душе¹. Другие свойства — логические; их классификация совпадает с классификацией соответствующих им устных терминов, через которые они познаются. Мы не будем подробно их описывать, но ограничимся тем, что приведем по курсу Арриаги² (чтобы дать хотя бы один пример) классификацию ментальных терминов согласно их логическим свойствам. Итак, ментальные термины, соответственно вокальным, разделяются следующим образом:

1. общие и единичные
2. универсальные и низшие (Арриага различает общие и универсальные термины)
3. смутные и определенные
4. унивокальные, эквивокальные и аналогические
5. категорематические, синкатегорематические и смешанные
6. абсолютные и коннотативные
7. конкретные и абстрактные
8. трансцендентальные и нетрансцендентальные
9. составные и несоставные
10. копулятивные и некопулятивные
11. финитирующие и нефинитирующие
12. термины первой и второй интенции
13. утвердительные, привативные и негативные
14. соотносенные и несоотносенные

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, *Summulae*, disp. I, sect. II, 10.

² *Ibid*, sect. III.

* * *

Таким образом, понятия в семиотике XVII в. имеют двойственный статус. С одной стороны, это формальные иконические знаки внемысленной реальности. Хотя сам иконизм этих знаков мыслится иначе, нежели в античности и в доокамовской схоластике, этот по-новому истолкованный иконизм все равно остается важнейшим свойством понятий. С этой стороны авторы XVII в. следуют традиции, идущей от Аристотеля и его арабских комментаторов. С другой стороны, те же самые понятия выступают в роли терминов ментального языка, где они выполняют совсем другие функции и обнаруживают совсем другие свойства, нежели с точки зрения иконического означивания. Совмещение этих двух перспектив было невозможно при старом понимании иконизма понятий как реальных форм. Особенно явно сочетание этих двух функций в понятиях выступает в вопросе об истине, к которому мы обратимся в третьей части этой книги.

§ 3. Устные термины

Мы не станем касаться в этой главе письменных терминов: все связанные с ними вопросы будут суммарно рассмотрены в главе 4. Что же касается устных, или вокальных терминов, нам нет нужды подробно разбирать все их логические свойства (общность или единичность, абстрактность или конкретность, унивокальность или эквивокальность, и т. д.), которым авторы обычно посвящают начальные главы введений в логику. Что для нас важно, так это понять природу устного термина как такового и установить, каким образом она соотносится с понятием устного знака. Поэтому мы ограничимся рассмотрением только тех моментов учения об устных терминах, которые непосредственно связаны с этой задачей.

1) Вербальные и невербальные формы речи

Номинальное определение устного термина гласит: устный термин (*terminus vocalis*, или просто *vox*) есть край, оконечность (*extremum*) устного предложения. Имеются в виду, разумеется, устные пред-

ложения, выражаемые в звуках, издаваемых речевым аппаратом человека. Однако устная форма предложений — не единственная, в которой человек имеет возможность выразить вовне содержание своих ментальных представлений или состояний: «Заметь, — пишет Уртадо де Мендоса, — что термины можно было бы разделить также сообразно разным родам знаков, посредством которых мы говорим (*loquimur*), ибо мы говорим как посредством письмен и устных слов, так и посредством жестов, кивков и прочих движений. Они — такие же предложения, как и предложения устные и письменные. Но так как последние суть более совершенные знаки, более употребительные и более пригодные для научения, то рассуждать надлежит о них, а не о прочих, и предписанное относительно них приложимо и к остальным»¹. И у Сильвестро Мауро читаем: «...речь, осуществляется ли она посредством слов, или письмен, или кивков, или иным образом...»². Но особенно выразительно пишет о невербальных формах речи Томас Комптон Карлтон: «Немые говорят руками, глазами, головой, и (поскольку нужда изобретательна) едва ли найдется часть тела, которую они при необходимости не обратили бы в язык. Точно так же они членораздельно говорят пальцами, легко и с величайшей точностью понимая друг друга. Подивись тому, как перевернулись вещи: одни говорят пальцами, другие слышат глазами; у тех язык — на руках, у этих — уши в глазах. Так что нет никакого чуда в том, что и немые говорят, и глухие слышат»³. В самом деле, несмотря на

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 3, § 26: «*Observa, potuisse etiam dividi terminum per varia genera signorum, quibus loquimur, ut enim loquimur scripto, et voce, sic etiam nutu, gestu, aliisque motibus; qui tam sunt propositiones, quam scriptae et vocales. Sed quia hae sunt perfectiora signa, usitatiora, et doctrinae magis consentanea, de illis oportet, et non de aliis disputari, et praecepta de uno conveniunt caeteris*».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 562: «...locutio, seu fiat per voces, seu per scripturas, seu per nutus, seu alio modo...».

³ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, [introduction]: «*Muti manibus loquuntur, oculis, capite, et (ut est ingeniosa necessitas) vix ulla corporis pars est, quam, ubi usus venerit, in linguam non efforment. Digitis proinde articulate loquuntur, modumque intimas etiam cogitationes prompte aliis, et expedite apprehendi, ad unguem notunt. Hinc mira rerum catastrophe: quae enim ii digitis loquuntur, alii oculis audiunt, dumque illi linguam in manibus, aures hi in oculis gestant, sicque nullo miraculo, et muti loquuntur, et surdi audiunt*».

то, что такие формы речи используются вынужденно и несравненно реже, чем вербальная форма, они все устроены в соответствии с одним и тем же базовым принципом: посредством некоторого фиксированного кода выражать вовне внутренние претерпевания души¹.

Таким образом, хотя вокальные знаки обладают несомненными преимуществами перед другими видами внешних предложений, отчего внешние предложения *per antonomasiam* именуются в общей классификации вокальными, они, тем не менее, представляют собой лишь вид, входящий в более обширный род². Совокупность всех видов внешнего выражения ментальных содержаний — видов как вербальных, так и невербальных — составляет обширную категорию *внешней речи* (*locutio externa*, или *exterior*), которая противопоставляется речи внутренней (*locutio interna*, или *interior*). Поэтому для того, чтобы прояснить природу вокального термина, нужно прежде всего обратиться к понятию *locutio*, или *sermo*.

2) Locutio

Locutio прежде всего подразумевает *articulatio* — членораздельность внешнего выражения. В этом смысле *terminus* является синонимом *articulus* — «члена», «части подразделения» некоторого ряда вещей. Но в средневековой философии, как показано в совместной статье четырех итальянских исследователей «О языке животных в сред-

¹ *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. I, I: «Licet significare dicatur is, qui signum praebet, ut homines animi sui sensa significare dicimus, dum ea vel verbis, vel nutibus, vel eformatis in charta characteribus aliis declarant» [«...обозначающим называется тот, кто подает знак; так, мы говорим, что люди обозначают чувствования своей души, когда являют их другим посредством либо слов, либо кивков, либо букв, начертанных на бумаге»].

² При всей важности и при всем своеобразии устной речи и знаков, ее составляющих, авторы XVII в. далеки от резкого противопоставления языка всем прочим знаковым системам, столь характерного для новейшей лингвистики. Напротив, они склонны акцентировать близость языка к другим формам знакового выражения, представлять его как часть некоего гармоничного семиотического универсума, где каждая область, обладая своими специфическими чертами и закономерностями, находится в отношениях взаимодействия и равновесия с другими областями.

невековой классификации знаков»¹, существовали две разные традиции понимания артикуляции, одна из которых восходит к Присциану, а другая — к Аммонии и Боэцию. Согласно Присциану, артикулированной является только та речь, слова которой при своем произнесении сочленены с неким смыслом в уме говорящего («... *quae coartata, hoc est, copulata cum aliquo sensu mentis eius, qui loquitur, profertur*»)². Незначащие звучания, независимо от имеющихся между ними различий, остаются за пределами артикулированной речи. Согласно же позиции Аммония, выраженной в комментарии на «Об истолковании» Аристотеля³, равно как и позиции Боэция в комментарии на тот же трактат, артикулированным будет любое звучание, которое обладает отчетливо выраженной фонетической структурой, могущей быть переданной на письме: «Ведь речь состоит не только в значащих словах, но и, выходя за пределы значений слов, заключается также в артикулированных звуках. Ибо любой слог, любое имя или любое другое звучание, которое может быть записано буквами, подпадает под обозначение речи»⁴. Если присциановской традиции следовали главным образом грамматики, начиная с IX в., то для философов «широкого профиля» характерна приверженность традиции

¹ U. Eco et al., On animal language in the medieval classification of signs, ed.cit., p. 10.

² Priscian, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, *Grammatici latini*, II, Leipzig, 1855; reprint: Hildesheim, Olms, 1961; p. 5. Цит. по: art. cit., p. 10.

³ Этот комментарий был с XIII в. известен на латинском Западе в переводе Вильгельма из Мёрбеке: *Ammonius*, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain and Paris 1961.

⁴ Boethius, In *Librum Aristotelis De interpretatione commentaria maiora*, PL 64, col. 395 D., *Introductio*: «Locutio namque non in solis significatiuis uocibus constat sed supergrediens significationes uocum ad articulatos sonos usque consistit. Quaelibet enim syllaba uel quodlibet nomen uel quaelibet alia uox, quae scribi litteris potest, locutionis nomine continetur». И там же: «Locutio enim est articulata uox... cuius locutionis partes sunt litterae, quae cum iunctae fuerint unam efficiunt uocem coniunctam compositamque, quae locutio praedicatur. Siue autem aliquid quaecumque uox significet... siue omnino nihil... haec omnia locutiones uocantur, ut sit propria locutionis forma uox composita quae litteris describitur» [*«Речь есть артикулированное звучание... части этой речи суть буквы, которые, будучи связаны между собой, образуют одно сложносоставное звучание, называемое речью. Означает ли что-либо то или иное звучание... или вовсе ничего... все они называются речью, потому что собственная форма речи есть составное звучание, записываемое буквами»*].

Аммония и Боэция¹. К последним относят и св. Фому Авинского. Основанием для такого вывода послужила томистская классификация знаков и, в частности, тот факт, что св. Фома, подобно Боэцию, причисляет незначащие звучания, вроде *blitri*, к артикулированным терминам речи².

Мы не подвергаем сомнению фактическую точность анализа, проведенного итальянскими исследователями. Но насколько учение св. Фомы (и традиция, которой он следует) внутренне последовательно в самом себе, и насколько принятый в нем критерий артикулированной речи согласуется с речевой практикой? Разумеется, вопрос о том, в какую таксономическую клетку поместить незначащие звучания, для семантической системы абсолютно маргинален. Но, по замечанию самих авторов статьи, именно маргинальные проблемы оборачиваются для системы в целом испытанием на прочность. В самом деле, речевая реальность предстает перед св. Фомой в двух своих сторонах — в «плане выражения» и «плане содержания», если пользоваться современным языком. С одной стороны, издаваемые человеком звучания объединяются в один вид со звуками, издаваемыми некоторыми другими животными, по чисто акустическим признакам: протяженности, созвучию высоких и низких тонов и количественной дискретности (членимости на фонетические фрагменты — слова и слоги)³. С другой стороны, своим смысловым содержанием речь человека радикально отличается от *voices* животных тем, что люди, во-первых, способны выражать не только элементарные претепевания боли или наслаждения, но и сложные физические и нравственные понятия — доброго и злого, справедливого и неспра-

¹ Art. cit., p. 29, n. 20. Об этих двух подходах к пониманию артикуляции и терминов пишет Ф. де Соссюр: «В отношении речи членораздельность может означать либо подразделение речевой цепи на слоги, либо подразделение цепи значений на значимые единицы... Придерживаясь этого второго определения, можно было бы сказать так: естественною для человека является не произносимая речь, а именно способность образовывать язык, то есть систему раздельных знаков, соответствующих раздельным понятиям» (Курс общей лингвистики, ук. изд., с. 35).

² U. Eco et al., On animal language in the medieval classification of signs, ed.cit., p. 12.

³ Thomas Aquinas, Sententia De anima, lib. 2 l. 18 n. 2—4.

ведливого и т. д.; а во-вторых, люди пользуются для этого множеством слов, наделяемых значением «по установлению», потому что скудного репертуара естественных вокальных знаков для этого совершенно недостаточно¹. Именно поэтому, говорит св. Фома, «есть различие между речью (*sermonem*) и простым звучанием (*simplicem vocem*)», и хотя *voces* имеются и у животных, «только человек, превыше прочих живых существ, обладает речью (*locutionem*)»². При этом речь имеет двойственный характер: есть речь «внутренняя, посредством которой человек говорит с самим собой»; эту речь образуют понятия ума, и всякий раз, когда мы формируем в уме понятия о чем-либо или о ком-либо, мы тем самым уже начинаем говорить; и есть речь «внешняя, посредством которой человек говорит с другим. Внешняя речь осуществляется через некоторый чувственный знак, а именно, звучание, или кивок, или при помощи некоторого телесного члена — скажем, языка или пальца»³. Эта внешняя речь призвана

¹ *Thomas Aquinas*, *Sententia De anima*, lib. 2 l. 18 n. 12: «Хотя и некоторые другие животные обладают словами [вернее, звучаниями: *voces*], — пишет св. Фома, — только человек, превыше прочих живых существ, обладает речью (*locutionem*). Ибо хотя бы животные и говорили по-человечески, они не говорят в собственном смысле, потому что не понимают, что говорят, но произносят слова некоторым образом по привычке. Но есть различие между речью (*sermonem*) и простым звучанием. Ибо звучание (*vox*) есть знак печали и наслаждения, а стало быть, и других претерпеваний — таких, как гнев и страх, которые все подчинены наслаждению и печали... И поэтому слово дано другим животным... Но человеческая речь означает то, что полезно и что вредно, откуда следует, что она означает справедливое и несправедливое... И поэтому речь свойственна людям, ибо им свойственно, в сравнении с другими живыми существами, иметь познание доброго и злого, справедливого и несправедливого и прочего, подобного этому, что может быть обозначено речью». О недостаточности естественных вокальных знаков: *Thomas Aquinas*, *De veritate*, q. 9 a. 4 ad 10: «Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possent nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis expriment» [«Следует сказать, что множество желаний постольку называется причиной речи, поскольку из множества желаний проистекает множество понятий, которые могут быть выражены только посредством самых разнообразных знаков. Но неразумные животные обладают немногими понятиями, которые они выражают посредством немногих естественных знаков»].

² *Ibid.*

³ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, I^a q. 107 a. 1 arg. 2: «Praeterea, duplex est

служить средством коммуникации людей, «ибо говорить нечто другому означает не что иное, как являть другому понятие ума»¹. Но коль скоро это так, то выбор фонетической структуры в качестве единственного критерия артикулированной речи выглядит у св. Фомы не вполне последовательным. С другой стороны, столь же односторонним представляется производимое Присцианом безусловное отождествление артикуляции с наделенностью смыслом: ведь люди, как и животные, способны издавать звуки, которые, безусловно, являются значащими, но при этом не являются речью. Дело осложняется тем, что между словами, обладающими прочно установленными значениями, и лингвистически абсолютно незначащими звуками, вроде кашля или чихания, не существует отчетливой и незабываемой границы. Центральная область конвенционально значащих слов окружена ореолом промежуточных и маргинальных *vores*: звуков значащих, но не поддающихся письменной записи (вроде стоны больного), или незначащих, но фонетически артикулированных звуко сочетаний (*scyndapsos* или *bufbaf*); к этому присоединяется проблема соотношения *vores* человека и животных, и т. д. Видимо, сам подход к человеческой речи с формальной и статичной языковой стороны — со стороны фонетики или лексики — изначально страдает некоей внутренней противоречивостью и не позволяет найти такой единый критерий артикулированной речи, который органично сочетал бы в себе оба плана речевой реальности. Эта внутренняя противоречивость базового подхода к человеческой речи как раз и обнаруживает себя в маргинальном вопросе о классификации незначащих слов.

Когда мы теперь от св. Фомы обращаемся к авторам XVII в., то первое и главное изменение, которое мы замечаем, — это радикальная смена базового критерия *locutio*. Разумеется, и для наших авторов «внешняя речь есть раскрытие понятия и выявление схваченной в

locutio, interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito».

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, I^a q. 107 a. 1 co. «... Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare».

понятии вещи»¹, но звучание способно к такому раскрытию и выявлению (способно к речи, как говорит Арриага: *apta locutioni*) в первую очередь не потому, что наделено статичным словарным значением, и не потому, что может быть в своей фонетической структуре зафиксировано на письме, а потому, что способно замещать собой термины ментальных предложений, то есть к тому, что на техническом языке схоластики называлось суппозицией. От статичного языкового (будь то лексического или фонетического) критерия *locutio externa*, характерного для Присциана и Аммония, Бозция и св. Фомы, семиотики XVII в. переходят к критерию динамичному, функциональному, логико-речевому, следуя в этом традиции, восходящей к Оккаму и к терминизму XIV–XV вв.² Этот критерий позволяет им с безупречной последовательностью включить всевозможные маргинальные лингвистические варианты звучаний в число вокальных терминов. Если мы теперь рассмотрим ход мысли наших авторов на примере только одного такого звучания, то это прямоком выведет нас к содержательному, уже не номинальному, определению природы вокального термина и вокального знака, как их мыслила семиотика XVII в.

3) «Blictri» и значения незначащих слов

«Многие предложения, — пишет Уртадо де Мендоса, — заключают в себе те или иные термины, не имеющие значения по установлению... Таково предложение: *blytiri ne est слово, значащее по уста-*

¹ *Rodericus de Arriaga, Cursus Philosophicus, Summulae, disp. I, sect. I, 5: «Locutio externa est explicatio conceptus, et manifestatio rei conceptae».*

² В этом пункте XVII в. следует традиции Парижской школы логики, расцвет которой пришелся на 1481–1520 гг. Именно в это время в Париже училось много испанцев, в том числе Доминго де Сото, благодаря которым эта логика продолжала жить на Иберийском полуострове после угасания школы Иоанна Майора в Париже. Вообще говоря, в начале XVI в. признавались возможными два подхода к логике. Согласно первому, следующему за Петром Испанским, начальным логическим элементом является артикулированный звук. Согласно второму подходу, восходящему к Оккаму и терминизму XIV в., минимальной логической единицей выступает термин, причем под термином понимается не что иное, как *signum ponibile in propositione* [«знак, могущий быть поставленным в предложение»]. См. об этом *J.E. Ashworth, Language and Logic in the Post-Medieval Period. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1974, p. 38.*

новлению, и, тем не менее, здесь *blytiri* является термином, не имея значения по установлению»¹. *Blytiri*, *blictri*, *blitiri*, *blituri* и другие варианты — очень старый, популярный еще у стоиков пример незначащего слова. Из наших авторов всех подробнее рассуждают о роли *blictri* в предложении и, в связи с этим, о природе устного термина вообще Родриго де Арриага и Франсиско де Овьедо.

Арриага рассматривает вопрос о *blictri*, исходя из такого необходимого для всякого термина свойства, как «быть способным к речи» (*aptus locutioni*). Прежде чем высказать собственную позицию по вопросу о статусе *blictri* как вокального термина, Арриага суммирует мнения предшествующих авторов, сводя их к двум позициям. Согласно первой позиции, способность слова быть элементом речи тождественна обладанию устойчивым конвенциональным значением. Незначащие слова, таким образом, «не способны к речи», а потому не могут считаться терминами. Такова была позиция многих латинских грамматиков, опиравшихся на Присциана. Если попытаться опровергнуть ее на том же уровне, то можно было бы сказать, что, хотя *blictri* само по себе ничего не значит, ему по желанию говорящих *может быть приписано* любое конвенциональное значение (скажем, «камень» или «бревно»). Следовательно, оно является *потенциально* значащим словом и поэтому в той же мере может считаться термином, что и слово «человек». Именно о такой потенциальной значимости *blictri* говорил в свое время Боэций². Но этот довод, возражает Арриага, не имеет силы. Во-первых, у *blictri* способность нечто означать имеется лишь отдаленным образом, тогда как слову «человек» она принадлежит непосредственно; поэтому «человек», в отличие от *blictri*, является термином даже в изолированной позиции, тогда как *blictri* — нет. Во-вторых, вопрос вообще не в том, могут ли незначащие слова становиться терминами *после* того, как получают конвенциональные значения (разумеется, могут!),

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 26 § 7*: «Multae propositiones constant aliquot termino non significativo ad placitum... Haec est propositio, *blytiri non est vox significativa ad placitum*, et tamen *ly blytiri est terminus, et non significant ad placitum*».

² *Boetius*, *In Perihermeneias, comm. mai., Introductio*: «Haec enim uox [*blityri*] per se cum nihil significet, posita tamen ut alicui nomen sit significabit».

а в том, могут ли они считаться терминами, оставаясь незначащими. Поэтому на уровне наличия или отсутствия конвенциональных значений у *blictri* этой проблемы не решить.

Сторонники другой позиции, отказывая незначащим словам в праве называться терминами, переносят обсуждение на функциональный уровень — уровень суппозиции терминов. В том смысле, который нас сейчас занимает, и в той традиции, которой следуют здесь авторы XVII в., суппозицией (букв. «подстановка, замещение»; *supponi pro aliquo* — «быть подставленным вместо чего-либо») называлось отношение слова, поставленного в предложение, к его референту. Если слово в предложении указывало на внемысленную реальность (например, в предложении «человек бежит»), то говорили, что оно стоит в «персональной» суппозиции. Если референтом слова выступало понятие (как в предложении «человек есть универсалия в интеллекте), то суппозиция называлась «простой». Наконец, если слово означало в предложении само себя, как языковую единицу («человек состоит из трех слогов»), то его называли стоящим в «материальной» суппозиции. Так вот, согласно второй точке зрения, которую излагает Родриго де Арриага, понятие термина подразумевает, что слово должно «быть подставлено вместо» чего-то отличного от него самого, то есть должно допускать постановку в персональную или в простую суппозицию: одной лишь способности вставать в материальную суппозицию недостаточно для того, чтобы называться термином. Поэтому в предложении «Петр бежит» имя «Петр» является термином, а в предложении «*Blictri* есть звучание» *blictri* термином не будет. Фактически это означает, что сторонники этой позиции тоже предъявляют к *voces* требование обладать устойчивым конвенциональным значением, только формулируют это требование не на уровне лексики, а на уровне синтаксиса. Это более позднее воззрение, промежуточное между присциановским и характерным для самих семиотиков XVII в. Его предтечей можно считать знаменитого логика XIII в. Петра Испанского (ок. 1205–77), утверждавшего первенство конвенциональных значений перед суппозицией терминов: «Суппозиция и значение различаются, потому что значение имеется через приложение слова к обозначению вещи, а суппозиция есть подстановка самого термина, уже означающего

вещь, вместо чего-либо... Поэтому значение первое суппозиции»¹. В ответ на требование соотносить понятие термина исключительно с персональной или простой суппозицией Арриага замечает, что в предложениях «*blictri* есть звучание» и «человек есть слово среднего рода» и *blictri*, и «человек» равно стоят в материальной суппозиции, а стало быть, выполняют абсолютно тождественные функции. И если «человек», стоя в материальной суппозиции, признается термином, то что нам препятствует признать термином также и *blictri*? Следовательно, «способности к речи» не мешает тот факт, что слово в предложении имеет референтом не что-либо отличное от него самого, а самого себя. Это подтверждается также тем, что о *blictri*, стоящем в предложении «*blictri* есть слово», я могу многое сказать: что оно есть артикулированное звучание, несклоняемое имя, обладает характеристикой единственного числа, и т. д. То есть всякий раз, когда незначащее слово подставляется в предложение и вступает в отношения с другими словами, я могу описать его грамматические характеристики точно таким же образом, каким я описываю характеристики значащего слова *человек*². Более того, в этом смысле не только незначащие слова, но и любые элементы языка — предлоги, междометия, названия букв и т. д., сами по себе терминами не являющиеся, — становятся терминами, если встают в предложение на место его «оконечностей» (например, «А есть буква» или «Люблю есть глагол»). Отсюда Арриага выводит общее правило: любые артикулированные звучания и любые лингвистические элементы, «поскольку они способны быть оконечностями предложения, будучи подставлены вместо самих себя, могут быть также терминами»³. Таким образом, на минимальном уровне «способность к речи» отождествляется со способностью к материальной суппозиции, к тому, чтобы звучание, будучи вставлено в предложение, имело своим референтом самого себя.

¹ *Peter of Spain*, Tractatus, edited by L.M. de Rijk, 1972, VI, 3.

² Аналогичный пример в русском языке — знаменитая «глокая куздра» Л.В. Щербы.

³ *Rodericus de Arriaga*, Cursus Philosophicus, Summulae, disp. I, sect. I, 7–8: «...quae omnes cum possint esse propositionis extrema, dum pro seipsis supponuntur possunt etiam esse termini». Весь изложенный фрагмент: *Rodericus de Arriaga*, Cursus Philosophicus, Summulae, disp. I, sect. I, 5–8.

Но Арриага всего лишь показал на примерах фактическую сторону дела: то, что *blitiri* в самом деле способно выполнять в предложении устной речи ту же функцию и принимать те же грамматические характеристики, что и любые значащие слова; и вывел отсюда эмпирическое правило. Глубинное обоснование такого положения дел мы находим у другого автора — Франсиско де Овьедо. Во-первых, Овьедо обращает наше внимание на тот факт, что, когда *blitiri* в предложении сопрягается с другими словами, оно перестает быть незначащим, но получает референта: самого себя как звучание. Оно рефлексивно означает само себя точно также, как рефлексивное понятие (то есть обращенное на себя внутреннее слово) не является незначащим, но имеет само себя своим собственным означаемым. Другими словами, *blitiri*, будучи вставленным в предложение, приобретает в нем интенциональный аспект, а вместе с ним и ту внутреннюю различенность между собой как знаком и собой как объектом, которая, согласно Овьедо и другим схоластам XVII в., неотъемлема от всякого самоозначивания.

Во-вторых, и это главное, когда *blitiri* оказывается в составе предложения, оно рефлексивно означает себя в силу того же свойства, в силу которого значащее слово (скажем, «человек») означает в предложении «человек бежит» разумное живое существо. А именно, и *blitiri*, и «человек», и всякое слово вообще лишь потому способны соотноситься с теми или иными вещами как своими референтами, что замещают собою понятия, которые служат естественными знаками тех же вещей. Например, когда я говорю «человек бежит», то вокальный термин «человек» замещает собою внутреннее, ментальное слово «человек»: замещает понятие «человек», входящее в то ментальное суждение, которым репрезентируется разумное живое существо. Но точно так же и *blitiri* в предложении «*blitiri* есть звучание» «подставляется вместо внутреннего понятия, или суждения, репрезентирующего само слово. Следовательно, на том же основании, на каком слово *человек* в том предложении означало разумное живое существо, слово *blitiri* в этом предложении означает само себя»¹.

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Summulae*, *controv.* I, p. 1, n. 4: «Sed in hac propositione vocali, *Blitiri est vox*, *blitiri* substituitur loco conceptus interni inclu-

Таким образом, различия в характере внешней суппозиции — не самый глубокий уровень рассмотрения функциональной роли терминов. Под ними кроется более фундаментальное свойство «оконечностей предложения»: замещать собою не только те или иные объекты, в том числе и самих себя, но и термины внутренних предложений, то есть понятия ума, по отношению к которым устные слова выступают всего лишь аналогическими знаками. Более того, только в силу этого последнего замещения существует сама возможность замещения первого: референция терминов устного предложения возможна только через соотнесенность этих терминов с *conceptus mentis*. Но любое, в том числе незначащее, артикулированное звучание, будучи подставлено на место субъекта или предиката, репрезентируется в уме соответствующим термином ментального предложения. Поэтому благодаря такой подстановке оно наделяется «способностью к речи» и с полным правом может называться термином, несмотря на отсутствие какого бы то ни было конвенционального значения¹. После столь обстоятельного разъяснения невозможно заблуждаться относительно смысла обобщающей формулировки Франсиско де Овьедо: «Термин формально конституируется в качестве термина не тем, что он обладает значением, а тем, что он является частью предложения, то есть представляет собой то, во что разрешается предложение»². В самом деле, говорит Овьедо, «я прихожу к выводу... что ничего не значащие слова могут быть терминами, потому что могут быть частями предложения, его субъектом и предикатом, в которые разрешается предложение, как явствует из этого предложения: *blitiri est vox*. Оно есть истинное предложение, образованное двумя оконечностями, из которых одно, *blitiri*, является субъектом, а другое,

si in iudicio interno repraesentantis ipsam vocem; ergo eadem ratione, qua vox *homo* in illa propositione significat animal rationale, vox *blitiri* in propositione ista significat seipsam».

¹ Поэтому даже за незначащими словами может быть усмотрено, по словам Э. Бенвениста, то «фундаментальное свойство языка, согласно которому тому, что произнесено, соответствует нечто, — нечто, но не 'ничто'» («Заметки о роли языка в учении Фрейда», ук. изд., с. 124).

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Summulae*, *controv.* I, p. 1, n. 4: «Terminus non constituitur formaliter talis per hoc, quod est significare, sed per hoc quod est esse partem propositionis, seu id in quod propositio resolvitur».

vox, — предикатом; и оба они суть оконечности предложения и его части, а стало быть, термины»¹.

Наконец, в-третьих, Овьедо вновь подчеркивает различия в семантике *blitiri* в зависимости от того, рассматриваем ли мы его изолированно или в составе предложения. Замещать само себя, означать само себя оно начинает только в сцеплении с другими словами предложения; взятое изолированно, оно не имеет ни референта, ни репрезентирующего его понятия в уме. Незначащие слова дают нам чистый, несмешанный пример чисто функционального означивания, в отличие от *voces significativae*, обладающих к тому же устойчивыми конвенциональными значениями².

4) Термин и знак

Итак, любое звучание, которое может быть подставлено в предложение на место субъекта или предиката, является устным термином. Но будет ли оно в силу этого лингвистическим знаком? Каково отношение между вокальными терминами и лингвистическими знаками?

На этот вопрос мы находим краткий и четкий ответ у Франсиско де Толедо: «Следует сказать... что звучания (*voces*) сами по себе не являются знаками понятий, если прежде не конституируются и не принимают импозицию в качестве значащих, подобно тому как серебро само по себе не является вазой, пока в него не будет введена форма. Отсюда следует, что имена и глаголы суть не одни лишь звучания, как и ваза — не одно лишь серебро; но звучания вкупе с импозицией. Ибо *vox* так относится к именам и глаголам, как серебро — к вазе... будучи их материей. В самом деле, звучание есть субстрат; и поэтому Аристотель [в первой главе «Об истолковании»]

¹ *Ibid.*: «Infero.. voces nihil significantes posse esse terminos, quia possunt esse partes propositionis illiusque subiectum et praedicatum in quae propositio resolvatur, ut patet in hanc propositione, *Blitiri est vox*, quae est vera propositio constans duplici extremo, quorum unum, *Blitiri*, est subiectum, et alterum, *vox*, est praedicatum, et utrumque extremum propositionis, illiusque pars, et proinde terminus».

² *Ibid.*

превосходно говорит: не «слова» (*voces*), а «те, что в словах», то есть имена, глаголы и прочее, что образуется из звучания с добавлением значения»¹. Таким образом, *vox* в широком смысле — это звучание, которое, независимо от того, наделено оно значением или нет, может выполнять функцию *extremum propositionis* и поэтому является устным термином. Но устным знаком может быть не любой устный термин, а только наделенный устойчивым значением. Артикулированное звучание как таковое (то, о котором говорили Боэций и св. Фома) служит субстатом, материей для *vox* в узком смысле — для вокального знака (о котором говорили Присциан и грамматики).

Далее, в этом узком смысле «*voces* означают вещи, как они мыслятся душой, и указывают на сами понятия. И поэтому из их числа исключаются звуки, издаваемые животными, а также человеческие слова, которыми мы естественно выражаем аффекты. Ибо мы здесь говорим о слове, эсплицирующем понятие интеллекта»². Следовательно, речь идет о том, что вокальные знаки разделяются, в свою очередь, на значащие по установлению и значащие естественно — стон как знак боли, вздох как знак печали, возглас как знак радости, и т. п. Не будучи артикулированными, эти естественные вокальные знаки не способны служить терминами предложения, и «не об этих знаках заботится логик... а о тех, которые замещают ментальные предложения»³. Таким образом, мы получаем два пересекающихся множества: одно множество образуют значащие и незначащие во-

¹ *Franciscus Toletus*, In Peri Hermenias, Exp.: «Dicendum est... voces ipsas secundum se non esse signa conceptuum nisi prius constituentur et imponantur ad significandum, sicut argentium secundum se non est vas quousque introducatur forma. Unde nomina et verba non sunt voces solum, sicut nec vas argentum, sed sunt voces cum impositione. Habet se enim vox ad nomina et verba sicut argentum ad vas, cum... sit eorum materia. Est enim subiectum. Ac propterea optime Aristoteles non dixit 'voces', sed 'ea, quae sunt in voce', nempe nomina, verba et reliqua, quae ex voce, addita significatione, fiunt».

² *Ibid.*: «Voces significant res, ut ab anima intelliguntur, atque indicant ipsos conceptus. Et ideo excluduntur voces brutorum, et etiam voces humanae, quibus naturaliter affectus explicamus. Loquimur enim hic de voce explicante conceptus intellectus».

³ *Hurtado de Mendoza*, Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 4, § 35: «De his signis parum curat logicus... sed de his, qui vices gerunt mentalium propositionum».

кальные *термины*, другое — конвенциональные и естественные вокальные *знаки*. Некоторые из терминов (не имеющие лексического значения) не являются знаками, а некоторые из знаков (неартикулированные и не обусловленные в своем значении конвенцией) не являются терминами. И лишь в области пересечения этих двух множеств располагаются собственно лингвистические знаки: артикулированные слова человеческой речи, способные служить терминами устных предложений и обладающие конвенциональным значением. Именно в этом ядре сосредоточено главное лексическое богатство любого языка.



Стало быть, «слово» в строгом и собственном смысле, то есть лингвистический знак, есть слово не просто значащее, но значащее конвенционально. Заметим еще раз, что лингвистический знак не тождествен не только вокальному термину в широком смысле. Он не тождествен и *vocabulum* — изолированному слову, взятому в совокупности его словарных значений и форм словоизменения. В самом деле, лингвистический знак, будучи термином, не обязательно совпадает с изолированным единичным словом, но может быть сложным термином или же представлять собой группу слов, в совокупности образующих субъект или предикат предложения. Другими словами, *vox* может быть отдельным словом, а может быть целой синтагмой. Это подтверждается примерами из текстов, где сплошь и рядом имя *vox* прилагается к словосочетаниям, образующим субъектные и предикатные группы¹.

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 5, § 49: «Rogas tertio, utrum haec vox, *omnis homo*, sit universalis?»; § 50: «...haec vox, *hic homo*...» и т. д.

Итак, термин *vox* в лингвосемиотике XVII в. берется в трех разных смыслах, соответствующих трем разным уровням общности. Во-первых, в максимально широком смысле, *vox* — это любой звук или звучание, издаваемое голосовым аппаратом человека или соответствующими ему органами животных. В таком понимании *vox* противопоставляется звукам, производимым неодушевленными предметами, и отличается от них указанными выше акустическими признаками: протяженностью, созвучием высоких и низких тонов и количественной дискретностью. Во-вторых, *vox* — это термин устного предложения, способный замещать собой термин предложения ментального. Отличительным признаком таких *vozes* служит их артикулированность — устойчивая единораздельная фонетическая структура, могущая быть переданной на письме. *Vozes*, взятые в этом смысле, представляют собой вокальные термины и свойственны только разумным живым существам, потому что только разумные существа способны образовывать ментальные предложения. Наконец, в-третьих, *vox* в самом узком и точном смысле — это «слово», лингвистический знак, то есть вокальный термин, наделенный конвенциональным значением. Именно он интересует логика. Но семиотика заботится также и те вокальные элементы, которые занимают маргинальное положение по отношению к центральному лексическому ядру. О незначащих терминах уже было сказано. Теперь от множества, образованного терминами, мы обратимся к множеству знаков и рассмотрим подробнее ту проблему, которая встает в этой связи перед нашими авторами: проблему двойственности естественного и конвенционального означивания в устных словах.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЕСТЕСТВЕННЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ ЯЗЫКА

§ 1. Два вида устных знаков

Членение *voces* на значащие по природе и по установлению — давняя традиция схоластики. В *Summulae* Петра Испанского читаем: «Из значащих слов одни значат по установлению, другие — естественно. Словом, значащим естественно, будет то, которое репрезентирует одно и то же у всех, — например, стон больных, лай собаки. Словом, значащим по установлению, будет то, которое репрезентирует нечто по воле учредителя, — например, *человек*»¹. Основание этих утверждений проясняет св. Фома Аквинский в изложении на трактат «Об истолковании». В самом деле, оба вида вокальных знаков служат для выражения претерпеваний в душе. Но характер этих претерпеваний различен. Одни представляют собой чувственные аффекты — гнев, радость, наслаждение и т. п. — и общи у человека с другими животными. «Подобные претерпевания естественно обозначаются некоторыми человеческими звуками (*voces*), наподобие стога больных; и звуками других животных»². Другие же претерпевания души, свойственные только человеку, суть понятия интеллекта, и обозначаются они «словами, значащими по человеческому установлению»³. Таким образом, слова, значащие по природе, и слова, значащие по установлению, предназначены для выражения разных душевных претерпе-

¹ *Peter of Spain*, Tractatus, called afterwards 'Summulae logicales', ed. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 1, 23–2, 9: «Vocum significativarum alia significativa ad placitum, alia naturaliter. Vox significativa naturaliter est illa quae apud omnes idem repraesentat, ut gemitus infirmorum, latratum canum. Vox significativa ad placitum est illa quae ad voluntatem instituentis aliquid repraesentat, ut 'homo'».

² *Thomas Aquinas*, Expositio Peryhermeneias, lib. 1 l. 2 n. 5: «Passiones animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi... Et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum, et aliorum animalium».

³ *Ibid.*

ваний на двух разных уровнях обозначения. Интеллектуальные понятия, с их сложностью и многообразием, никоим образом не могли быть адекватно выражены при помощи примитивного набора естественных вокальных знаков. Но и обойтись без внешнего выражения постижений интеллекта было невозможно: поскольку «человек есть по природе животное политическое и социальное, было необходимо, чтобы понятия одного человека становились известны другим, что совершается посредством слов; и потому было необходимо, чтобы появились значащие слова — для того, чтобы люди вели совместную жизнь»¹. Таким образом, необходимость в установлении языковой конвенции была вызвана двумя причинами: преобладанием у человека интеллектуального способа познания и коммуникативными потребностями социальной человеческой природы².

¹ *Thomas Aquinas*, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 2: «...homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent...».

² В учении св. Фомы, равно как и в учении большинства философов Средневековья, начиная со св. Августина, конвенциональное значение слов абсолютно в своей произвольности. Но Средние века знали и другую концепцию означивания *ad placitum*. Согласно учению модистов, любые модусы словесного означивания в конечном счете могут быть сведены, через посредство модусов мышления, к некоему основанию во внемысленной реальности — к определенным модусам бытия. Поэтому даже в словах, значащих по установлению, присутствует некий момент естественной детерминированности: «...impositio vocis ad significandum talem rem, hoc est ad placitum. Sed cum talis res significatur sub aliquo modo significandi a tali proprietate sumpto, hoc est totaliter ad placitum sicut in hoc quod est “vir”, quod significant talem rem hoc est ad placitum, tamen quod significant eam sub tali modo significandi sumpto a tali proprietate non est omnino ad placitum, quia intellectus determinatur a modo essendi reperto in re ad imponendum vocem sub tali modo significandi» [«...импозиция слов для обозначения такой вещи осуществляется произвольно. Но хотя такая вещь обозначается в некотором модусе обозначения, взятом от некоторого качества, совершенно произвольно — например, слово ‘муж’ обозначает эту вещь произвольно, — однако то, что оно обозначает ее именно в таком модусе обозначения, взятом именно от такого качества, не вполне произвольно: ведь интеллект определяется модусом бытия, который обнаруживается в вещи и побуждает учредить слово именно в таком модусе обозначения»]. Radulphus Brito, *Quaestiones super Priscianum minorem*, q. 21; ed. J Pinborg, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, p. 167. Цит. по: *R. Lambertini*, *Sicut tabernarius vinum significant per circulum: Directions in*

Эти основоположения средневековой концепции двух видов вокальных знаков полностью разделяют авторы XVI—XVII вв. При этом, как считают многие из них, в идеале оба вида *voces* должны рассматриваться в логике (и, соответственно, в семиотике) не с точки зрения их реальной акустической природы, а с точки зрения их репрезентативного содержания. Поэтому различие между тем и другим видом знаков не сводится к одним лишь различиям в артикуляции, но заключается прежде всего в том, что естественные устные знаки, будучи непосредственными следствиями чувственных аффектов, не выражают никаких понятий, тогда как знаки по установлению созданы именно для выражения понятий ума (в этом — главное различие, например, между стоном боли как непосредственным следствием переживаемого аффекта и конвенциональным словесным знаком «боль», выражающим понятие боли): «Следует заметить, — пишут Мистри и Беллито, — что в самих словах может обнаруживаться значение не только по установлению, но и по природе, как показывает стон больных и лай собак; и поэтому значащий вокальный термин обычно подразделяется на значащий по природе и по установлению. Причем он подлежит ведению диалектика не сообразно своей реальной существенности, как устное звучание и некий звук, причиненный в воздухе, но сообразно тому, что он установлен для обозначения самих вещей и для выражения понятий ума. Именно в этом смысле говорится, что слова принадлежат к ведению диалектики»¹.

Главное свойство вокального знака, значащего по природе, — его универсальная понятность. Она объясняется тем, что знак, «значащий по природе, приводит к познанию лишь тех отличных от него

contemporary interpretations of the Modistae, in: *Foundations of Semiotics*, volume 21: *On the Medieval Theory of Signs*. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989, p. 119.

¹ *Mastri et Bellito et Belluto*, *Cursus integer*, t. I Logica, tract. I, cap. 2, § 5: «Ubi tamen est advertendum etiam in vocibus ipsis non tantum significationem ad placitum reperiri posse, sed etiam naturalem, ut patet de gemitu infirmorum, et latratu canum: et ideo terminus vocalis significativus subdividi solet in significativum naturaliter, et ad placitum, et hic ad Dialecticum spectat non quidem secundum suam realem entitatem, ut vox est, et sonus quidam in aere causatus, sed secundum quod impositus est ad res ipsas significandas, et conceptus mentis exprimendos, in hoc enim sensu voces pertinere dicuntur ad institutum Dialecticum».

вещей, которые являются его причинами, причем приводит в силу своей природы повсюду на земле и у всех народов»¹. Именно потому, что естественный вокальный знак так же непосредственно связан со своей причиной, как дым с огнем, он не зависит от импозиции или воли кого бы то ни было. Вскрик испуга, возглас радости, плач отчаяния понятны всем и везде, потому что все и везде выражают через них примерно одинаковые чувственные аффекты². Напротив, слова, значащие по установлению, являются знаками лишь для тех, кому это установление известно. Более того, установление может произвольно изменяться, если на то имеется воля хотя бы двух людей: «Те слова, которые теперь утвердительно, могут исключительно по человеческому произволу быть отрицаниями. Например, предложение *Петр есть человек* могло бы означать, что Петр — не человек. Но если двое согласятся понимать слова в обратном значении, нежели то, в котором мы их обычно употребляем, то совершенно те же самые слова будут означать для них утверждение, тогда как для остальных — отрицание»³.

Эта простая и, в общем-то, логичная концепция скрывает под собой, однако, немало подводных камней. Во-первых, среди чело-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 35: «Significativum pure naturaliter non ducit in cognitionem alterius rei, nisi suarum causarum, idque ex natura sua ubique terrarum et gentium».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 19: «Fateor tandem, esse aliquas voces, ut *gemitus* et *suspiria*, quae naturaliter repraesentant.. vel dolorem, vel laetitiam, ideoque communia sunt omnibus nationibus; quod etiam cernere licet in animantibus brutis, quorum naturales voces eorum affectus repraesentant non ex libera hominum impositione, sed ex ipsa natura vocum» [«Наконец, я признаю, что есть некоторые слова, вроде *стоны* или *вздохов*, которые по природе репрезентируют... либо боль, либо веселье, и потому общи всем народам. Это же имеет место и у животных, естественные слова которых репрезентируют их аффекты не в силу свободного установления со стороны людей, а в силу самой природы слов»].

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae*, disp. I, sect. 4, § 21: «Cuius signum est, has voces, quae modo affirmant, potuisse pro solo hominum libito esse negativas; nam haec oratio, *Petrus est homo*, potuit significare Petrum non esse hominem. Si autem duo conveniant in accipiendis vocibus in contraria significatione, qua eis communiter utimur, eadem omnino voces significant illis affirmative, caeteris vero negative».

веческих слов имеются и такие, которые трудно однозначно причислить к той или другой категории устных знаков. Речь идет о таких словах, как, например, междометия или звукоподражания. С одной стороны, отмечает Сильвестро Мауро, «некоторые слова принимаются в качестве обозначений некоторых вещей из-за естественной способности особым образом их означать. Например, слово *мычание* было принято для обозначения мычания быка, потому что ему подражает; и то же самое можно сказать о некоторых других словах». С другой стороны, «эти слова постольку обозначают по установлению, поскольку, несмотря на указанную способность, вполне могли бы и не приниматься для обозначения соответствующих вещей. Стало быть, одни языки могут быть выразительнее других, потому что в них слова обладают особой способностью к выражению обозначенных вещей»¹. В словах Мауро уже вполне отчетливо выражено осознание того факта, что так называемые «естественные» звукоподражания на самом деле представляют собой частный случай конвенции, потому что свойственное им некоторое фонетическое сходство с означаемыми, во-первых, относительно, а во-вторых, не предопределяет необходимой и универсальной связи между тем и другим.

Во-вторых, каждый из двух видов словесного означивания — естественный и конвенциональный — при мало-мальски внимательном рассмотрении тянет за собой целый пучок проблем. С одной стороны, в каких смыслах вообще говорится о естественности применительно к языку и речи? Можно ли считать естественным само первичное возникновение языка? В каком смысле для человека естественно научение языку и каковы его условия? Можно ли говорить о естественности изначальных наименований вещей и о естес-

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 557: «Certum est quarto, aliquas voces assumptas esse ad significandas quasdam res, propter naturalem aptitudinem ad ipsas specialiter significandas; ex. gr. vox *mugitus* assumpta fuit ad significandum mugitum bovis, quia illum imitatur, idemque sic de quibusdam aliis vocibus. Adhuc tamen tales voces significant ad placitum quia non obstante hac aptitudine poterunt libere non assumi ad tales res significandas. Possunt igitur aliquae linguae esse magis expressivae, quam aliae, quia voces earum habent specialem aptitudinem ad res significatas exprimendas»

твенности адамического языка? Имеет ли смысл говорить о некоем естественном состоянии исторических языков? С другой стороны, каковы условия установления и сохранения языковой конвенции? Означают ли конвенционально значащие слова понятия в уме говорящего или сами вещи? Как соотносятся между собой произнесение конвенционально значащих слов и их понимание в различных ситуациях речевого общения? Эти и некоторые другие вопросы стоят в центре внимания авторов XVII в., отнюдь не довольствующихся простой констатацией двух видов словесного означивания. Мы рассмотрим эти проблемы по порядку, посвятив настоящую главу естественным и историческим аспектам языка, а следующую главу — комплексу проблем, связанных с языковой конвенцией и речевой прагматикой.

§ 2. Многоликость естественного означивания

Voces significativae naturaliter (слова, значащие по природе) воплощают в себе лишь частный и не главный смысл, в котором о звучаниях, произносимых человеком, говорится, что они естественны. В самом деле, этот разряд вокальных знаков откровенно маргинален в сравнении с основным лексическим массивом любого артикулированного языка. С семиотической точки зрения неизмеримо важнее те смыслы естественности, которые соотносятся с этим центральным языковым ядром. Главное достижение семиотиков XVII в. в этом пункте заключается в том, что они не только полностью восстановили неявно присутствовавшее у Аристотеля различие между конвенциональным и естественным значением в артикулированных словах — различие между $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$ и $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$, — но и тщательно прорабатывали это учение, рассматривая естественность словесного означивания под разными углами зрения.

Самое простое членение мы находим у коимбрцев: «Следует заметить, что слова могут рассматриваться с двух сторон. Во-первых, они суть некие естественные качества, то есть звуки (*soni*), которые в своем порождении зависят от некоторой причины. Во-вторых, они принимаются свободной волей для обозначения той или другой

вещи. И в обоих случаях они суть знаки: в первом случае — естественные, как и прочие следствия суть знаки своих причин; и в этом они равнозначны звукам, издаваемым животными... Так же, как ржание, издаваемое особенным образом, означает лошадь, а мычание — быка, так человеческая речь по причине артикулированности, могущей иметь началом лишь человеческий разум, репрезентирует человека так, как следствие репрезентирует свою причину, и потому одинаково у всех. Во втором случае слова суть знаки по установлению и обладают значением только для тех, кому известна импозиция¹. Как видим, коимбры ограничивают естественный аспект человеческой речи «планом выражения», а именно, акустическими особенностями человеческой артикуляции. В этом смысле речь служит естественным знаком человека точно в том же самом смысле, в каком дым служит знаком огня. Например, если мы слышим, как за дверью кто-то разговаривает, то, не вникая в смысл слов или же вовсе его не понимая, если говорят на незнакомом языке, мы, тем не менее, безошибочно заключаем из самого факта артикулированного звукопроизнесения, что за дверью разговаривают люди. Таков наиболее поверхностный и «натуральный» смысл естественности речи.

Этот смысл воспроизводит также Уртадо де Мендоса, который подчеркивает его общеприродный, неспецифический характер: «Незначашее слово не является знаком, потому что к сущности знака принадлежит обозначение. Ты скажешь, что эти слова значат естественно. Возражаю: такое значение обще всем следствиям, означающим свои причины; и не такое значение служит причиной

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2: «Notandum est voces bifariam spectari posse. Primo ut sunt quaedam naturales qualitates, videlicet soni, qui ab aliqua causa in sua productione pendent. Secundo, ut accipiuntur eae libera voluntate ad hoc vel illud significandum; et utroque modo esse signa; primo quidem modo naturalia, quemadmodum caeteri effectus sunt signa suarum causarum, et quoad hoc pares sunt voces brutorum... quemadmodum enim hinnitus, quia peculiari modo editur, significat equum, et mugitus bovem, ita sermo humanus ob dearticulationem, quae non potest habere aliud principium, quam rationem humanam, repraesentat hominem, ut effectus suam causam et hac ratione est idem apud omnes. Secundo modo sunt voces signa ex instituto, et apud eos tantum significant, quibus innotuit impositio».

подстановки в предложение»¹. В этом смысле «всякое слово и всякое письмо есть естественный знак того, кто пишет и произносит слово»². Но далее Уртадо расщепляет единый каузальный смысл надвое: с одной стороны, звучащее слово служит знаком своей собственной фонетической оболочки, с другой — знаком произносящего человека; в первом случае отношение между знаком и означаемым устанавливается в роде материальной причинности, во втором — в роде причинности производящей. Эти два смысловых оттенка естественности совместно противопоставляются третьему — конвенциональному — значению слова: «Например, слово *лошадь* служит причиной трех понятий: двух — в силу своей природы и в любом интеллекте, будь то в Греции или в Лации; третьего же — только по воле и установлению латинян в интеллекте знающего латынь. Естественны понятия самого звучания и понятие человека, его произносящего. Третье же — понятие *лошади*, обозначенное этим словом у латинян»³. Наконец, Уртадо намечает еще один смысл естественности человеческой речи — естественности, присущей только конвенционально значащим словам и отсутствующей у незначащих терминов: «Кто слышит, как другой говорит, тот может путем рассуждения узнать его мысли, но не произвольно, а естественно. Это доказывается тем, что, кто видит другого говорящим, может рассудить, хорошо или плохо тот знает то, о чем говорит, и заблуждается он или нет. Что такое познание естественно, явствует из того, что артикулированное слово по своей природе указывает, что произносимое было помыслено, подобно тому как звуки, издаваемые животными, естест-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 2, § 16*: «Vox non significativa non est signum, quia de essentia signi est significatio. Dices, eam esse significativam naturaliter. Contra, ista significatio est communis omnibus effectibus, qui significant suas causas; nec ratione illius significatus ponitur in propositione».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 4, § 35*: «Sic omnis vox, et scriptura, est signum naturale scribentis, et vocem emittentis».

³ *Ibid.*: «Exempli gratia, haec vox *equus* causat tres cognitiones: duas ex natura sui in quocumque intellectu, sive in Graecia, sive in Latio; tertiam vero solum ex voluntate et institutione Latinorum in intellectu sciente Latinum. Naturales sunt cognitio de ipsa voce et cognitio de homine, eam proferente. Tertia vero est cognitio de *equo* per illam significato apud Latinos».

венно указывают на их внутренние представления»¹. В этом смысле естественность словесных знаков уже нельзя поставить в один ряд с такими природными знаками, как гром, дым и т. д. Как и в первом случае, слова выступают здесь в качестве индексальных, или симптоматических, знаков; но если в первом случае они служили симптомами человеческого существа как всего лишь источника специфических, только ему свойственных звучаний, то в этом новом смысле они служат симптомами понятий в голове говорящего. Более того, они позволяют судить не только о самом наличии понятий в чужой голове, но и об их качественных характеристиках. Другими словами, от рассмотрения устных слов «в их реальной существенности» Уртадо де Мендоса совершает плавный переход к их рассмотрению как установленных «для обозначения самих вещей и для выражения понятий ума».

В отличие от коимбрцев и Уртадо, Сильвестро Мауро исходит из того, что человеческая речь в любом своем аспекте есть явление, специфичное для человека. Поэтому он перестраивает отношение между разными смыслами словесного означивания, вообще выводя акустическую сторону вокальных знаков за пределы семиотического анализа: «Во-первых, несомненно, — пишет итальянский иезуит, — что слова даны людям от природы для той цели, чтобы они обозначали ими свои понятия; и в этом смысле они суть некоторым образом естественные знаки, то есть естественно установленные для обозначения. В этом смысле лавр перед таверной не является естественным знаком, потому что не установлен по природе для обозначения»². Стало быть, для Мауро слово, именно как слово, является естественным знаком не потому, что некая естественная причина про-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 31: «Qui audit alium loquentem, potest per discursum intellectiones illius cognoscere, sed non pro libito, sed naturaliter. Probatur, quia, qui videt alium loquentem, potest discurrere illum bene aut male cognoscere ea, quae loquitur, eumque deceptum aut non deceptum. Hanc cognitionem esse naturalem inde patet, quia vox articulata ex natura sua indicat apprehensum esse id, quod profertur, sicut voces animantium indicant naturaliter internas illorum imaginationes».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 556: «Certum est primo, quod voces datae sunt hominibus a natura ad hunc finem, ut per illas significant suos conceptus, et in hoc sensu signa quodammodo naturalia, hoc est naturaliter insti-

изводит соответствующее колебание воздуха, а потому, что это колебание воздуха по самой своей сути, как осознанно производимое человеком, наделено репрезентативной силой — «*vis repraesentandi*». Мауро добросовестно и сознательно осуществляет принцип, сформулированный Мистри и Беллито: рассматривать слова не как реальные качества-звуки, а как смысловые единицы. И в этом своем качестве слова, значащие по установлению, сущностно отличны от других конвенциональных знаков, вроде лавра или ветви перед таверной, потому что не просто *фактически означают* нечто, но, означая, в силу самой своей природы *выражают* соответствующее понятие интеллекта.

«Во-вторых, несомненно, что слова по природе означают волю к их произнесению и знание самих слов. Ибо как дым обладает естественной связью с огнем, ибо не может существовать без огня, так это слово, *Петр*, обладает естественной связью с волей к его произнесению и с понятием, которым я его познаю, ибо оно может быть изречено лишь тем, кто хочет произнести и заранее знает это слово»¹. Иначе говоря, если в первом тезисе Мауро подчеркивал общевидовую соотношенность словесных знаков с понятиями в интеллекте говорящего, то во втором тезисе он утверждает наличие необходимой естественной связи между конкретным словом, понятием и субъективной волей к выражению этого понятия в слове. Отметим, что Мауро проводит параллель с дымом и огнем уже не со стороны реальной акустической формы слова, а со стороны его необходимой смысловой, нематериальной связи с интеллектом и волей говорящего. Поскольку интеллект и воля суть собственные признаки разумного живого существа, не имеющие аналогов в мире неживой и неразумной природы, сравнение с дымом и огнем получает у Ма-

tuta ad significandum, in quo sensu laurus ante tabernam non est signum naturale quia non est naturaliter instituta ad significandum».

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 556–557: «Certum est secundo, voces naturaliter significare voluntatem illas proferendi, et cognitionem ipsarum vocum. Sicut enim fumus habet naturalem connexionem cum igne, quia poni non potest sine igne; sic ista vox *Petrus* habet naturalem connexionem cum voluntate illam proferendi, et cum cognitione, qua illam cognosco, quia poni non potest, nisi a volente et praecognoscente talem vocem».

уро чисто метафорический смысл, в отличие от коимбрцев и Уртадо, буквально причислявших человеческую речь к необозримому множеству естественных следствий, произведенных природными причинами. Таким образом, для Мауро естественность человеческой речи безусловно специфична и не может быть безоговорочно встроена в какой бы то ни было ряд естественной причинности во внешнем человеку мире¹.

Этот специфический характер слов как индексальных знаков человека (индексальных в терминологии не только Ч.С. Пирса, но и самого XVII в. Так, у Томаса Комптона Карлона читаем: «Природой дан человеку язык — выразитель [index] души, толкователь внутренних помышлений ума»²) наглядно выявляется при сопоставлении с «языком животных».

§ 3. Речь человека и *voces brutorum*

Не боясь повториться, обобщим высказывания наших авторов, в которых человеческая речь сравнивается со звуками, издаваемыми голосовым аппаратом высших животных³. *Voces brutorum* («слова жи-

¹ Это различие между коимбрцами и Уртадо, с одной стороны, и Мауро, с другой, согласуется с их расхождением в вопросе об институции словесных знаков. Для коимбрцев и отчасти для Уртадо словесный знак, взятый в индексальном значении, практически совпадает с любым другим знаком — следствием естественной причины и не нуждается ни в какой дополнительной институции. Для Мауро между индексом-словом и индексом-внешним природным знаком пролегал пропасть именно потому, что слова институированы для обозначения понятий.

² *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, [introductio]: «Hinc a natura lingua homini data, index animi, internarum cogitationum ac mentis interpretes».

³ Фома Аквинский в комментарии на трактат Аристотеля «О душе», следуя шаг за шагом за мыслью Философа, определяет, что не всякое животное способно издавать *voces*, ибо *vox* даже в самом широком смысле — не любой звук, издаваемый живым существом, а звук, производимый органами дыхания. Стало быть, животное как минимум должно иметь легкие и голосовой аппарат. Именно поэтому насекомые, земноводные, пресмыкающиеся, рыбы, даже если они производят некие звуки, не издают *voces*. См. *Thomas Aquinas*, *Sententia De anima*, lib. 2 1, lect. 18, nn. 1–13.

вотных») — тема, возникающая в текстах при всякой попытке прояснить специфический характер человеческой речи. Мы уже говорили о том, в чем сходны «слова животных» и человеческие «слова, значащие по природе»: те и другие суть неартикулированные звучания, которые выражают внутренние аффекты души. Но поскольку ядро человеческого языка составляют конвенциональные лингвистические знаки, постольку различия между *locutio humana* и *voces brutorum*, если рассматривать то и другое именно как знаки внутренних претерпеваний души, оказываются неизмеримо существеннее и сводятся к следующим пунктам.

1. Звуки, издаваемые животными, выражают только те внутренние претерпевания, которые направлены на сохранение жизни животного. Поэтому по своим значениям они ограничиваются тем, что позволяют отличить полезное от вредного, доставляющее удовольствие от угрожающего или причиняющего боль. Отсюда — бедность «словарного запаса» животных, довольствующихся несколькими звуковыми сигналами, которые детерминированы самой природой и не требуют для пользования ими ни предварительного научения, ни знания установленного кода. Человек же, как существо разумное, нравственное и общественное, нуждается в неизмеримо большем числе знаков, в которых он мог бы выразить свои гораздо более богатые и сложные внутренние претерпевания. Поэтому он никак не может ограничиться скудным набором чисто естественных звуковых сигналов¹.

2. Для удовлетворения этой настоятельной потребности человеку была дана от Бога способность к артикуляции. Во-первых, это позволило ему создавать бесчисленное множество устойчивых, легко опознаваемых и воспроизводимых звукосочетаний, способных удовлетворить его потребность в богатом репертуаре словесных знаков. Во-вторых, в соответствии с самой природой человека как существа свободного это избавило его от природной детерминированности в самовыражении. «Природа дала животным звучания, естественно обозначающие все их внутренние переживания... человека же она наделила способностью артикулировать бесчисленные слова, а

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 559–560.

также изобретательностью и свободой, благодаря которым он может по своему желанию предназначать слова для обозначения того или иного предмета; а также способностью к учреждению множества языков, которыми он говорит. Поэтому если животные выражают свои претерпевания лишь посредством естественно значащих звуков, то люди могут выражать свои претерпевания посредством слов, значащих по установлению»¹.

3. Устанавливая значения слов и пользуясь ими, человек тем самым прямо выражает свое стремление к обозначению (*animus rem significandi*), отсутствующее у животных². И объясняется это тем, что только у человека устные слова замещают собой термины внутренней речи, тогда как у животных, не обладающих интеллектом и потому не способных к образованию понятий, внутренняя речь отсутствует в принципе. «Ибо хотя представление, свойственное зверю, и является формальным знаком предмета, он, тем не менее, так же не способен к образованию [ментальных] предложений, как и камень»³.

4. Не вкладывая собственной воли к обозначению в произносимые ими звуки, животные не способны воспринять и чужую волю, выраженную в конвенциональных знаках. В этом смысле речь, обращенная к животному, подобна речи, обращенной к камню, к глухому или к человеку, не знающему данного языка. Во всех этих случаях невозможно установить конститутивное для всякого лингвистического знака отношение к тому, кто его должен воспринять, потому что камень, животное и глухой или не сведущий в языке человек равно лишены физической возможности воспринять словесный знак как знак⁴.

¹ *Ibid.*, p. 561.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 3: «Verum haec vocum prolatio, cum et ignavis et brutis communis sit, locutionibus, et sermonis rationem non habet; est enim sermo... locutio edita animo rem significandi».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 4, § 21: «Sotus, I parte, introductionis, cap. 6, lectione 1, notabili 2, ait terminum mentalem extendi ad notitias sensitivas etiam brutorum; sed non bene, tum quia mens longe abest a brutis; tum quia praeter intellectum nulla potentia cognoscitiva propositiones efformat; ergo neque habet terminos, ex quibus componitur propositio. Licet enim cognitio beluina sit formale signum obiecti, est tamen propositionibus ineptum, sicut lapis».

⁴ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Logica*, disp. VIII, sect. 2, §§ 10, 23.

5. Не постигая воли говорящего человека, животные способны лишь устанавливать ассоциативную связь между командой (подаваемой голосом и, возможно, сопровождаемой или замещаемой определенным жестом) и требуемым действием. То, что человек слышит и понимает как лингвистический знак, животное воспринимает исключительно как «знак из привычки», или «сопроводительный знак», отвечая на него, как мы сказали бы сегодня, конкретным условным рефлексом. В основе этой ассоциативной связи опять-таки лежит чисто природный механизм, никак не опосредованный прохождением через понятия интеллекта¹.

Таким образом, это сравнение ясно показывает, что для человека артикулированная значащая речь естественна совсем в другом смысле, чем *voces brutorum* естественны для животных². Будучи индексальными знаками понятий в интеллекте, лингвистические знаки указывают на них как на производящую причину своей се-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 26; *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. 1, cap. 1, 8.

² Как отмечают исследователи, в Средние века существовали два традиционных подхода к интеллектуальным и речевым способностям высших животных — например, собак. Одна, логико-лингвистическая традиция, отводила лаю собак место в одной группе со стоном больного или плачем огорченного человека — иначе говоря, в категории «слов, значащих по природе», то есть устных знаков низшего уровня, нежели лингвистические знаки в собственном смысле. Другая традиция, натуралистическая, всячески превозносила ум и сообразительность собаки, в том числе ее способность подавать различные звуковые сигналы в разных ситуациях. Об этом см. *U. Eco, et al.*, *On animal language in the medieval classification of signs*, ed. cit., note 1, p. 24–25. Вообще говоря, дискуссия о степени разумности животных восходит к античным временам. Так, именно в контексте этой проблематики обычно употреблялся термин *λόγος ἐνδιάθετος* («внутренняя речь»): дело касалось различения внешней речи и внутреннего дискурсивного мышления у человека и о том, насколько правомерно усматривать аналогичное различие у животных. С шестидесятых годов XIII в., благодаря Вильгельму из Мёрбеке, который перевел на латинский язык комментарий Аммония на «Об истолковании» Аристотеля и передал в своем переводе *λόγος ἐνδιάθετος* как *oratio mentalis*, этот термин прочно вошел в обиход латинской схоластики. См. *C. Panaccio*, op. cit., p. 121.

миотической — не физической — сущности¹. Осознав нерасторжимую связь человеческой речи с коммуникацией смыслов, семиотики XVII в. не могли не задаться вопросом об условиях, при которых артикулированная речь, в этой своей специфической естественности, становится актуальным достоянием как отдельного человека, так и человечества в целом. Поэтому теперь мы должны обратиться к тому, как наши авторы рассматривали вопрос об индивидуальном усвоении устной речи, а отсюда — к их представлениям о происхождении и развитии языка.

§ 4. Индивидуальное овладение устной речью

«Так как человек по своей природе есть общественное живое существо, а жить в обществе он может, только пользуясь речью, речь называется присущей ему по природе»². Этим тезисом коимбрцы не просто утверждают общественную необходимость и полезность языка. Они вкладывают сюда нечто большее: ту мысль, что жизнь в обществе — не только цель, но и неперенное начальное условие овладения языком.

¹ Лингвoseмиотика XX в. проводит различие между сигналом как физическим явлением, связанным с другим физическим явлением и воспринимаемым непосредственно, и конвенциональным символом, смысл которого нужно выучить и уметь его интерпретировать. Различие между так наз. «языком животных» и человеческим языком проходит по линии, разделяющей сигналы и символы. «Животное, — пишет Э. Бенвенист, — воспринимает сигнал и способно адекватно на него реагировать.... Человек, как и животное, тоже реагирует на сигнал. Но кроме того, он использует *символ*, который *установлен* самим человеком... Человек изобретает и понимает символы, животное — нет. Все остальное вытекает из этого» (Э. Бенвенист, Взгляд на развитие лингвистики, Общая семиотика, М., УРСС, 2002, с. 29). Это различие было вполне очевидно и для авторов XVII в. Но в данном случае они говорят о другом: о том, что даже если рассматривать произносимые звучания как «сигналы» наличия понятий в интеллекте, безотносительно к конкретным значениям слов и конкретным содержаниям понятий, естественная связь того и другого будет иметь иную природу, нежели связь между внешними звуковыми сигналами и внутренними претерпеваниями у животных.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2: «Quia homo natura sua animal sociabile est, et in societatem venire non potest, nisi sermone utatur, dicitur sermo ei naturalis».

О том, что такая позиция не казалась в Средние века единственно возможной, свидетельствует пример философов-модистов, учивших о естественном параллелизме между модусами бытия, мышления и говорения. У Боэция Дакийского (fl.ок. 1275) читаем: «Если бы некоторые люди росли в пустыне — так, что никогда не слышали бы речи других людей и не получили никакого наставления в способе говорения, — они взаимно выражали бы свои аффекты по природе и одинаковым образом. Ибо речь есть одна из естественных операций [...] Обрати внимание, однако, что латинянин не понимает греческой грамматики, и наоборот; то есть что они представляют собой акцидентальные модусы грамматики, приобретаемые в силу научения, а не от природы»¹. Говоря о естественном речевом выражении аффектов людьми, от рождения не слышавшими чужой речи, Боэций имеет в виду отнюдь не «слова, значащие по природе»: не скудный набор бессвязных вздохов, вскриков или стонов, непосредственно выражающих чувственные претерпевания и общих у человека с животными. Он имеет в виду именно человеческую речь как систему знаков, которая, в его представлении, в силу своей естественности так или иначе будет присуща человеческому индивиду независимо от условий его воспитания. Эта гипотетическая речь будет основываться на тех же — определяемых модусами самого бытия и опосредованных модусами мышления — базовых структурах, что и реальные языки, различающиеся между собой лишь акцидентальными (и потому подлежащими изучению) свойствами. Такому «натуралистическому» пониманию естественности человеческой речи (и человеческого мышления) коимбрцы противопоставляют концепцию усвоения языка, всецело исходящую из социальной природы человека.

¹ *Boethius Dacus*, Opera. Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem. Edited by Jan Pinborg and Henrik Roos, 1969, q. 16, p. 61: «Si homines aliqui in deserto nutriretur ita quod numquam aliorum hominum loquelam audirent nec aliquam instructionem de modo loquendi acciperent, ipsi suos affectus naturaliter sibi mutuo exprimerent et eodem modo. Locutio est enim una de operibus naturalibus [...] Vide tamen, quod licet latinus non intelligit grammaticam graeci nec e converso, hoc est, quod isti sunt modi accidentales grammaticae per doctrinam habiti, et non per naturam» (цит. по: *R. Lambertini*, Sicut tabernarius vinum significant per circulum: Directions in contemporary interpretations of the Modistae, ed. cit., p. 107).

1) Физиологические условия усвоения языка

Примером, вокруг которого развернулся спор о способе овладения речью, послужила история, переданная Плинием Старшим (23–79 гг. н. э.) в книге седьмой «Естественной истории». По сообщению Плиния, Аттис, сын Креза, был от рождения немым; но когда он увидел, как воин обнажил меч и бросился на его отца, то закричал: «Воин, не убивай Креза». По мнению сторонников натуралистической концепции овладения языком, этот пример доказывает врожденность человеческой речи: «Ведь немой от природы глух, а глухой не может усвоить слова через научение»¹.

Комментируя этот пример Плиния, коимбрцы, во-первых, утверждают, что обладание слухом является непременным условием владения устной речью: «Аттис (если история верна) до того момента был немым, но не глухим; поэтому, хотя он не произносил слов, он им учился и знал их значение. А если бы он не слышал, то не смог бы и образовать слово». В подтверждение этого приводится ссылка на Аристотеля, кн. 4 «Истории животных», где говорится о том, что даже птицы не могут петь как должно, если не научатся этому от других птиц, среди которых летают². Мастри и Беллито тоже отмечают необходимость слуха для овладения устной речью: ведь значения слов установлены произвольно и могут быть усвоены только через восприятие речи других людей, которого лишены глухие; в противном случае «и глухие от рождения могли бы говорить, если бы слова были вложены в нас природой... как по природе они стонут и испускают вздохи»³.

Во-вторых, автор «Коимбрского курса» предпринимает попытку дать физиологическое объяснение этой необходимой связи между

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 3.

² *Ibid.*: «Attis (si vera est historia) mutus ad illud usque tempus existit, non surdus; quo circa, etsi voces non efferebat, addiscebat tamen, et earum tenebat significatum, alioqui nisi audisset, formare vocem non posset. Quod adeo verum est, ut Aristoteles 4 lib. de historia animalium doceat nec ipsas aves modulate canere posse, nisi inter eas alantur quarum audiant, addiscantque vocem».

³ *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 5: «Et surdi a nativitate loqui possent, si a natura voces nobis inessent... sicut naturaliter formant gemitus, et suspiria emittunt».

слухом и речью. По его словам, нервы, отвечающие за работу ощущений, идут от мозга к соответствующим органам чувств; при этом некоторые из них разделяются не сразу, но на начальном отрезке соединены в единый нервный ствол. Именно так изначально соединены нервы, отвечающие за слух и речь. «Поэтому чаще всего случается, что немые также глухи, поскольку повреждение затронуло начало, в котором нервы соединены». Но возможна и другая причина немоты — нарушение работы собственно артикуляционного аппарата. В таком случае немой человек не является одновременно глухим. Сильная эмоция способна разблокировать язык, что, видимо, и произошло с сыном Креза. «Но нет человека, от природы глухого, который не был бы также немым... либо потому, что, как мы сказали, у него имеет место повреждение нервов, либо потому, что глухой никогда не научился бы образовывать слова и тем более понимать их значение»¹.

Таким образом, чисто физиологическим условием усвоения речи является неповрежденность тех участков нервной системы, которые отвечают за движение языка, но главным образом — за нормальную работу слуха. Слух же необходим потому, что научиться говорить можно, только общаясь с другими людьми и научаясь от них значениям различных звучаний. Сам по себе индивид не обладает таким естественным механизмом, который гарантировал бы развитие речевых навыков в изоляции от речи других людей. Стало быть, нормальное состояние речевого аппарата — хотя и необходимое, но далеко не достаточное условие овладения речью.

2) Социальные условия усвоения языка

Если рассказ Плиния об Аттисе послужил поводом к обсуждению проблемы физиологических условий усвоения языка, то обсуждение его социальных условий концентрируется вокруг повествования Геродота о фараоне Псамметихе («История», II, 2), по приказу которого два младенца воспитывались вдали от людей, в козьем стаде. Когда два года спустя они впервые увидели людей, то произнесли

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 3.

«бекос», по-фригийски «хлеб». Отсюда предлагалось сделать вывод, что фригийский — древнейший из языков, данный людям самой природой.

Коимбрцы называют этот рассказ выдумкой или в лучшем случае плодом неверного толкования. Быть может, дети произнесли некое невнятное звукосочетание, близкое к тем, что издают козы, а его ошибочно приняли за фригийское слово. Это утверждение коимбрцев имеет реальное основание — а именно, сведения, полученные от иезуитов, находившихся с христианской миссией при дворе Великого Могола Акбара (1542—1605). В 1596 г. Акбар, по словам коимбрцев, повторил эксперимент Псамметиха, приказав отнести двух новорожденных младенцев в уединенное место и растить их в полном молчании. Акбар хотел узнать, на каком языке заговорят дети, не слышавшие человеческой речи. Но в возрасте четырех лет дети еще не произнесли ни слова¹. Так дьявольский, по выражению «Коимбрского курса», опыт Акбара показал, что нахождение среди людей, возможность с младенчества слышать человеческую речь составляет абсолютно необходимое социальное условие овладения языком. О том же свидетельствуют и случаи воспитания человеческих младенцев дикими животными².

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 3. Дж. Дойл приводит свидетельство персидского автора, современника Акбара, которое подтверждает этот рассказ. Сам Дойл считает наиболее вероятным источником этих сведений в «Коимбрском курсе» Иеронима Ксаверия (ум. 1617), возглавлявшего третью миссию иезуитов к Великим Моголам и слышавшего эту историю от самого Акбара. См. *J.P. Doyle*, The 'Conimbricenses' on the Semiotic Character of *Mirror Images*, *The Modern Schoolman* 76, November 1998, note 14.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 3: «Unde etiam patet, quam fictitium sit, quod affertur de pueris inter pecudes educatis; casu enim protulerunt sonum confusum similem vocibus caprarum, quem Phryges ambitiose interpretati sunt, cum tamen primi homines non fuerint, vel si vox existit formata, Demonis inventum fuit, ad homines illudendos. Fortasse enim eo consilio iussit Psammetichus pueros extra humanum commercium educari; quo idem nostra aetate anno, scilicet, 1596, fieri iussit Rex Achebar Magni Tamerlani pronepos, ut cuius linguam puer ita educatus, natura duce loqueretur, illius susciperet fidem; at non permisit Deus Optimus maximus tantum principem, apud quem tunc temporis, fidei propagandae causa, nostrae Societatis homines versabantur, in errorem adeo periculosum prolabi; itaque nullum proprusus verbum locutus est, qui ita educabatur».

Каков же, в представлении авторов XVII в., механизм первичного усвоения языка ребенком, находящимся в социальной среде?

Родриго де Арриага вычленяет в процессе первичного усвоения языка два момента: познание воли к обозначению, вкладываемой в слова опытными пользователями, и возникновение прочной ассоциативной связи между *species* устного слова и *species* вещи, им обозначенной. Познание воли к обозначению, составляющей формальное основание знаковой сущности слова, Арриага считал тем необходимым моментом, который отличает слова устной речи от простых знаков «из привычки». В самом деле, некоторые (не названные по имени оппоненты) утверждают, что дети научаются языку так же, как собака, когда ей показывают цепь и всякий раз говорят: «На цепь!», привыкает ассоциировать приказ с требуемым действием. «Отвечаю, — пишет Арриага, — что, как бы ни обстояло дело с животными, люди, однако, воспринимают эту волю [к обозначению]... Обычно дети понимают, что родители хотят обозначить этим словом хлеб, воду и т. д., и поэтому приходят к познанию их воли, даже если потом, когда они говорят или читают, они уже не думают о воле родителей, от которых этому научились»¹. Именно потому, что при первичном усвоении языка дети нуждаются в знании воли к обозначению посредством слова, они постоянно спрашивают: что это значит? А уже *in actu secundo*, при употреблении слова, однажды соотнесенного с данной вещью, возбуждение *species* звукосочетания само по себе возбуждает ассоциированную с ней *species* означаемой вещи. Это подобно тому, говорит Арриага, как в умозаключении мы делаем вывод, зависящий от посылок, а потом только этот вывод и помним, не удерживая в памяти исходные посылки². «Так и слово, хотя оно формально обладает значением от воли

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 26: «Sed urgebis adhuc: pueri quando addiscunt linguam, nihil cogitant de voluntate loquentis; eodem enim modo addiscunt, sicut canis quando ei ostenditur catena, saepeque audit, *ad catenam*, excitatur ei species de illa, quod nimirum ad eam pellatur, et quasi percipit quid velint. «Respondeo, quidquid sit de bestiis, homines tamen percipere eam volitionem [...] Communiter ipsi pueri percipiunt parentes velle per eam vocem significare panem, aquam, etc., ideoque veniunt in cognitionem volitionis eorum, etiamsi postea, vel quando loquuntur, vel legunt, iam non cogitent de ea parentum, a quibus didicerunt, voluntate».

² *Ibid.*, § 25.

людей, будучи однажды усвоенным, впоследствии возбуждает *species* предмета, но не самой воли, по причине которой оно формально обладает значением»¹.

Таким образом, акт усвоения слова Арриага разделяет надвое: на акт соотнесения звукосочетания с вещью и акт познания воли к обозначению, вкладываемой в это слово пользователем языка, причем впоследствии, когда речевой навык автоматизируется, это знание утрачивается. Концепцию Арриаги подверг резкой критике Франсиско де Овьедо, причем в обоих пунктах. Во-первых, Овьедо отрицает, что вещь, однажды познанная посредством знака, может впоследствии познаваться через *species*, оставленную этим знаком. В каждом новом акте познания она должна будет вновь познаваться через тот же знак — в данном случае через само слово, а не через его *species* в памяти говорящего или слушающего. Поэтому, если бы познание воли к обозначению было необходимо при первичном научении слову, оно было бы необходимо всякий раз, когда это слово употребляется в речи. Во-вторых, и это главное, Овьедо вообще не считает необходимым для усвоения языка прямое и отчетливое познание воли к обозначению — достаточно познания смутного и слитного. Что он имеет в виду, Овьедо поясняет следующим примером: когда мы слышим и понимаем слово *брак*, то смутно понимаем и заключенную в нем идею брачного согласия, хотя не мыслим эту формальную сущность ясно и отчетливо, в отдельном акте. Поэтому любой крестьянин знает, что его отношения с женой — отношения брачные («что он женился на своей жене»), хотя и не смог бы точно сформулировать, в чем состоит формальная сущность брака. «Именно так познается акт, которым слово конституируется в качестве значащего, когда мы постигаем, что вот это звучание имеет знаковый характер»². Другими словами, в том же самом акте, в каком ребенок впервые соотносит слово с означаемой

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 42: «Primo, si se quis reflectat semper, tunc illi excitatur *species* vocum, et quasi mentaliter homo loquitur. Secundo... aliquando ex aliquo signo excitatur mihi *species* de uno obiecto per illud significato, non vero de altero. Sicut licet vox sit significativa formaliter a voluntate hominum, semel tamen iam perspecta ea significatione, postea excitat *species* de obiecto, non autem de ipsa voluntate, ratione cuius formaliter significat».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, contr. VIII*, p. 2, n. 8.

вещью, он соотносит его и с намерением говорящего указать на эту вещь. Скажем, усваивая слово «лошадь» и соотнося его с лошадью, ребенок одновременно с этим усваивает и то, что любой, кто произносит слово «лошадь», имеет в уме понятие лошади и хочет указать именно на лошадь, если только не лжет. Именно поэтому при нормальных условиях коммуникации слова опознаются как симптомы понятий в уме говорящего.

Еще более отчетливо этот момент выражен у Сильвестро Мауро, который вводит в этой связи понятие *obligatio*, или *pactum* — договорного обязательства говорить в соответствии с реально имеющимися в голове понятиями¹: «Когда дети учатся языку [...] они учатся и тому, что дается обязательство произносить определенные слова только тогда, когда имеются сообразные им понятия»². Этот договор, или обязательство, лежит в основе общеупотребительности слов. Именно потому, что все люди данного сообщества при произнесении определенного звучания согласны иметь в виду одно и то же, возможно образование ассоциативной связи между звучанием и значением в головах всех тех, кто изучает данный язык и пользуется им в повседневном общении: «Пакт наделения слов значением... есть воля и договор образовывать составные [т. е. ассоциативно связанные] *species* определенных слов и определенных вещей; например, чтобы словом *хлеб* обозначать хлеб, люди договорились образовывать составную *species* слова *хлеб* и того хлеба, который мы едим. А из составной *species* слова и вещи происходит то, что при виде вещи нам приходит на ум слово, а при звуке слова приходит на ум вещь... И когда мы учим некий язык, то весь труд в том и состоит, чтобы, одновременно и со вниманием держа в уме определенные вещи и определенные слова, образовать их составные *species*»³. Та-

¹ О понятии *obligatio* у Мауро мы будем говорить подробнее в главе третьей.

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 565: «Pueri dum addiscunt linguam [...] addiscunt etiam dari obligationem non proferendi certas voces, nisi cum habetur conceptus conformis».

³ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 562: «Pactum de danda significatione vocibus incomplexis est voluntas et conventio formandi species complexas certarum vocum, et certarum rerum; ex. gr. ut homines huic voci *panis* darent significationem *pani*, convenerunt in hoc ut formarent speciem complexam de hac voce

ким образом, Мауро согласен с Арриагой в том, что в основе практического овладения языком лежит механизм образования ассоциативных связей между звучанием и значением. Но приобщение к формальной сущности словесных знаков он мыслит, в отличие от Арриаги, не как эксплицитное познание воли пользователя, приобретаемое в отдельном акте, а как присоединение к договору, которое совершается одновременно с познанием и закреплением конвенционального значения слова. Мауро тем менее нуждается в признании отдельного акта, в котором познавалась бы воля пользователей языком, что он-то как раз не видит принципиального различия между словесными знаками и знаками «из привычки»: «Вторичные языки [т. е. языки, которыми мы пользуемся сегодня], обладают значением вследствие привычки и порчи первичных языков [т. е. языков, данных от Бога]»¹. В отличие от значения как такового, которое не обусловлено никакими физическими свойствами звучания и в этом смысле абсолютно произвольно, использование значащих слов в речевой практике опирается, во-первых, на естественный механизм их связи с соответствующими понятиями, а во-вторых, на естественное же, свойственное человеку как разумному и общественному живому существу, согласие придерживаться этого соответствия между понятиями и словами, благодаря которому только и возможна его жизнь в качестве существа социального. Так рассмотрение вопроса, казалось бы, второстепенного для лингвосемиотики — вопроса о том, каким образом дети усваивают язык, — выводит авторов XVII в. к узловой проблеме взаимосвязи между естественной и конвенциональной сторонами речевого общения людей.

panis, et de pane, quem edimus. Ex specie vero complexa vocis ac rei oritur ut visa re occurrat cogitatio vocis, et audita voce occurrat cogitatio rei; eo pacto quo viso pane occurrit vox significans panem, et audita voce panis, occurrit cogitatio panis... Cum enim aliquam linguam addiscimus, totus labor consistit in hoc ut simul cogitantes attente certas res et certas voces, formemus species complexas illarum».

¹ *Silvestro Mauro, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 558–559: «...linguae secundariae habent significationem ex consuetudine, et corruptione primarium linguarum».* Об учении о первичных и вторичных языках, которое развивал Сильвестро Мауро, см. ниже, § 5, п. 2.

§ 5. Происхождение языка

Рассмотрев учения наших авторов об условиях индивидуального овладения языком, мы переходим теперь к описанию и анализу их представлений о происхождении и развитии языка вообще.

1) Отрицание естественной этимологии

Разнообразные учения о возникновении языка появляются еще в античности. Множество разнородных воззрений древних авторов исследователи группируют следующим образом: 1) стихийное и постепенное возникновение устойчивых значимых звуко сочетаний у раздробленных групп людей (теории Диодора, Витрувия, Лактанция, восходящие к учению Демокрита); 2) опять-таки спонтанное возникновение языка, но изначально обусловленное природой вещей (Эпикур). В обоих случаях «авторами языка» являются обычные люди; 3) преднамеренное «установление имен» (стоики, Сократ в платоновском «Кратиле»); в этом случае в роли «автора языка» выступает бог, мудрец или группа мудрецов. При этом связь между словами и вещами могла мыслиться либо как естественная и необходимая, заключенная в этимологии слов (Платон), либо как произвольная в абсолютном смысле (Гермоген в «Кратиле», Аристотель). Механизм возникновения артикулированных слов тоже мыслился по-разному. Стоики представляли его себе как членение единого звукового потока на отрезки-слова (Цицерон, *De гер.* III, 2, 3), другие авторы (предположительно, Демокрит) — как агглютинацию слов из отдельных звуков. С учениями второго типа связаны представления о так называемом «звуковом символизме», при котором фонетический состав слов так или иначе имитирует свойства самой реальности¹.

В XIII в. гипотезы мудрого «автора языка» и звукового символизма объединились в учении Роджера Бэкона. Бэкон подробно описывает гипотетическое конструирование первичных (элементарных) и вторичных звуко сочетаний и последующую импозицию словесных

¹ А.Л. Верлинский, *Античные учения о возникновении языка*. Спб., Филологический факультет СПбГУ, Изд-во СПбГУ, 2006.

значений (т. е. соотнесение этих звучаний с определенными вещами в реальности). При этом соединение звучаний со значениями совершается не произвольно, а опирается на определенное природное соответствие между теми и другими (элементарным звучаниям соответствуют элементарные реальности, и т. д.). Подобное гармоничное и природосообразное построение языка способен осуществить лишь мудрец, сведущий в «орфографии» — искусстве правильного словообразования¹. Таким образом, языки, согласно Бэкону, возникают отнюдь не стихийно, а в результате сознательных усилий, и, стало быть, не являются естественными для человека в том же смысле, в каком для него естественно дышать или ходить. Но, с другой стороны, значения слов учреждаются не по человеческому произволу, а в соответствии с онтологической природой означаемых вещей, и в этом смысле они будут скорее естественными, нежели конвенциональными.

Семиотики XVII в. сводят многообразие античных учений о происхождении языков к двум базовым гипотезам: к гипотезе естественных словесных значений, основанных на «звуковом символизме» (куда они причисляют, как вариант, и более позднюю концепцию Бэкона) и к гипотезе абсолютной произвольности в «установлении имен». Такое сглаживание расхождений между античными авторами объясняется, видимо, тем, что древние учения осмыслялись в свете концепции двойственности знаков, как ее понимали в XVII в. В самом деле, общая семиотическая классификация, принятая в философских курсах, жестко разделяла знаки, с точки зрения их происхождения, на естественные и произвольные. В этом членении естественность означивания имела совершенно конкретный смысл индексального отношения или иконического сходства, а конвенциональность — смысл абсолютной произвольности, не обусловленной никакими природными связями. При этом критерием естественности знака выступает его общность и понятность для всех людей, а критерием конвенциональности — различие у разных народов, применяющих разные знаковые коды. Укладывая античные учения о происхождении языка в прокрустово ложе собственной знаковой

¹ *Roger Bacon, op. cit.*, § 156.

классификации, Франсиско де Овьедо, например, набрасывает следующую картину: «Что слова обладают значением по природе, то есть являются естественными знаками объектов, считали Сократ и Кратил, по свидетельству Платона в «Кратиле», а также Пифагор, в передаче Девкисиппа, кн. I «О категориях», и Гераклит, по словам Аммония. Это естественное значение приписывалось свойствам слов: ведь из букв одни — более порывистые, другие — более мягкие, и это свойство, равно как и прочие, им подобные, могут указывать на природу вещей. Аристотель в кн. I «Об истолковании», гл. 1 и 2, отрицает, что слова значат по природе, и говорит, что они обладают значением только в силу свободного установления со стороны людей; поэтому *имя* и *глагол* он называет *словами, значащими по установлению*. Из древних авторов этого мнения держался Диодор Философ, о котором отец Смиглецкий, *Рассуждение* 12, вопр. 2¹, сообщает, опираясь на Аммония, что он давал своим рабам имена союзов: одного он называл *Потому что*, другого — *Следовательно*, третьего — *Как*, и тем самым осуществлял свою свободу в наделении имен значениями. Довод, приводимый Аристотелем, состоит в том, что существующее от природы является общим для всех, как это очевидно в отношении понятий: они, будучи естественными обозначениями вещей, одинаковы для всех; слова же не одинаковы у всех, но различаются сообразно различию народов и языков»².

Возвращаясь в XVII в., мы должны сразу же сказать, что из тех авторов, которые находятся в поле нашего зрения, ни один не разделяет мнения о естественности происхождения языка в том смысле, что когда-то в древности произносимые людьми звукосочетания были спонтанно или решением мудрого законодателя соотнесены с означаемыми вещами в силу некоего *природного соответствия* этим вещам (в частности, концепция Бэкона). В самом деле, продолжает Овьедо, такое природное соответствие можно мыслить двояко: либо как сходство в звучании (и поэтому слово *tinnitus* похоже на обозна-

¹ Все это место у Овьедо представляет собой сжатый пересказ соответствующего фрагмента из «Логики» Мартина Смиглецкого (*Martinus Smiglecius, Logica, pars II, disp. XII, q. 2, p. 438–440*), вышедшей в свет на шесть лет ранее «Курса» Овьедо.

² *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Logica, controv. VIII, p. 3, n. 1–2.*

чаемый им колокольный звон, а слово *tartantara* — на звук трубы), либо как сходство в свойствах, когда резкость или плавность звуков соответствует грубой или мягкой природе обозначаемой вещи. Но в первом случае сходство звучания отнюдь не требует с необходимостью, чтобы именно такое звукоподражание было принято в качестве знака данной вещи: ведь в разных языках возможны другие варианты звукоподражаний, обозначающие тот же предмет. Так что и здесь связь звукоподражания и его значения определяется конвенцией, несмотря на внешнее сходство. Что же касается второго случая, то «указанные свойства немногочисленны и не настолько соразмерны вещам, чтобы мочь их выразить и привести к их познанию. Это явствует из того, что до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции относительно их значения»¹. Таким образом, ни звукоподражательный характер некоторых слов, ни предположительное сходство некоторых — весьма немногих! — акустических свойств отдельных звуков с природой обозначаемых предметов не отменяют того факта, что языковая конвенция остается единственным определяющим фактором «установления имен».

Более радикально и на более высоком уровне обобщения эта позиция выражена у Родриго де Арриаги: «Одна вещь может естественным образом обозначать другую двумя способами. Во-первых, потому, что она сама по себе является ее необходимым следствием или причиной. Но таким способом слова никак не могут быть знаками вещей: ведь слово *лев* не производит льва и не зависит от него, как следствие, в своем возникновении — так, как дым зависит от огня или след быка от быка»². «Во-вторых, вещь может реально репрезентировать другую вещь из-за физического сходства с нею, каким обладает хорошее изображение Цезаря с самим Цезарем. Но и таким способом слова не могут быть знаками вещей. В самом деле,

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. 3, n. 2.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 17: «Dupliciter posset aliqua res habere naturalem significationem alterius, vel quia ex se est effectus, aut causa necessaria illius. Hoc autem modo voces non possunt ullo modo esse signum rerum, quia haec vox *leo* nec producit leonem, nec ab eo pendet in feri, ut effectus illius, sicut pendet fumus ab igne, aut vestigium bovis a bove».

какое сходство имеет слово *лев* с яростью и хищностью льва?»¹. А если бы такое сходство и можно было отыскать на уровне «звукового символизма», отсюда следовало бы, что, услышав одно только слово «лев», любой человек, говорящий на любом языке, должен был бы сразу представить себе самого льва — так, как мы, увидев, скажем, один белый предмет, при встрече с другими предметами без всякого обучения знаем, что они белы, потому что обладают естественным сходством с однажды увиденным белым предметом. Но такой спонтанной, предшествующей любому научению, идентификации в случае словесных знаков не происходит; стало быть, никакой объективной природной связи между словом и значением нет². Единственное исключение из этого правила составляют «слова, значащие по природе» (*voces significativae naturaliter*): стоны, вздохи, вскрики и т. п.; но они как раз не являются специфически человеческими и вообще не принадлежат к языковым терминам.

Одним из сильных доводов, подтверждавших отсутствие исходной естественной связи между звучанием и значением слов, служит у авторов XVII в. явление «межъязыковой омонимии». Действительно, одно и то же звучание может в разных языках обозначать совершенно разные и даже противоположные вещи. Например, слово *lego* в испанском языке означает «мирянин», а в латинском — «читаю» (пример Овьедо); или слово *garbato* по-итальянски означает «кра-

¹ *Ibid.*, § 18: «Aliter posset realiter repraesentare rem propter similitudinem physicam cum illa, sicut eam habet imago bona Caesaris cum Caesare. Sed neque hoc modo possunt esse voces signa rerum, nam... quam similitudinem habet cum ferietate ac rapacitate leonis haec vox, *leo..?*».

² В том же духе рассуждают Мистри и Беллито: *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 9–10: «Obicitur probando, quod voces significant naturaliter, nam dantur quaedam nomina, quae tantam affinitatem habent cum rebus significatis, ut quaedam proportio naturalis, et particularis efficacia videatur illis indita a natura ad huiusmodi res significandas. Sunt enim quaedam voces rigidae, et asperae, quae similibus rebus significandis sunt idoneae, v. gr. Ferrum, conturbatio, contritio; similiter bombus, sibilus, tinnitus videntur naturaliter significare sonum illum, ad quem significandum illis utimur... (10) Resp...solum quaedam esse voces, quae non temere, ac mere fortuito fuerunt rebus impositae, sed rationabili occasione, et spectatis earum proprietatibus... Hinc autem deduci non potest, quod talem significationem habeant a natura, quod ex eo patet, quod multi istas voces non intelligunt, et voces valde affines aliud significant».

сивый», а по-польски — «горбатый» (пример Смиглецкого). Между тем это было бы невозможно, если бы в самих звуках, составляющих слово, или в звукосочетании как целом присутствовало некое естественное сходство с означаемой вещью.

Наконец, еще одним аргументом в пользу конвенциональности языковых значений служит наличие омонимии в любом языке. В качестве примера омонимии в латыни можно сослаться на один из текстов Арриаги. О том, что в XVII в. вопрос о естественной этимологии слов все еще сохранял актуальность, свидетельствует тот едкий сарказм, с каким Арриага говорит здесь о некоем «докторе грамматики», утверждавшем, что естественная связь латинских слов с их значениями может быть усмотрена любым человеком благодаря хорошему расположению гуморов. Приведем этот фрагмент целиком как характерный образец полемического стиля философских курсов: «Читал я одного автора, который издал книжицу на своем народном наречии. Но чтобы показать, что и он не чужд божественного знания, поскольку худо-бедно разбирает по-латыни, он без обиняков пытался доказать, что латинские слова по своей природе настолько сходны с означаемыми вещами, что ни один ум в здравом расположении не сумел бы найти языка, равного латыни в соразмерности вещам. Отсюда он, далее, показывает, что по природе, помимо какого бы то ни было дьявольского или божеского искусства, тот, кто раньше вообще не знал этого языка, может понимать и говорить по-латыни в силу одного лишь правильного расположения гуморов и органов. Я дивлюсь тому, что столь глупое и абсурдное мнение не было отброшено в этой книге наряду с другими, которые с полным правом опровергаются в ней. И прежде всего я спрашиваю этого доктора грамматики: чем словосочетание *кроткий и незлобивый лев* сходно с яростью и величием обозначаемого им зверя? Чем — с его благородством? Чем — с его гривой? И почему в силу одного лишь расположения гуморов некто по природе приходит посредством совершенно одинаковых слов *lego* и *lego* к познанию столь разных вещей, как *legere libros* [‘читать книги’], *nuntium mittere* [отправлять легата] и *testamento aliquid legare* [‘оставлять нечто по завещанию’]? Этот довод приложим к любым омонимам, обозначающим вещи, сами по себе различные и несхожие. В самом деле, возможно ли ка-

кое-нибудь физическое и естественное сходство одного и того же звучания с обоими предметами сразу? Но даже нет необходимости обращаться к омонимам; тот же довод будет приложим к любым словам. Ибо сказанное о слове *лев* можно отнести к любому слову — *смерть*, *жизнь*, *Бог*, *свободные*: в них всех не больше сходства с обозначаемыми вещами, чем в слове *лев* [...] И почему за столько веков от сотворения мира природа достигла правильного расположения гуморов только у Лация, или Энея, или кто там был первым изобретателем латинского языка?»¹.

Итак, латинские слова столь же произвольно связаны со своими означаемыми, что и слова любого другого языка. Но, может быть, дело обстояло иначе в самых первых словах новорожденного человечества? Этот вопрос обращает мысль наших авторов к традиционной для христианской мысли проблеме адамического языка.

2) Адамический язык

«И сказал Господь Бог: не хорошо человеку быть одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему»².

Это повествование книги Бытия, вкупе с рассказом о возведении Вавилонской башни после потопа и о смешении языков, составляет основу средневекового дискурса об адамическом языке. Мы приведем только два примера, показывающих, какого рода вопросы ставила перед средневековой ученостью проблема адамического языка.

Первый текст принадлежит св. Августину, который пишет в «Буквальном толковании на книгу Бытия»: «Что же это значит, что

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 13–14.

² Быт 2, 18–20.

Адам нарек имена птицам небесным и зверям полевым, а также рыбам и гадам морским? Ведь если обратиться к человеческим языкам, то все животные называются так, как назвал их в своей речи человек. Не только то, что пребывает в воде и на земле, но и сама земля, и вода, и небо, и то, что мы видим в небе, и то, чего не видим, но во что веруем, называется разными именами сообразно различию языков среди народов. В самом деле, изначально, как мы научены, существовал один язык, пока гордыня при строительстве той башни после потопа не разделила сообщество людей сообразно разным звучаниям словесных знаков. И так ли важно доискиваться, каким был тот язык? На нем в ту пору, несомненно, говорил Адам; и на этом языке, если бы он сохранился до наших дней, были произнесены те слова, которыми первый человек нарек имена всем зверям полевым и птицам небесным. Но разве можно поверить, что на том же языке имена рыб были установлены не человеком, а Богом, и что человек выучил их позднее под руководством Бога? А если бы так и было, то причина этого, несомненно, выглядела бы загадочной. Но следует думать, что человек, постепенно узнавая роды рыб, нарек им имена; когда же скоты, звери полевые и птицы небесные были приведены к человеку, дабы он, собрав их вокруг себя и различив в целом, нарек им имена, которыми, если бы этого не произошло, он мог бы точно так же называть их постепенно, хотя и быстрее, чем рыб, то что было тому причиной, как не намерение нечто обозначить, нацеленное на предвозвещение будущего?». Замысел Бога, поясняет св. Августин, состоял в том, чтобы человек, наделяя именами живые существа, узнал, что нет среди них помощника, подобного ему, и принял от Бога Еву в жены¹.

В этом тексте св. Августина присутствует целый комплекс допущений. Во-первых, нареkanie имен, предоставленное Адаму, задумано Богом как способ дать человеку узнать суть каждого живого существа (и убедиться, что среди них нет годного ему в помощники). Следовательно, первичное именование предполагало познание сущности тем, кто нарекает имя; иначе говоря, именование предстает здесь как завершающий акт познания сути вещей. Отсюда напраши-

¹ *Augustinus, De Genesi ad Litteram libri duodecim, lib. IX, 12, 20–22.*

вается вывод, что между именем и сущностью вещей имеется некая естественная связь, которую и обнаруживает Адам в ходе нареkania имен. Во-вторых, тот язык, на котором говорил Адам и совершалось первичное нареkanie имен, св. Августин явно считал не сохранившимся до наших дней: первоязык существовал, но мы его не знаем и не узнаем, потому что он уничтожился в результате Вавилонского смещения. В-третьих, источником первичных имен («автором языка», в терминологии стоиков) св. Августин прямо называет Адама, а не Бога: познание сути вещей с большей или меньшей постепенностью приводит Адама к нахождению «правильного» имени для каждой из них.

Второй текст, который мы хотим привести, девятыю столетиями младше и принадлежит францисканскому теологу XIII в. Петру Иоанну Оливи (1247/8–1298). Его «Примечания к книге Бытия» были ошибочно приписаны св. Фоме и опубликованы под именем Аквината в Пармском издании 1869 г.: «*Чтобы видеть, как он назовет их*. То есть Бог сделал так, как если бы хотел проверить, как Адам их назовет. Ведь Бог говорит с нами по-человечески, подобно тому как мать, лепечка, снисходит к ребенку. Если спросят, имел ли тогда Адам какое-либо знание земных слов или языка для обозначения отдельных означаемых (ведь если он раньше его имел, то, видимо, еще до того знал имена животных, как и имена других вещей. Если не имел, то почему об этом [наречении животных] было сказано особо? Ведь нарекать первичные имена нетрудно и не требует больших знаний), то надлежит ответить: кажется правдоподобным, что Адам принял [от Бога] имена первых вещей, равно как и первых родов, и небесных тел, и начал рождаемых вещей, и смещений. Либо же он сам впервые нарек имена по собственному изволению. А вот дать имена животным посредством некоторой деривации от первичных слов предоставил человеку сам Бог. Я имею в виду не только деривацию через изменение морфологии исходных имен — так, как от *homo* производится *humanus*, а от *humus* — *homo*, но и такую деривацию, которая совершается путем переноса, через сравнения и аналогии. *Так и было имя ей*. Отсюда явствует, что имена, которыми называли животных евреи во времена Моисея, были те же самые, что

и при Адаме. Отсюда явствует также, что язык Адама сохранился у евреев»¹.

Отсюда явствует и то, что Оливи рассматривает библейское повествование о наречении Адамом имен совсем в другом свете, нежели св. Августин. Его интересует не «пророческий», как говорил Августин, смысл этого рассказа, а смысл буквальный. И допущения он делает совсем другие, фактически противоположные тем, что мы находим у св. Августина. Во-первых, Адам в толковании Оливи называет животных не первичными, а производными именами, дериватами от первичных слов. Бог позволяет ему это сделать для того, *чтобы видеть, как он назовет их*, дать ему поупражняться в этом творческом занятии и посмотреть, как он с ним справится, — словно мать, снисходящая к лепету ребенка. Во-вторых, само по себе первичное наделение вещей именами представляется Петру Иоанну Оливи вовсе не сложным делом именно потому, что оно никак не связано с познанием вещей. Воспринял ли Адам первичные слова от Бога или придумал их сам, они в любом случае установлены произвольно и не имеют никакой естественной связи с обозначаемыми вещами. В-третьих, дериваты, в отличие от первичных слов, могут создаваться осмысленно и нести в себе некое аналогическое сходство со смыслом исходного слова. Наконец, в-четвертых, язык, на котором говорил Адам, не погиб вследствие вавилонского смешения, но уцелел у евреев: еврейский язык — это и есть адамический язык новорожденного человечества.

Эти два примера, взятые наудачу из множества подобных текстов, комментирующих повествование книги Бытия, позволяют нам приблизительно наметить границы того проблемного поля, которое обозначалось в Средние века термином «адамический язык» (*lingua Adae*). Обратиться к теме языка Адама означало задаться рядом следующих вопросов: в каком смысле говорится о том, что Адам дал животным подобающие («собственные») имена? Выразил ли он в этих именах естество названных животных, или же они были названы совершенно произвольно? Кто был «автором» самого первого человеческого языка — сам Адам или Бог, наделивший его первич-

¹ *Petrus Johannis Olivi*, Postilla in Gen., cap. 2.

ными словами? Те имена животных, о которых говорится в книге Бытия, — были они первичными или производными именами? Как соотносятся в языке первичные слова и дериваты? Можно ли утверждать, что язык Адама сохранился в языке евреев и, следовательно, еврейский и есть первоязык человечества? Если да, то можно ли считать его «естественным» языком? Как нужно мыслить взаимное отношение первоязыка (языков) и языков вторичных, которые возникают из праязыка с течением времени? Именно с этим комплексом вопросов, унаследованным от средневековой схоластики, должны были иметь дело семиотики XVII в., когда логика исследования подводила их к теме наречия Адама.

Во-первых, наши авторы согласно исходят из того убеждения, что язык Адама — это язык библейского Откровения, еврейский язык. Но если бы еврейские имена, нарекаемые Адамом животным в раю, были естественными знаками этих животных, связанными с ними природной связью, то к еврейскому языку следовало бы отнести все доводы, высказанные ранее в связи с латинским языком. В самом деле, пишет Уртадо де Мендоса, если бы еврейские слова обладали некоей особой приспособленностью к обозначению вещей, особой с ними соприродностью, то «они, следовательно, были бы естественными знаками, потому что сами по себе репрезентировали бы, например, человека, подобно тому как дым репрезентирует огонь. Следовательно, кто бы их ни услышал, он бы их понимал, и мы все разумели бы еврейский язык»¹. Так же рассуждает и Арриага: «Дым естественным образом обозначает огонь: мы без обучения приходим от дыма к познанию огня. Следовательно, то же самое происходило бы с еврейскими словами, если бы они означали по природе»². Но коль скоро это не так, и на еврейский распространяются все ограничения, обусловленные конвенциональной природой языка, наши авторы делают общий фундаментальный вывод: еврейский язык,

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 1, § 5.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 16: «Naturaliter significat fumus ignem, sine studio ex fumo in cognitionem ignis venimus, ergo idem esset in vocibus Hebraeis, si naturaliter significarent».

язык Адама, в той же мере основан на произвольной импозиции словесных значений, что и любой другой человеческий язык.

Но тогда, во-вторых, возникает необходимость дать новое истолкование тому утверждению книги Бытия, что имена, коими Адам нарекал животных, были их собственными именами («...чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»). В самом деле, эта библейская фраза в течение столетий служила одним из сильных доводов в пользу естественности означивания, которую приписывали адамическому языку. Мартин Смиглецкий ссылается на Филона Александрийского, который «в книге о сотворении мира говорит, что Адам установил такие имена, что из самого звучания можно было узнать, какова природа каждой вещи. Ибо он от Бога получил совершеннейшее вложенное знание всех природных вещей»¹. Если же, напротив, считать связь еврейских слов с означаемыми произвольной, то каков тогда смысл утверждения, что нареченные Адамом имена для животных являются «собственными»?

В наших текстах обнаруживаются два разных ответа на этот вопрос. Первый вариант ответа мы находим у Уртадо де Мендосы, Ариаги, Смиглецкого. Уртадо пишет: «Свидетельство Писания: *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*, нужно понимать в том смысле, что оно стало его именем, которое потом закрепилось, подобно тому как Иоанн есть имя данного человека»². О том же читаем у Ариаги: «Я говорю, что когда в Писании имена, нареченные Адамом, называются собственными именами вещей, это означает не что иное, как то, что это те имена, которыми с тех пор обозначались эти вещи. Так, например, можно сказать, что слово *человек* — собственное слово, которым мы обозначаем человека, и *Петр* называется его собственным именем. Этим мы не утверждаем, что слово *человек* или *Петр* по природе репрезентирует человека; мы утверждаем, что это — слово, которым все пользуются для его обозначения». Таким образом, Уртадо и Ариага подчеркивают, что «собственные»

¹ *Martinus Smiglecius*, Logica, pars II, disp. XII, q. 2, p. 439: «Quare Philo Iudaeus in libro de opificio mundi, ait Adamum talia nomina imposuisse, ut ex ipso sono cognosceretur, quae esset natura cuiusque; habuit enim perfectissimam a Deo infusam omnium rerum naturalium cognitionem».

² *Hurtado de Mendoza*, Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, § 5:

имена, нареченные Адамом, именно в силу этого акта впоследствии входят в общее употребление и называются собственными, в смысле общепринятыми в коммуникации на данном языке. Что собственный характер именованний здесь следует понимать именно в таком «апостериорном» смысле, вновь подтверждается тем, что «если бы еврейские слова, нареченные Адамом, по природе репрезентировали свои объекты, мы могли бы по природе разуместь еврейский язык без всякого обучения, что ложно»¹.

Истолковав наречение Адамом «собственных» имен в смысле чисто произвольного первичного установления, Уртадо и Арриага ответили тем самым и на вопрос об авторе адамического языка. Им был сам Адам. Действительно, кто впервые устанавливает слова, тот приспособливает их к обозначению тех или иных вещей и таким образом изобретает язык. Когда же после изобретения языка ему станут учиться другие люди, они должны будут придерживаться навязанного им способа обозначения. «Именно так, — отмечает Уртадо, — поступил Адам: после того как он изобрел язык, он пользовался словами, обозначавшими живые существа»². Наконец, Уртадо особо подчеркивает, что наречение имен не опиралось ни на какие формы «звукового символизма»: в основе изобретения языка лежала только свободная воля Адама³.

Такое истолкование библейского рассказа изображает возникновение адамического языка совсем в другом свете, чем это было принято в раннюю и классическую эпоху Средневековья. Мы станем здесь свидетелями свершившегося разрушения, которому подверглась традиционная интерпретация наречения имен Адамом.

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, § 15–16: «Dico, dum in Scriptura nomina, ab Adamo imposita, dicuntur esse propria nomina rerum, nihil aliud significari, quam illa esse nomina, quibus deinceps significatae res illae fuere: sicut modo dici potest, vox *homo* est propria vox qua significemus hominem, et *Petrus* dicitur proprium nomen illius: per quod non volumus affirmare, vocem *homo* vel *Petrus* naturaliter repraesentare hominem, sed esse vocem, qua omnes utuntur ad significandos illos. Hoc confirmatur communiter: quia si voces Hebraeae impositae ab Adamo, naturaliter repraesentarent sua obiecta, possemus nos naturaliter callere linguam Hebraeam sine ullo studio, quod tamen falsum est».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 1, § 6.

³ *Ibid.*

Блаженное согласие между именами и природами вещей, основанное на совершенном знании и установленное при любовном, бережном попечении Бога, наблюдающего за словотворческой деятельностью первого человека в раю, — это согласие уступает место стандартному акту импозиции, закрепляемой в ходе последующей коммуникации. Но даже при таком сугубо рациональном подходе адамический язык уникален тем, что создается впервые: не просто как некий очередной язык, а как язык вообще. Поэтому здесь возникает специфическая трудность, на которую указывали сторонники естественного означивания и которая заключается в отсутствии той уже наличной речевой среды, в которой обычно происходит рождение новых слов. Действительно, если автором первого языка был один Адам, то каким образом он мог бы объясниться с Евой и навязать ей свой способ словоупотребления? Ведь у них еще не было других слов для того, чтобы с их помощью понять друг друга. А если райский язык создавался ими обоими, каким образом Адам и Ева могли бы договориться между собой о согласованном словоупотреблении? Как возможно установление языковой конвенции в условиях речевого вакуума? Не заставляет ли эта ситуация сделать тот вывод, что язык прародителей человечества был все-таки обусловлен природами самих вещей?

Чтобы преодолеть эти затруднения и в то же время уйти от необходимости полагать естественность адамического языка в «кративловском» смысле, некоторые авторы («Коимбрский курс», Сильвестро Мауро) предложили иной вариант ответа на вопрос о «собственном» характере имен, нареченных Адамом. Суть его состоит в том, что имена, которые Адам давал животным в раю, были не первичными именами, а дериватами. Помимо и до них уже существовал некий райский язык, который был вложен в Адама и Еву при их создании, — вложен самим Богом. Термин, употребляемый для обозначения такого вложения, — *infusio*, «вливание»: «Следует сказать, — читаем в «Коимбрском курсе», — что автором речи обоих [т. е. Адама и Евы] был Бог, который не только установил слова, но и влил знание их в умы людей»¹. Это касается не только собственно адамического

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2: «Dicendum est, utriusque illius sermonem Authorem fuisse Deum, qui non modo voces imposuit, sed earum notitiam in mentes hominum infudit».

языка, но и тех семидесяти двух языков, которые точно также были «влиты» Богом в сознание людей, затеявших строительство Вавилонской башни. Вместе с адамическим языком они образуют группу первичных языков человечества, о которых Сильвестро Мауро, вторя «Коимбрскому курсу», утверждает: «Надлежит сказать... что первичные языки были установлены не людьми, но Богом»¹. Итак, в этой второй версии автором адамического языка оказывается сам Бог. Именно его волей устанавливается «конвенция», а затем знание о ней «вливается» в умы людей. Такое вливание языков, — объясняет Мауро, — совершается посредством вложения интенциональных *species*, репрезентирующих слова этих языков и их значения. Эти *species* подобны тем, которые мы приобретаем, обучаясь языкам»². Вложенные языки, включая самый первый, адамический, состоят из первичных слов, не созданных, но лишь воспринятых человеком. Те же имена, которые было предоставлено наречь Адаму, были именами вторичными, дериватами от «врожденных» слов, произведенными от них по принципу смысловой аналогии: «Итак, я говорю, что есть два рода имен: одни — первичные, другие — производные. Первичные — те, которые, не будучи дериватами от других, могут устанавливаться со знанием дела, то есть упорядоченно, соответствуя друг другу окончаниями, и т. д. [иначе говоря, Бог создавал первичные языки хотя и произвольно, но системно, сразу определяя их грамматический строй и задавая необходимые формальные параметры всем их элементам]. Производные имена могут устанавливаться со знанием дела вследствие того, что вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи. Итак, Адам в высшей степени со знанием дела нарек животным производные имена: он мог, например, назвать льва именем, производным от «силы», лису — именем, производным от «хитрости», и т. д. Но

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 560–561: «Dictum est... primas linguas institutas esse non ab hominibus, sed a Deo».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 558–559: «Talis vero linguarum infusio facta fuit per infusionem specierum intentionalium repraesentantium voces talium linguarum, et earum significationes, quae species similes erant illis quas nos acquirimus, dum linguas addiscimus».

первичные и коренные имена еврейского языка были установлены Богом — автором этого языка»¹.

Деривация слов в том виде, в каком ее описывает Мауро, в принципе допускает толкование, при котором в осуществленных Адамом именовании все еще усматривается элемент «естественности» — а именно, естественности отношения между характеристикой реального животного и внутренней формой, лежащей в основе производного имени, это животное обозначавшего. Более того, употребляемый Мауро способ выражения наводит на мысль, что сам итальянский иезуит именно к такому толкованию и склонялся². Мартин Смиглецкий, выпустивший свою «Логику» двадцатью четырем годами ранее Мауро, уже рассматривал такой ход мысли и отверг его, закрыв эту лазейку для натурализма. Могут сказать, пишет Смиглецкий, что в некоторых случаях деривация слов объясняется естественным сходством между значением слова и обозначенной вещью: так, Петр называется от камня, потому что столь же крепок. «Отвечаю: это абсолютно неверно. Потому что такое сходство одной вещи с другой [т.е. сходство между свойствами Петра и свойствами камня] слова означают не в силу природы слов, а в силу импозиции. В самом деле, оба слова — как производное, так и первичное — обладают значением по установлению, откуда по установлению же обозначают естественное сходство вещей. Так что естественное сходство имеется в вещах, обозначенных словами, но не в означающих

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 561: «Dico enim quod duplex est genus nominum; aliqua sunt primitiva, aliqua derivativa; primitiva, quae non derivantur ex aliis possunt sapienter imponi, hoc est ordinate, ut sibi correspondeant secundum desinentias, etc. Nomina derivativa possunt sapienter imponi per hoc quod rei imponatur nomen derivatum a naturalibus proprietatibus, actionibus et proportionibus talis rei. Adam igitur sapientissime imposuit animalibus nomina derivativa; potuit enim ex. gr. imponere leoni nomen derivatum a fortitudine; vulpi nomen derivatum ab astutia, etc. Nomina vero primitiva et radicalia linguae hebraeae imposita sunt a Deo auctore illius linguae».

² В самом деле, Мауро говорит, что «...вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи». Это можно понять и так, что деривация осуществляется не только от значения первичного слова к значению производного слова, но что имеется некая естественная связь между производным словом и реальной характеристикой животного, к которому оно прилагается.

словах, которые не имеют никакого природного сходства с обозначенными вещами»¹. В приложении к наречению имен, осуществленному Адамом, это означает, что, скажем, имеется реальное отношение между хитростью как реальным свойством живого существа и лисой как животным, но нет никакого реального отношения между «хитростью» как внутренней формой слова, обозначающего лису, и хитростью как свойством реальной лисы. Сходны между собой вещь и вещь, но не вещь и словесный знак; так что смысловой компонент хитрости, заключенный в производном имени лисы, соотносится с реальным животным тем же самым ментальным отношением условного внешнего именованья, каким первичное слово «хитрость» соотносится с реальным свойством хитрости.

Но вернемся к Сильвестро Мауро. Различение в адамическом языке первичных слов и дериватов позволяет ему — единственному из авторов, находящихся в поле нашего зрения, — поставить вопрос об историческом развитии языков. Не только отдельные слова разделяются на первичные и производные; это различие пролегает также между языками в целом. Современные романские языки — итальянский, испанский и французский — вторичны и возникли в результате разложения латыни. Мауро довольно правдоподобно описывает этот процесс: «Когда победители-римляне вступили в эти провинции, вместе с властью империи они ввели латинский язык. Затем их оккупировали варвары, говорившие на смеси латинских и варварских языков, и постепенно ввели в обиход три языка, возникших из порчи латинских слов и примеси слов варварских»². Отдавая себе отчет в утверждении трех романских языков как свершившемся факте, итальянский иезуит делает отсюда вывод о необходимости особенно тщательно беречь и сохранять чистую и правильную

¹ Martinus *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 2, p. 440: «Illam naturalem rei cum re similitudinem (то есть сходство свойств Петра и камня) voces non significant ex natura vocum, sed ex impositione. Utraque enim vox, tam derivativa quam primitiva, significationem suam habet ex impositione, unde mediante impositione significat naturalem similitudinem rerum; estque naturalis similitudo in rebus per voces significatis, non vero in vocibus significantibus, quae nullam habent similitudinem naturalem cum rebus significatis».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 559.

латынь, оказавшуюся под угрозой исчезновения. Любопытно, что главной причиной, по которой желательна сохранение латинского языка, Мауро называет не его божественность как языка литургии (как сказал бы средневековый богослов) и даже не его культурные заслуги (как сказал бы гуманист), а возможность беспрепятственной коммуникации: «Если раньше у нас был один язык с испанцами и галлами, то теперь мы говорим на разных языках, что чрезвычайно неудобно»¹. Если же не сохранять правил грамматики, то постепенно старый язык портится и выходит из употребления, «а вместо него вводятся новые языки, к великому неудобству для коммерции»². Даже если принять во внимание более широкий, в сравнении с русским термином, спектр значений латинского *commercium*, его практическая направленность — особенно в контексте торгово-экономических и культурных отношений XVII в. — не вызывает сомнений.

Подведем итоги. Итак, все авторы из тех, которых мы рассматриваем в этой книге, отрицают естественность адамического языка в том смысле, что между его словами и обозначаемыми вещами имела бы необходимая и доступная познанию природная связь. В противоположность этому, они утверждают, что связь между звучащим словом и его значением всегда устанавливается в акте импозиции. Любопытно, что никому из наших авторов не приходит в голову мысль, что слова могут возникать постепенно вследствие развития из *voces significativae naturaliter*. Язык, по их представлению, возникает сразу в готовом и развитом виде, как полноценный инструмент общения человека с человеком и человека с Богом. По одной версии, автором таких импозиций и, следовательно, автором адамического языка был сам Адам (или Адам вместе с Евой), и в таком случае процесс возникновения адамического языка ничем не отличается от установления любого другого из известных человеческих языков. По другой версии, автором первичного словарного запаса в адамическом языке был сам Бог, вложивший знание *voces primariae* в головы людей при их сотворении. Адаму же было доверено впоследствии образовать дериваты от первичных слов и выразить во внутренних

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

формах производных имен собственную природу названных животных. Обе версии противостоят восходящим к Филону и Августину представлениям о природном характере адамического языка, зато безупречно вписываются в доминирующую в XVII в. теорию конвенциональности языковых значений.

В таком толковании вопрос об адамическом языке оказывается у семиотиков XVII в. чем-то вроде прелюдии, разыгранной перед тем, как приступить к гораздо более обширной проблеме импозиции словесных значений, взятой в общем теоретическом смысле. К ней мы перейдем в главе четвертой. Но прежде того рассмотрим еще один важный и оригинальный момент в учении схоластов XVII в. о языке: концепцию морального бытия.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЯЗЫК КАК МОРАЛЬНОЕ БЫТИЕ

Рассмотрение всей проблематики, связанной с конвенциональным характером языка и условиями его функционирования, авторы XVII в. начинают с того, что встраивают язык в более обширную категорию социальных установлений, объединяемых общим названием *esse morale*. В отличие от Ф. де Соссюра, который стремился всячески отграничить язык от других социальных явлений, выявить его специфичность, особенность¹, схоласты сосредоточивают внимание на тех свойствах, которые роднят язык с другими сферами социальной жизни, и прежде всего со сферой права. Первичное установление значений слов, их вхождение в оборот, их произвольность с точки зрения внутренней структуры языковых знаков и обязательность с точки зрения их функционирования в человеческом обществе, их устаревание и выход из употребления, — все эти вопросы рассматриваются нашими авторами по аналогии с тем, как устанавливаются

¹ Ф. де Соссюр, Курс общей лингвистики, гл. III, § 3. М., УРСС, 2006, с. 40.

ся, работают и утрачивают силу государственные законы. Такой ход мысли тем более примечателен, что именно авторы философских курсов и их непосредственные предшественники, доминиканцы и иезуиты XVI в., были основоположниками новоевропейской философии права¹.

Принято считать, что изначально понятие *esse morale* возникло в первой половине XIII в. в рамках христологического учения². Так, Александр Гэльский (1185–1245) — францисканский теолог, которому приписывали авторство первой богословской *Суммы* — различает во Христе личность (*persona*), индивида (*individuum*) и субъекта (*subiectum*). Как личность, Христос рассматривается с точки зрения морального порядка, как индивид — с точки зрения рационального порядка, как субъект — порядка природного. Эти три порядка рассмотрения Александр соотносит с тремя модусами бытия: «Следует заметить, что это троичное рассмотрение опирается на троичное бытие. Есть бытие природное, моральное и рациональное. И заметь, что, когда Христос именуется сообразно личности, тогда Он именуется сообразно моральному бытию; когда же сообразно человеческой природе, Он именуется сообразно природному бытию; а когда сообразно сущности, то именуется сообразно рациональному бытию»³. Есть основания полагать, считает немецкий исследователь Т. Кобуш, что в этом членении проявилось воспринятое через Августина стоическое членение философии на физику, логику и этику. Отличие, однако, в том, что, если для Августина все человеческие

¹ Среди них — такие фигуры, как Франсиско де Витория, Доминго Баньес, Габриэль Васкес и, конечно, Франсиско Суарес (1548–1617), с его фундаментальным трактатом «О законах и Боге-Законодателе» (*De legibus ac Deo legislatore*, 1612¹; здесь цитируется по изданию: *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1619).

² Т. Кобуш, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1997, S. 23–66.

³ «Sed notandum quod haec triplex opinio fundata est super triplex esse. Est esse naturale, et morale et rationale. Et nota quod quando Christus dicitur secundum personam, tunc dicitur secundum esse morale; quando autem secundum naturam humanam, tunc dicitur secundum esse naturale; quando autem secundum esentiam, tunc dicitur secundum esse rationale» (*Alexander de Hales*, *Glossa in III Sent.*, d. 6 (AE) 80, 9) (цит. по Т. Кобуш, *op. cit.*, S. 24).

дела имеют основанием идеи в Боге, то «в XIII в. возникает первая самостоятельная региональная онтология *esse morale*, онтологическим основанием которой выступает не что иное, как человеческая свобода»¹. Именно свобода служит здесь тем конститутивным элементом, благодаря которому человек утверждается в качестве существа, наделенного достоинством (*dignitas*), то есть в качестве личности, и тем самым радикально отличается от любого природного сущего. Но коль скоро именно свобода лежит в основе самой идеи морального бытия, то «*ens morale* есть то, за что несут ответственность, что ставят в вину, то, в чем надлежит отчитываться и за что человек может быть привлечен к ответу»²: внутренние акты воли и определяемые ими поступки человеческой личности.

Несколько иначе выстраивает отношение между разными видами бытия Петр Авреол (ок. 1280—1322), выдающийся францисканский теолог и философ первой четверти XIV в. Говоря о том, каким образом подобия божественному совершенству наделяют совершенством умные творения, Авреол членит бытие разумных существ надвое: «Одни [из этих подобий] усовершенствуют умную природу в природном бытии, как природные совершенства; другие же — сообразно бытию произвольному и интеллектуальному, как, например, добродетели и прочие совершенства души». Это второе, произвольное и интеллектуальное, бытие и есть бытие моральное: «Эти существования творений [Бог любит] как сообразно их сущностному бытию, так и сообразно их акцидентальному бытию, которое они принимают через природные свойства; а также сообразно моральному бытию, которое умные творения принимают от совершенств добродетели»³. Таким

¹ T. Kobusch, op. cit., S. 25.

² T. Kobusch, op. cit., S. 38.

³ Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 14, Vb 198 rb: «Quaedam [similitudines perfectionis divinae] perficiunt naturam intellectualem in esse naturali, sicut naturales perfectiones, quaedam vero secundum esse voluntarium et intellectualem, ut virtutes et aliae perfectiones animae». И здесь же: «Quaedam sunt, in quae amor divinus non tendit immutabiliter, et per consequens nec formaliter, sed tantum mutabiliter et contingenter; sunt autem ista existentiae creaturarum, et secundum esse quiditativum et secundum esse accidentale, quod capiunt per proprietates naturales, et secundum esse morale, quod capiunt creaturae rationales ex perfectionibus virtuosis» (цит. по Интернет-изданию: *The Peter Auriol Homepage* / Text Version 1 of December 20,

образом, Авреол противопоставляет *esse morale* природному бытию, разделяемому на бытие сущностное и акцидентальное, и объединяет его с рациональным (интеллектуальным) бытием, поскольку и добродетели, и интеллектуальные совершенства принадлежат к совершенствам души. Но в любом случае *esse morale* мыслится обоими францисканскими авторами как бытие произвольное, которое определяется актами свободной воли человека и за которое человек по этой причине несет ответственность.

От этих внутренних актов воли моральное бытие может быть по аналогии перенесено и на другие, внешние вещи — постольку, поскольку они зависят от воли. Такой перенос совершается в эпоху постсредневековой схоластики, у Франсиско Суареса (1548–1617) и у более поздних авторов, о которых мы ведем речь в этой книге. В числе этих «других вещей» оказывается в это время и язык, поскольку у его истоков, в представлении этих авторов, стоит учредительная воля. Что же представляет собой моральное бытие, если рассматривать его в горизонте лингвосемиотики XVII в.?

§ 1. Природа *esse morale*

В наших текстах нет ни одного сколько-нибудь строгого определения того, что такое *esse morale*. Существо этой своеобразной разновидности бытия очерчивается в них не определениями, а примерами. Быть может, ближе всего к определению следующая фраза из «Курса» Родриго де Арриага: «Значения слов суть внешнее именование от свободной воли людей, не отозванной, но морально длящейся». И далее Арриага продолжает: «...что разъясняется примерами других моральных сущих, например, греха убийства. Ибо в силу того, что Петр согрешил по отношению к Иоанну или нанес ему обиду, пока он ее не возместит или не искупит, он называется *грешником* и *обидчиком Иоанна*. Далее, то, что, например, пшеница имеет такую-то цену, зависит от предшествующей и не отозванной воли короля; если же король отзовет ее, то цена пшеницы будет иной, отличной

от первой. Точно так же, если король пожелает, чтобы слово *человек* означало камень, значение слова изменится — именно потому, что король отзовет первую свободную импозицию, установленную людьми, которая после отзыва утрачивает моральную силу»¹. Сходные примеры морального сущего, или морального бытия, мы находим практически у любого из наших авторов. Так, Уртадо де Мендоса говорит о законах и о правах владения², Франсиско де Араухо — о служебных полномочиях³, Джон Панч — о властных прерогативах короля⁴, Сильвестро Мауро, применительно к тексту Аристотеля, — о праве господства и обязанности рабствования⁵, Франсиско де Овьедо — о браке⁶, и практически каждый из них — об установлении стоимости монеты, этом излюбленном примере *esse morale*. По мнению некоторых авторов (Уртадо де Мендоса, Франсиско де Араухо, Франсиско де Овьедо), любой конвенциональный знак *eo ipso* будет обладать моральным бытием. Отсюда мы можем дать краткое описание того, что схоласты XVII в. понимали под *esse morale*. Это не только совокупность нравственных норм, которые регулируют практическую жизнь индивида и сообразно которым определяется его нравственное достоинство. Это весь комплекс социальных установлений, которыми держится и в которых выражается обществен-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 20: «Dicendum igitur est, significationem vocum esse denominationem extrinsecam ex libera voluntate hominum, nondum retractata, sed adhuc moraliter permanente; quod explicatur exemplo aliorum entium moralium, v. gr. peccati homicidii. Eo enim ipso, quod Petrus peccaverit, vel iniuriam irrogaverit Ioanni, dum illam non retractat, vel de peccato non conteritur, dicitur (§ 21) *peccator*, et *iniurius Ioanni*. Item triticum v. gr. valere tanti, pendet ex voluntate Regis praeterita, nondum retractata; si autem eam modo retractet Rex, iam alia, diversa erit tritici taxa. Ita similiter, si vellet Rex, ut haec vox *homo* significaret lapidem, mutaretur illius significatio, eo praecise, quod retractavit primam hominum impositionem liberam, qua iam post retractationem nec moraliter manet».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 16.

³ *Franciscus Araujo*, *In universam Aristotelis Metaphysicam* lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 11, p. 353.

⁴ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, concl. 3, n. 12.

⁵ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 564.

⁶ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. II, n. 8.

ная жизнь человека, единственно соответствующая его социальной природе. Источник *esse morale* — человеческая воля, а именно, воля уполномоченного лица или лиц (короля, магистратов и т. д.), могущих как учредить *esse morale*, так и отозвать свое решение; а способ учреждения морального сущего — *denominatio extrinseca*, внешнее именование. Оно не производит никаких физических изменений в вещи (будь то словесная формулировка закона, пшеница на продажу или артикулированный звук), но наделяет ее значением, в соответствии с которым эта вещь работает в обществе как определенная семиотическая сущность.

Понятое таким образом, моральное бытие составляет третий род бытия. Первым будет бытие «реальное и физическое», то есть бытие природных вещей в мире; вторым — бытие «интенциональное и ментальное», свойственное содержаниям актов души, и прежде всего актов интеллекта¹. Первый, реальный и физический, род бытия противостоит двум другим тем, что характеризуется максимальной онтологической плотностью; напротив, бытие интенциональное и моральное сходны в том, что их онтологическая плотность мини-

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 563–564: «...est aliqua entitas moralis instituta ad hoc, ut per illam natura rationalis formaliter obligetur, quae entitas vocatur moralis, non quia non sit entitas realis et physica, sed quia pendet a voluntate, et spectat ad mores, eo pacto quo actus intellectus dicuntur entia intentionalia et rationis, licet habeant entitatem realem et physicam» [...есть некоторое моральное сущее, учрежденное для того, чтобы через него разумная природа формально связывалась обязательством. Это сущее называется моральным не потому, что оно не является реальным и физическим сущим, но потому, что зависит от воли и относится к нравам, так же как интеллектуальные акты называются интенциональными и ментальными сущими, хотя обладают реальной и физической сущностью]. В конце этого фрагмента Мауро, как видим, проводит различие между актами как реальными акциденциями интеллекта и содержаниями этих актов, обладающими чисто интенциональным бытием. Так как различие между физическим и моральным бытием следует той же модели, оказывается, что дистинкция формального / объективного понятий в поздней и второй схоластике — лишь одно из выражений более глобального различения между физическими и семиотическими сущностями вообще. Не свидетельствует ли это о том, что семиотические категории пронизывают мышление наших авторов гораздо в большей мере, чем это может показаться на первый взгляд, если судить лишь по тому скромному месту, которое отводится собственно семиотическим темам в общем объеме философских курсов?

мальна¹. Поэтому моральные сущие, как и сущие ментальные, имеют своими носителями бытие первого рода и не существуют отдельно от него, но укоренены в реальных физических природах вещей.

До этих пределов все наших авторы согласны между собой, если не считать некоторых терминологических расхождений². Спор возникает по следующему вопросу: надлежит ли считать моральные сущие отличными от актов воли, которыми они учреждаются? Другими словами, должно ли говорить об *ens morale* как об отдельной разновидности бытия, пусть даже предельно разреженного, или только об *esse morale* как о модусе человеческой воли, который придает вещам определенные социальные функции, но не позволяет усматривать в них сколько-нибудь самостоятельные и гипостазированные моральные сущие? Иначе говоря (если воспользоваться расхожей терминологией), речь идет о дискуссии между сторонниками «реалистического» и «номиналистического» подходов к *esse morale*.

Позицию «реалистов», отличавших моральные сущие от учредившей их воли, выразил Франсиско Суарес в трактате «О законах и Боге законодателе», в том месте, где говорится о различии между законом и предписанием: «В моральных вещах нет нужды судорожно доискиваться, различаются ли предписание и закон. Ибо даже если они не различаются физически, как естественные виды актов, достаточно, чтобы они различались морально, то есть (так сказать) в бытии в качестве артефактов (*in esse artificiali*). Ибо закон есть как бы некий артефакт (*artefactum*), возникающий вследствие такого акта, при таких обстоятельствах, условиях или отношениях, без которых он не будет настоящим законом, даже если со стороны предписывающего акта он будет иметь ту же природу»³. В более общем виде

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 564: «Entia enim moralia sunt minimae entitates».

² Например, Уртадо де Мендоса вообще избегает терминов «моральное сущее, моральное бытие», а Овьедо предпочитает говорить о моральном бытии, но не о моральном сущем.

³ *Suarez*, *De legibus ac Deo legislatore*, lib. I, cap. 6, 16: «Neque oportet in re morali anxie inquirere, an praeceptum et lex distinguuntur; esto enim non distinguuntur physice quoad species naturales actuum, satis est quod distinguantur moraliter, vel (ut ita dicam) in esse artificiale. Est enim lex veluti quoddam artefactum resultans ex tali

различение волевого акта и учреждаемого им морального сущего сформулировал Сильвестро Мауро: «Я говорю, что объектом обязывающей воли является обязательство, отличное от воли. Если спросят, что это за обязательство, я скажу, что оно есть некое моральное сущее, утвержденное для того, чтобы им формально связывалась разумная природа»¹. И далее: «Если возразят, что эти моральные сущие полагаются безосновательно, отвечаю, что это неверно. Ибо подобно тому как природа, желая, чтобы сущие двигались разными видами движения, принимали очертания разных фигур, и т. д., учредила разные движения и разные фигуры, — таким же образом, желая, чтобы разумные природы, в зависимости от воли, связывались разными обязательствами, она учредила разные обязательства. И как одна фигура квадратна, другая — кругла, и т. д., так одно обязательство — из права, другое — из благодарности, и т. д.»². Формулировки Мауро более явно, чем у Суареса (говорившего лишь о «как бы артефактах»), подчеркивают объективированный характер моральных (= социальных) установлений, разнообразие которых предстает у него как следствие внутреннего стремления самой природы. Но и Мауро, и Суарес, постулируя относительную самостоятельность *ens morale* и его отличие от учреждающего акта воли, исходят из одного и того же: из различия обязательств, возникающих в результате физически одинаковых актов. Например, в примере Суареса акт воли имеет одинаково предписывающий характер, учреждается ли им предписание в широком смысле, в том числе как простая рекомендация, или же закон как предписание строго императивное

actu, cum talibus circumstantiis, conditionibus, vel habitudinibus, sine quibus non erit vera lex, etiamsi quoad actum praecipienda eiusdem sit naturae».

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 563–564: «Dico quod obiectum voluntatis obligatoriae est *obligatio* distincta a voluntate. Si quaeratur quid sit talis *obligatio*, dico quod est aliqua entitas moralis instituta ad hoc, ut per illam naturalis formaliter obligetur».

² *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 564: «Dum opponitur, quod istae entitates morales ponuntur frustra, *Respondeo* id esse falsum; sicut enim natura, quia voluit ut entia moverentur variis motibus, figurentur variis figuris, etc., instituit varios motus et varias figuras, sic quia voluit ut dependenter a voluntate naturae rationales obligarentur variis obligationibus, instituit varias obligationes; et sicut alia est figura quadrata, alia rotunda, etc., sic alia est obligatio ex iustitia, alia ex gratitudine, etc.».

и всеобщее. Если физически одинаковые акты, рассуждают Суарес и Мауро, приводят к учреждению различных по своему характеру обязательств, это свидетельствует о том, что ими производятся некие артефакты, обладающие собственными онтологическими характеристиками, не совпадающими с характеристиками учредившего их волевого акта.

Вопрос о природе обязательства и о том, как он преломляется применительно к учреждению словесных знаков, мы рассмотрим ниже. А теперь обратимся к позиции «номиналистов»¹, выраженной Уртадо де Мендоса. Испанский иезуит не жалеет сарказма, излагая точку зрения своих противников: «Некоторые полагают, что значение — это моральное сущее, отличное от актов, которыми было свободно установлено значение; и что такое сущее производно от них. Право же, удивительные люди! Они допускают со стороны самой вещи реальное моральное сущее, морально существующее в реальности, которое не является таким же физическим сущим, что и сами моральные акты, от которых оно производно... Насколько же действенна человеческая воля, если воля первого вождя, умершего тысячу лет назад, присоединяет сегодня моральное обязательство к звучанию рога, трубящего отступление или поющего к битве! Все это детские сказки, недостойные упоминания»². Сам Уртадо считает, что воля учредителя есть единственное формальное основание любых конвенциональных знаков, в том числе так называемых моральных сущих. Устойчивость социальных установлений, обладающих моральным бытием, обеспечивается сохранением памяти об учредившем их волевым акте в последующих поколениях, а отмена — забвением этой памяти или новым волевым актом, отменяющим

¹ Т. Кобуш (*op. cit.*, S. 55) отмечает, что номиналистическая интерпретация *ens morale* восходит к иезуиту Габриэлю Васкесу — современнику и сопернику Суареса.

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 15: «Opinantur aliqui significationem esse ens morale, distinctum ab actibus, quibus libere imposita fuit significatio; quod ens ab ipsa derivatur. Miri equidem homines! qui admittunt a parte rei ens reale morale, existens a parte rei moraliter; quod non sit ens tam physicum quam ipsi actus morales, a quibus derivatur... O quam efficax est hominum voluntas! siquidem voluntas primi ducis mille annis mortui, appingit hodie moralitatem clangori buccinae receptui, aut pugnae canentis. Sunt haec puerilia, et indigna relatu».

прежний¹. Еще более четко возражает против представления *entia moralia* как артефактов Франсиско де Овьедо: «Согласно общепринятому мнению, формальная сущность слов и других знаков по установлению представляет собой внешнее именование, которое дается от воли тех, кому было назначено наделить значениями имена или вещи ... Внешние именования... не отличаются от своих оснований. В соответствии с этим, полагая сущность знака во внешнем именовании, я считаю необходимым утверждать, что знак с материальной стороны выражает звукосочетание или вещь, внешне конституируемые в качестве знака, а с формальной стороны — волю людей, в силу которой они постановили приводить посредством этого звукосочетания или этой вещи к познанию вот этого объекта. Эта воля сохраняется в привычке (*habitualiter*), если не отзывается и не отменяется неупотреблением или противоположным употреблением»². Как видим, в отличие от «реалистов», которые исходят в своей аргументации из различия в характере учреждаемых обязательств, «номиналисты» отстаивают свою позицию с точки зрения источника (Уртадо де Мендоса) и способа учреждения (Овьедо) моральных сущих. Те и другие отправляются в этой дискуссии от разных оснований.

Если бы в фокусе нашего внимания находилось *esse morale* как таковое, мы, видимо, должны были бы теперь рассмотреть, чьи позиции сильнее, и действительно ли они не сводимы друг к другу, или же перед нами ложная дилемма, объяснимая изначальной неполнотой в постановке вопроса с обеих сторон. Но нас интересует не столько моральное бытие вообще, сколько импозиция словесных значений. Речь идет о том, что язык — не просто инструмент, ко-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 16–18.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controv. VIII*, p. 2, n. 3: «Fert communis sententia rationem formalem signi in vocibus et aliis signis ad placitum esse extrinsecam denominationem procedentem a voluntate illorum, quibus datum fuit nominibus aut rebus significationem imponere... Extrinsecas denominationes non... a fundamentis distingui probabo... Iuxta quam sententiam constituens rationem signi in extrinseca denominatione teneor asserere signum pro materiali dicere vocem aut rem, quae extrinsece in ratione signi constituuntur; et pro formali voluntatem hominum, ex vi cuius statuere per hanc vocem seu rem deveniri in cognitionem talis obiecti habitualiter perseverantem, ex eo quod non sit retractata, aut per non usum, seu per contrarium usum abolita».

торым каждый индивид мог бы пользоваться по своему произволу. Язык уже дан каждому из говорящих как некое общезначимое установление, которое нуждается в том, чтобы быть объясненным в этом своем качестве общезначимости¹. Дискуссия об онтологическом статусе *entia moralia*, во всяком случае, показывает, что для прояснения занимающей нас проблемы импозиции как морального бытия нужно ответить на три вопроса: 1) что представляет собой язык с точки зрения *esse morale*; 2) каким образом устанавливаются и отменяются значения лингвистических знаков; 3) какова формальная сущность того *esse morale*, которое учреждается в языке.

§ 2. Учреждение и отмена *ens morale*.

«Автор языка» и «речевое обязательство»

1) Квази-правовой характер языка

Тот факт, что схоластические семиотики XVII в. усматривают прямую параллель между установлением и функционированием словесных значений и установлением и функционированием законов, позволяет нам обратиться к помощи самого авторитетного в то время трактата по философии права — «О законах и Боге законодателе» Франсиско Суареса (1612). Суарес определяет закон как «справедливое и устойчивое общее предписание, надлежащим образом обнародованное» (*commune praceptum iustum ac stabile sufficienter promulgatum*)². С точки зрения нашей проблемы прежде всего важно различие, проводимое Суаресом между естественным и позитивным законом. Естественный закон «есть как бы некое свойство природы», а именно, некая форма поведения, изначально вложенная в сотворенную природу. Самая примечательная черта естественного закона состоит в том, что он конститутивен для самих тварных при-

¹ С общефилософских позиций, преимущественно в перспективе философии XX в., этот вопрос тщательно разбирается в книге Тео Кобуша «Бытие и язык»: *T. Kobusch, Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Brill, Leiden, 1987, S. 471–477.

² *F. Suarez, De legibus et Deo legislatore, lib. I, cap. 12, 3.*

род и в этом смысле 1) произволен и 2) не дан как некая характеристика, дополнительная к самой природе: «Этот закон называется естественным не только в том смысле, в каком естественное отличается от сверхъестественного, но и в том, в каком оно отличается от свободного. Его осуществление естественно не потому, что совершается по необходимости — так, как в животных или неодушевленных вещах естественно осуществление их склонности, — а потому, что этот закон есть как бы свойство природы, и его вложил в природу сам Бог»¹. «Естественный закон изначально, сам по себе, не сообщается как особый дар закона, но считается даром, тождественным с самой природой... Ибо кто дает форму, дает и то, что следует за формой»². К сфере действия естественного закона принадлежат моральные учения и моральная практика людей, а также естественная теология. В противоположность естественному закону, «этот закон называется позитивным, который не врожден природе... но сверх нее вложен неким внешним началом, обладающим властью. Ибо он потому называется позитивным [«положенным»], что добавлен к естественному закону, а не вытекает из него с необходимостью»³. «Этот закон сам по себе, изначально, дан как дар, дополнительный и к природе, и к благодати. И отсюда возникло обыкновение именно его называть просто законом»⁴. Из этого различия между естественным и позитивным законами проистекает и различие в характере их обнародования. *Promulgatio* естественного закона совершается уже самим фактом существования соответствующей природы и не требует отдельного акта обнародования. Напротив, позитивный закон вступает в силу только тогда, когда доводится до всех членов данного сообщества людей. При этом обнародование позитивного закона считается надлежащим и имеющим силу только в том случае, если были соблюдены определенные условия: во-первых, законодатель должен быть облечен соответствующими полномочиями⁵; во-вторых, он в акте *promulgatio* должен выступать не как частное лицо, а

¹ *Ibid.*, сар. 3, 9.

² *Ibid.*, сар. 3, 14.

³ *Ibid.*, сар. 3, 13.

⁴ *Ibid.*, сар. 3, 14.

⁵ *Ibid.*, сар. 8, 2.

как публичная власть; в-третьих, подданным закон тоже сообщается не как отдельным индивидам, а как членам сообщества¹. Именно общественной природой человека объясняется необходимость позитивного закона и прочих институтов *esse morale*².

Если теперь применить эти базовые положения Суареса к языку, как его мыслили авторы XVII в., то в своих разных аспектах язык обнаруживает аналогию с разными видами права. Как речевая способность, присущая самой природе человека и отвечающая потребностям социального общежития, язык в широком смысле относится к сфере естественных законов. В этом смысле он не является чем-то добавочным, дополнительным к человеческой природе как таковой, но принадлежит ей изначально и конститутивно, а потому не может считаться и быть произвольным установлением ни в каком смысле этого слова. И наоборот, как актуально существующая система знаков, используемая в качестве средства коммуникации, язык относится к сфере позитивных законов, а импозиция словесных значений подлжит тем же требованиям, что и обнародование любого позитивного закона со стороны публичной власти. Исходя из этого, схоласты XVII в. выдвигают два тезиса, в соответствии с которыми язык осмысляется как разновидность произвольно установленных *entia moralia*: 1) тезис о «публичной власти», уполномоченной учреждать языковые значения: так называемая концепция «автора языка» (*auctor linguae*); 2) тезис о специфическом характере обязательства, учреждаемого в надлежащем образом «обнародованной» импозиции: концепция «речевого обязательства» (*obligatio locutionis*).

2) «Автор языка»

Учение об «авторе языка» возникло в античной Греции, в V в. до н. э.; мы уже упоминали об этом в предыдущей главе. Напомним, что, в противоположность Демокриту и некоторым более поздним авторам, считавшим возникновение языка результатом стихийного процесса, Платон и стоики полагали, что язык существует благодаря

¹ *Ibid.*, cap. 11, 3.

² *Ibid.*, cap. 3, 19.

тому, что некогда он был сознательно установлен. Стало быть, язык имел своего «автора»: им считался или бог, или мудрец (группа мудрецов). Это был именно автор: тот или те, кто сознательно, опираясь на совершенное знание природы вещей, учредил для них «подобающие» имена, потому и ставшие обязательными, что они выражали внутреннюю сущность каждой вещи.

Из всего, что было сказано по этой теме ранее, нам уже понятно, в чем заключается первое и радикальное расхождение между античными учениями об «авторе языка» и концепциями XVII в. В самом деле, в античные времена автор языка — это всегда тот, кто знает природы вещей и кто создает язык, опираясь на это знание; мудрое учреждение языка потому и мудро, что основано на естественной связи между именами и вещами. В XVII в. ни один из философов, о которых мы ведем речь, не согласился бы с таким толкованием вопроса. Для них автор языка — тот, кто абсолютно произвольно связал звуковые комплексы с определенными смыслами, и только поэтому такая связь сделалась обязательной для всех, кто пользовался языком *после него*. В XVII в. акт учреждающей воли мыслился всегда первичным по отношению к значениям слов, тогда как в древности первичной была сама связь между звуком и вещью, лишь открываемая мудрым творцом языка¹. Поэтому у схоластов не могло быть никакого автора «языка вообще», а были только авторы конкретных языков.

В таком подходе к проблеме «автора языка» семиотики XVII в. не были абсолютными новаторами. Своеобразную промежуточную, завораживающую в своем подчеркнутом натурализме концепцию мудрого построения языка мы находим в Средние века у Роджера Бэкона². Прежде всего, говорит Бэкон, автор языка должен был «создать бесконечное множество незначащих звучаний (*voces*), обращая внимание на то, каким образом могут сопрягаться две бук-

¹ Особняком стоит, напомним, позиция Сильвестро Мауро, который признавал первичность еврейского языка по отношению ко всем остальным. Но и он считал его первичным лишь потому, что в данном случае автором, произвольно связавшим звуки и смыслы, был сам Бог, а не потому, что эта связь заключала в себе нечто естественное.

² *Roger Bacon, De signis, IV. 3, n. 156.*

вы (*litterae*), каким образом — три, и так вплоть до шести, потому что длиннейший из слогов состоит из шести букв». Эти первичные «речения» по природе односложны, ибо начала всегда должны иметь минимальную количественную характеристику. Далее, из этих первичных слогов необходимо было образовать максимально возможное число производных двусложных речений. «Затем, когда будет иметься бесчисленное множество звучаний, следует произвести импозицию первичных речений первичным вещам, а вторичных, то есть производных, — вторичным вещам, которые связаны с первичными; и, таким образом, построение языка — дело не кого угодно, а сведущего». Приходится признать, говорит далее Бэкон, что немного найдется языков, построенных согласно «подлинному искусству орфографии, с соблюдением всего, чем должны обладать языки в их совершенном состоянии». Латинский язык весьма далек от такого совершенства; поэтому так трудно ему выучиться, если не упражняться в нем с детства. Напротив, древний язык саксов и англов выстроен в полном соответствии с искусством; вот почему это очень компактные языки (*brevissimae linguae*). «Ибо все первичные слова односложны, и все производные — двусложны; и потому они [эти языки] просты по своему построению, но представляют некоторую сложность [лишь] со стороны самой субстанции порождаемых звуков. Поэтому я и говорю, что производить импозицию таким образом, чтобы искусно выстроить язык, есть дело не кого угодно, а сведущего»¹.

Как видим, мудрость «автора языка» у Бэкона заключается не в знании «подлинных» имен, соответствующих глубинным природам вещей, а в искусстве наиболее экономного и удобного подбора звуковых форм в соответствии с тем правилом, что элементарные слова должны обладать минимальным количеством слогов, а производные — наращивать это количество. Это абсолютно свободное и произвольное (*ad placitum*) творчество. С другой стороны, эти свободно созданные звуко сочетания связываются с означаемыми вещами не вполне произвольно, а в структурном соответствии с элементами реальности: элементарным реальностям соответствуют

¹ *Ibid.*

элементарные односложные слова, тогда как вторичным, составным реальностям — слова многосложные. Это ограничение Бэкон полагает условием только первичного создания языка, при последующем словотворчестве оно отпадает, уступая место абсолютно произвольной импозиции: «Следует утверждать, что импозиция имен производится по двум причинам: в одних случаях — при построении языка в каком-либо наречии, и тогда она не может производиться кем угодно, но производится только сведущим, сообразно искусству установления слов [...] Если же импозиция производится иначе, то есть в иных целях, нежели построение языка, то по воле кого угодно вещь получает одно имя или несколько, в зависимости от того, каким образом человеку нужно воспользоваться вещью, согласно тем или иным его построениям, постижениям и представлениям об этой вещи. И тогда это может сделать любой, ибо имена даются произвольно»¹. В этом различии между исторически первичной импозицией слов согласно искусству и последующими частными импозициями согласно произволу каждого индивида (*pro voluntate cuiuslibet*) Бэкон занимает положение ровно на полпути между античными концепциями мудрого «автора языка» и учениями XVII в. Кроме того, в доктрине Бэкона создание языка — это все еще вполне реальное историческое творчество реальных, хотя и неведомых нам, мудрецов в каждом исторически существующем народе; и этим она тоже в корне отлична от схоластических учений XVII в. Но не будем забегать вперед, а обратимся к текстам наших авторов.

1. О социальном статусе «автора языка»

Кто же, по мысли наших философов, имел «публичную власть» учреждать моральное бытие слов? Уртадо де Мендоса говорит о «первом изобретателе» (*inventor*), «авторе» (*author*), «учредителе» (*imponens*): «...воля, которой первый изобретатель пожелал, чтобы вот этот знак обозначал тот или иной объект. Например, автор латинского языка пожелал, чтобы слово *homo* обозначало вид человек... Значение потому называется значением по установлению, что оно

¹ *Ibid.*

зависит от воли учредителя»¹, и т. д. Приводя конкретные примеры других *esse morale*, Уртадо называет каждый раз конкретного автора: в случае прегрешения одного частного лица против другого такое *ens morale*, как вина или преступление, учреждается этим частным лицом; стоимость монеты учреждается государем, и т. д. Напротив, конкретный социальный статус «автора языка» остается размытым. В отличие от Уртадо, другие философы высказываются более определенно. Для Арриаги «автор языка» — это король (*Rex*) или, шире, «глава государства» (*caput Reipublicae*): «Если бы король пожелал, чтобы это слово, *человек*, означало камень, его значение изменилось бы»²; «в силу того, что законодатель был главой государства, от него зависело, чтобы через это слово актуально мыслили то, что ему угодно»³. Луис де Лосада полагает, что слова учреждены волей «старейшин или народа» (*Maiorum aut populi voluntas*)⁴. Наконец, у Франсиско Араухо мы обнаруживаем в роли «авторов языка» неких «первых людей»: «Где первые люди постановили, чтобы слова... нечто означали, слова тотчас сделались и всеми считались знаками, и люди пользовались ими для обозначения»⁵.

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 16.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 20.: «...si vellet Rex, ut haec vox *homo* significaret lapidem, mutaretur illius significatio».

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 22: «Eo ipso quod... ille [legislator] erat caput Reipublicae, pendere ab ipso, ut actu intelligant per hanc vocem, ut ipse vult».

⁴ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 6: «Vera ergo sententia, quam tenent communiter Nostri et Scotistae, docet, vocem in esse signi ad placitum constitui per denominationem extrinsecam, cuius forma est Maiorum aut populi voluntas» [«Истинное мнение, которого совместно придерживаются иезуиты и скотисты, учит, что слово конституируется в качестве знака по установлению внешним именованием, форма которого есть воля старейшин или народа»].

⁵ *Franciscus Araujo*, *In universam Aristotelis Metaphysicam* lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 11, p. 354: «Ubi primi homines statuunt voces... significare aliquid, statim habentur et communiter aestimantur signa, et homines utuntur illis ad significandum». Комптон Карлтон перечисляет в своем тексте сразу несколько возможных гипотез: *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. III, II: «Quaeres... quis possit significationem vocibus indere? Responetur, in primis id posse Principem, quod Adam in paradiso pro humano genere tanquam illius caput ac Princeps praestitit».

Итак, разброс мнений в том, кого нужно считать «автором языка», у схоластов XVII в. очень широк: называются некий неопределенный учредитель, король, старейшины, народ, первые люди. Общим для них всех будет только то, что все эти названия обозначают полномочную инстанцию, произвольно учредившую значения слов. Никакого другого единства в наших текстах нет. Но нет — что удивительно — и никаких дискуссий по поводу того, чья точка зрения в этом вопросе вернее. Это полное отсутствие заботы о точном установлении социального статуса *auctor linguae*, это равнодушие к чужим мнениям — у схоластов, никогда не считавших излишней мелочностью бросаться в словесные битвы ради установления истины в наималейших технических деталях своих учений! — наводит на мысль, что для них, строго говоря, этого вопроса просто не существовало. Видимо, понятие «автора языка» было для них скорее некоей абстракцией в рамках объяснительной гипотезы, чем понятием конкретного лица или лиц, реально наделивших слова значениями в историческом прошлом. И в этом — их второе отличие от античных концепций «автора языка». Для схоластов XVII в. этот термин служил, судя по всему, не обозначением реальных людей, а всего лишь формальным обозначением, позволявшим подвести языковую импозицию под общие правила учреждения *esse morale*.

2. Три модуса бытия *esse morale*

Что представляет собой процедура импозиции, в которой устанавливаются значения слов? Для прояснения теоретической стороны вопроса, в продолжение аналогии со сферой права, сначала вновь дадим слово Суаресу.

Прежде всего, Суарес определяет три статуса, или три модуса бытия закона: «Замечу, что закон может рассматриваться в трех статусах, или субъектах. Во-первых, в самом законодателе: так, выше мы говорили, что закон был зачат в уме Бога от вечности. Во-вто-

Secundo id potest respublica. Tertio quivis hominum caetus, sic enim illos, quos passim Aegyptios vocant fractis videmus et asperis inter se verbis uti, quibus tamen suos sibi invicem conceptus manifestant. Quarto quicumque particularis homo linguam sibi fingere. Ac formare potest, quam in charta exaratam ipse, et solus ipse intelligat».

рых, в подданных, которым дается закон: так, обычно говорят, что закон естества вложен в души людей. В-третьих, в некотором другом знаке или другой внешней материи, письменно или устно являющей волю начальствующего лица... Закон, рассматриваемый третьим способом, формально состоит в некоем внешнем акте, которым законодатель являет свою волю. У людей этот акт — речь или письмо... Я сказал, что этот знак — действие, или акт, разумея под этим термин акта, когда он обладает постоянством (*permanens*) и совершенной формальной сущностью знака»¹. Чуть ниже, говоря об этом намерении законодателя внешне выразить свою волю, Суарес добавляет: «Относительно этого намерения очевидно, что оно состоит в некоей речи, причем под речью понимается любое означивание, или манифестация внутреннего акта другому [лицу]. А эта речь, при правильном рассмотрении, особенно в отношении творений, завершается переходным актом, который некоторым образом в конце концов воспринимается тем, к кому обращена речь»².

Итак, закон существует в трех модусах: в уме и воле законодателя, в умах и поступках подданных, в объективированном речевом знаке. Именно речевой знак, то есть устная или письменная формулировка закона, выразившая внутренний акт законодателя, связывает между собой предписание в его душе и это же предписание в душах и поступках подданных, сообщая им его в акте обнародования. Более того, речевой знак, концентрирующий в себе первичную

¹ *F. Suarez*, *De legibus et Deo legislatore*, lib. I, cap. 4, 2: «Adverto... legem in triplici statu, vel subiecto posse considerari. Primo in ipso legislatore, quomodo supra dicebamus, legem esse conceptam in mente Dei ex aeternitate. Secundo in subditis, quibus lex imponitur, quomodo dici solet lex naturae esse indita in mentibus hominum. Tertio in aliquo alio signo, seu alia materia exteriori, ut in scripto, vel etiam in voce manifestante voluntatem superioris... Lex tertio modo spectata formaliter consistit in aliquo exteriori actu, quo legislator mentem suam manifestat, qualis est inter homines loquutio, vel scriptura... Dixi autem hoc signum esse actionem, vel actum, sub illo comprehendendo terminum eius, quando et permanens est, et perfectam rationem signi continet».

² *F. Suarez*, *De legibus et Deo legislatore*, lib. I, cap. 4, 13: «De illa vero intentione constat, consistere in locutione quadam, sub locutione quantumcumque significationem, seu manifestationem interni actus alteri factam comprehendendo. Haec autem locutio si recte consideretur, praesertim in ordine ad creaturam, perficitur per actum transeuntem, qui aliquo modo tandem recipitur in eo, cui sit locutio».

законотворческую волю, не просто доносит замысел законодателя до подданных, но и конституирует в них новый образ бытия этого замысла — как предписания, подлежащего не обсуждению, а выполнению. Иными словами, третий модус бытия закона, порождаемый его первым модусом, сам оказывается конститутивным для второго модуса — именно потому, что несет в себе энергию первого.

Это хитросплетение «схоластических тонкостей» вполне проясняется, если обратиться к излюбленному примеру авторов XVII в. с установлением стоимости монеты, которое они интерпретируют в полном соответствии с учением Суареса о модусах бытия законов. Приведем наиболее развернутый пример, который мы находим в тексте Франсиско де Овьедо: «Воля государя, которой учреждается монета, направлена, как на свой объект, на то, чтобы люди оценивали этот металл определенным образом, если он именно так обработан и отчеканен; и формально наделяет такой металл стоимостью, в силу которой он оценивается именно так. Но формальная сущность монеты заключается не в этой актуальной оценке [со стороны подданных — *G.B.*], составляющей объект того акта, которым учреждается монета, а в стоимости, которая составляет формальную сущность монеты и формально заключается в акте государя, обретающем завершение в этой актуальной оценке»¹. Как видим, перед нами все те же три модуса бытия *ens morale*. Во-первых, стоимость монеты пребывает, как замысел, в душе государя. Во-вторых, она пребывает в умах и в действиях подданных, которые пользуются монетой как имеющей определенную стоимость. В-третьих, стоимость объективирована во внешнем выражении — в куске металла, определенным образом оформленном и отчеканенном. В данном случае оформленный кусок металла и будет «речью» государя, которая связывает между собой его замысел о стоимости монеты и представление

¹ *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Logica, controv. VIII, p. 2, n. 5: «Voluntas... Principis, ex vi cuius moneta instituitur, respicit tanquam obiectum homines tanti habere metallum hoc sic elaboratum, hisque signis excusum, et formaliter constituit tale metallum cum valore, ratione cuius tanti habeatur. Formalis autem monetæ ratio non consistit in hac aestimatione actuali, quæ est obiectum actus, ex vi cuius moneta instituitur, sed in illo valore, qui est ratio formalis monetæ, et formaliter consistit in actu Principis ad hanc aestimationem actualem terminato».*

о ней у подданных; более того, которая порождает это представление. Овьедо, как сторонник «номиналистической» трактовки бытия моральных сущих, мог расходиться с Суаресом в оценке того, насколько эта сущность *реально* отлична от самой учредившей ее воли государя. Но *формальные* отношения между этими тремя модусами бытия стоимости монеты он описывает точно так же.

Все эти рассуждения важны для нас потому, что пример с монетой иллюстрирует у Овьедо и его собратьев не что иное, как процедуру установления значений слов. Изначально в уме «автора языка» существуют ментальные термины — «слова» внутренней речи его ума. Вспомним о том, что, согласно традиционному учению схоластики, устное и вообще внешнее слово всегда вторично по отношению к ментальным терминам: это как бы и не совсем слова, а лишь их бледные вспомогательные аналоги. Если бы люди могли общаться интеллектами так, как ими сообщаются ангелы, они вообще не нуждались бы во внешней речи (и, стало быть, во внешнем языке как системе произвольно учрежденных знаков), а общались бы посредством ментального языка понятий — этих естественных знаков реальности¹. Но так как люди для общения нуждаются в чувственно воспринимаемых знаках, «автор языка» волевым актом совершает «обнародование» своей внутренней речи в определенных звуковых комплексах. Акт его воли направлен на то, чтобы связать в сознании подданных эти комплексы с теми смыслами, которые он в них вло-

¹ В такой концепции понятия мышления и ментального языка полностью отождествляются. Справедливости ради нужно отметить, что средневековая схоластика знала и другой подход к этому вопросу. Исследователи обнаруживают его у самого Оккама — известнейшего из апологетов учения о ментальном языке. Эту проблему Оккам рассматривает именно в форме вопроса о языке ангелов. Он пишет, что ангелы, пусть даже непосредственно сообщаясь друг с другом интеллектами, могут, тем не менее, лгать друг другу (если они в силу своей благодати не делают этого фактически, это не устраняет такой возможности самой по себе). А это возможно лишь при том допущении, что имеется зазор, несовпадение между ментальным языком и содержанием мышления: в этом зазоре и становится возможной ложь «говорящих» интеллектов. См. об этом статью: A. Tabarroni, *Mental Signs and Representation in Ockham. On the Medieval Theory of Signs*, ed. by Umberto Eco and Constantino Marmo, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1989, p. 206–211.

жил; заставить опознавать первые в качестве знаков вторых. Сами же *voces* не только выступают при этом в роли средства передачи его воли, но и создают второй модус бытия возникающего *ens morale*: ассоциацию в душах подданных определенных смыслов с определенными звучаниями. При этом собственно формальная сущность слова отнюдь не исчерпывается этим вторым модусом, то есть фактическим принятием и употреблением слова, как имеющего определенное значение, со стороны «подданных автора языка», но заключается преимущественно в объективированной связи данной звуковой оболочки с данным смысловым наполнением. Как мы видели, одни авторы (Мауро) считают эту формальную сущность реально отличной от учредившего ее акта воли; другие (Уртадо де Мендоса, Овьедо) — совпадающей с ним в реальном бытии. Но формально она в любом случае состоит в объективированной связи между звучанием и смыслом¹. Наши авторы даже не усматривают здесь никаких особенностей, которые были бы специфичными именно для языка. Для них отрезок звуковой цепи служит носителем смысла точно так же, как кусок отчеканенного металла служит носителем стоимости.

Вопрос о формальной сущности *esse morale* мы еще будем разбирать в § 3. Теперь же вернемся к заключительной фразе цитаты из Суареса, приведенной выше: Суарес говорит о том, что этот третий модус бытия закона есть «действие, или акт, разумея под этим термин акта, когда он обладает постоянством...». В самом деле, примечательное свойство всех *entia moralia* — в том, что они, будучи созданы волевым актом и не имея другого основания, кроме этого акта, делятся в бытии даже после его завершения; более того, даже после смерти учредителя. Это в полной мере относится и к языку. Поэтому перед схоластами XVII в. встает следующий вопрос: каково существо этого постоянства (*permanentia, perpetuitas*), свойственного *ens morale*? Самый полный и точный ответ мы найдем опять-таки у Суареса, в его анализе постоянства правовых норм.

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 17; *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VIII*, p. 2, n. 5; *L. de Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 9.

3. *Постоянство esse morale*

Прежде всего, Суарес различает несколько смыслов слова «постоянство» (*perpetuitas*) и уточняет, в каком смысле оно может быть применено к законам. Такое постоянство есть некая устойчивость, благодаря которой закон, будучи однажды установленным, сохраняет в неизменности свою обязывающую силу и способен длиться либо всегда, либо неопределенно долгое время. В этом смысле закон может быть постоянен двумя способами: либо негативным, либо позитивным. Негативное постоянство означает, что закон не имеет ограниченного срока действия, но сохраняет силу до тех пор, пока не будет упразднен внешними причинами. Позитивное постоянство подразумевает, что закон в силу собственной природы или прямой формулировки установлен навечно и не может быть отозван никогда¹. Далее, Суарес определяет, какой из этих модусов постоянства приложим к человеческим законам. Очевидно, это не может быть позитивное постоянство, свойственное только закону божественному. Человеческий закон всегда может утратить силу: либо потому, что и сам законодатель подвержен переменам и может изменить или вовсе отменить собственное предписание; либо потому, что его преемник, обладая равной властью, может внести в него изменения; либо потому, что и сам по себе закон может выйти из употребления из-за того, что утратит актуальность в своем содержании. Поэтому в отношении к человеческим установлениям можно говорить только о негативном постоянстве². Именно это род постоянства следу-

¹ *F. Suarez, De legibus et Deo legislatore, lib. I, cap. 10, 1*: «Perpetuitas, de qua tractamus, solum est quaedam legis stabilitas, ad quam spectat, ut habeat suum esse cum valore, ac efficacia obligandi, ita fixum et permanens, quantum est ex vi suae originis et constitutionis, ut de se duret semper, aut per indefinitum vel diuturnum tempus. Qui modus perpetuitatis potest esse duplex: unus dici potest negativus, alter positivus. Negativus est quando lex indefinite fertur, et ideo indefinitam habet durationem, licet revocari possit et tolli per extrinsecas causas, quomodo dicitur suspensio perpetua negativa, quae sine termino fertur. Positive autem perpetua dicitur lex, quae natura sua, vel per expressa verba fertur, ut semper duret, et numquam revocetur. Ut dispositio dicitur suspensio perpetua».

² *Ibid.*, cap. 10, 4: «Secundo loco dicendum est de lege humana, de qua, ut certum supponimus, non esse ita perpetuam, ut sit irrevocabilis; nam et proximus auctor eius mutabilis est et ita potest illam mutare, et potest etiam ipse deficere, et successor eius,

ет приписывать, помимо права, всем прочим *entia moralia*, включая язык. Наконец, определив точный смысл термина «постоянство» применительно к человеческим законам, Суарес различает в постоянстве закона три аспекта, соответствующие трем модусам его бытия: «Итак, я говорю, что человеческий закон в собственном смысле обладает тройным моральным постоянством, или устойчивостью. Первая — со стороны учредителя, потому что закон не устраняется с его устранением и не умирает с его смертью. Вторая — со стороны подданных, для которых он учреждается, потому что, когда учреждается закон, он обязывает не только ныне живущих — либо рожденных на этой территории, либо ее заселивших, — но также их потомков, рожденных позже или заново здесь поселившихся. Третья [устойчивость] — со стороны самого закона, который, будучи однажды учрежденным, всегда длится, пока не будет отозван, либо пока его материя, или причина, не изменится так, что он перестанет быть справедливым»¹. И еще: «Если закон длится после смерти первого законодателя, если он им не отменяется, то с тем же основанием, и тем же способом, и на тех же условиях он будет длиться и при жизни его преемника, и после его смерти. То же самое относится ко второму преемнику, и так без конца, потому что нет большего основания относить это к одному, нежели к другому. И так до тех пор, пока материя [закона] не изменится таким образом, что закон станет несправедливым»².

qui aequalis est potestatis, poterit illam mutare; et ipsa etiam lex ex se et ratione suae materiae et humanae consuetudinis deficere potest... Non est ergo haec lex positive perpetua. Dubium ergo solum esse potest de perpetuitate negativa, quae certum ac definitum tempus excludat».

¹ *Ibid.*, cap. 10, 7: «Dico ergo, legem humanam proprie dictam triplicem habere moralem perpetuitatem, seu stabilitatem. Prima est ex parte ferentis, quia non amovetur, illo amoto, nec moritur, illo mortuo. Secunda est ex parte subditorum ad quos fertur, quia non tantum obligat praesentes, qui vel nati sunt, vel territorium incolunt, cum lex fertur, sed etiam eorum successores postea natos vel denuo ibi habitantes. Tertia ex parte ipsius legis, quia semel lata semper durat, donec vel revocetur, vel materia eius, aut causa ita mutetur, ut iusta esse desinat».

² *Ibid.*, cap. 10, 15: «Si lex durat post mortem primi legislatoris, nisi ab eo revocetur, eadem ratione durabit eodem modo, et sub eadem conditione, vivente successore, et post mortem etiam eius; et idem erit de secundo successore, et sic sine termino, quia

Итак, моральные сущие обладают постоянством в каждом из своих модусов: как пребывающие в воле учредителя — в силу единства воли; как пребывающие в подданных — в силу единства порождаемого ими обязательства; как объективированные во внешнем знаке — в силу того, что при сохранении учредительной воли и учрежденного обязательства в них отсутствуют какие-либо внутренние причины к саморазрушению. Следовательно, они могут быть упразднены или разрушены только причинами внешними. Какими? Новым актом воли, не совместимым с первоначальным, или же такими изменениями во внешней реальности, которые тем или иным образом делают невозможным следование установленному обязательству, а стало быть, лишают его силы, в соответствии со старой нормой римского права: *impossibilium nulla obligatio* («относительно невозможного нет обязательства»).

Эта концепция Суареса может служить ключом к пониманию постоянства языковых значений, как оно мыслилось в семиотике XVII в. Первые два модуса бытия значений слов вполне отчетливо обрисованы в следующем фрагменте из текста Луиса де Лосада: «Эта воля [старейшин] не существует физически, однако существует морально, поскольку сохраняется в некоем длящемся следствии, то есть в памяти и признании потомков. Так воля уже умершего законодателя, сохраняясь морально, поистине обязывает потомков к выполнению предписанного. Так же воля уже покойного государя образует стоимость монеты»¹. Длящаяся воля «автора языка» в ее отношении к слову уподобляется форме, которой конституируется третий модус его бытия: «Слово устанавливается в качестве произвольного знака внешним именованием, форма которого есть воля старейшин или народа, поскольку она морально сохраняется в признании и памя-

non est maior ratio de uno, quam de alio, quamdiu materia non ita mutatur, ut lex fiat iniusta».

¹ *Ludovicus de Lössada, Cursus Philosophici, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 9*: «Non existit ea voluntas [Maiorum] physice, existit tamen moraliter, quatenus perseverat in effectu aliquo derelicto, in memoria scilicet et acceptatione Posteriorum. Sic voluntas Legislatoris iam mortui, quia moraliter perseverat, vere obligat posteros ad opus praeceptum. Sic etiam voluntas principis, iam vita defuncti, valorem monetae constituit».

ти потомков»¹. Джон Панч подчеркивает тот факт, что в отношении к языку эта учредительная воля — всегда прошлая; «если бы она не была прошлой, слово не имело бы значения в настоящем, подобно тому как, если бы королевская власть не была некогда установлена государством, теперь не было бы короля»². В любой момент своего существования язык существует только потому, что имело место его установление в прошлом. Это утверждение о «всегда прошлом» установлении языка, столь созвучное духу современной лингвистики, опять-таки подтверждает предположение о том, что понятие «автора языка» для наших авторов — лишь абстракция в рамках объяснительной гипотезы. Прошрое установление, продолжает Панч, только физически не существует: оно длится в объективированном словесном знаке, «потому что достаточно, чтобы [слово] обладало от него [внешним] именованиём»³. Панч как бы подхватывает здесь мысль Уртадо де Мендоса, который — чуть иначе расставляя акценты — несколькими десятилетиями раньше утверждал: «Пока эта первичная воля учредителя (*imponentis*) не отменена, она остается формальным основанием, на котором словесные знаки могут в ближайшем первичном акте обозначать объекты. Это подтверждается тем, что такая воля физически хотя и является предшествующей, однако имеет в человеческом употреблении — пока остается неотменной — такую же силу, какую имела бы, если бы не была предшествующей. Но если бы она не была предшествующей, она имела бы силу обозначать слово; следовательно, она также обладает ею как предшествующая и не отмененная... Априорное основание этого заключается в том, что человеку свойственно, чтобы памятование о предшествовавшем и не отмененном волеизъявлении двигало им точно так же, как если бы

¹ *Ludovicus de Lossada*, Cursus Philosophici, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 6: «Vera ergo sententia, quam tenent communiter Nostri et Scotistae, docet, vocem in esse signi ad placitum constitui per denominationem extrinsecam, cuius forma est Maiorum aut populi voluntas, prout moraliter perseverans in acceptatione et memoria posteriorum.

² *Ioannes Poncius*, Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, concl. 3, n. 12: «...quia quamvis iam non sit [institutio], si non fuisset praeterita, vox iam non significaret, sicut, si Rex non fuisset olim a Republica institutus, non esset iam Rex».

³ *Ibid.*: «...quia sufficit quod habeat [vox] denominationem ab illa».

оно не было предшествовавшим. Но это и есть моральное постоянство вещей, то есть присущая им сила оказывать на интеллект и волю людей такой же эффект, какой они оказывали бы, если бы физически существовали. Если же эта воля будет отменена другой волей, она уже не будет обладать такой силой»¹. Как видим, в этом фрагменте Уртадо де Мендоса определяет не только условия постоянства языковых значений, но и условия их отмены. Сходным образом высказывается об этом Родриго де Арриага: «Значения слов суть внешнее именование от свободной воли людей, не отозванной, но морально длящейся, что разъясняется примерами других моральных сущих... Если король пожелает, чтобы слово *человек* означало камень, значение слова изменится — именно потому, что король отзовет первую свободную импозицию, установленную людьми, которая после отзыва утрачивает моральную силу. То же самое имеет место, когда через неупотребление упраздняется значение некоторых имен, как это происходит со множеством слов — как латинских, так и германских, или любых других языков»². Уртадо де Мендоса называет те же причины: «Отменяется же это основание знака либо через неупотребительность, как это происходит с устаревшими словами староиспанского языка; либо потому, что знающие люди по общему решению

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 2, § 18*: «Illa prima voluntas imponentis, dum non abrogatur, est ratio formalis qua voces et signa possunt in actu primo proximo significare obiecta. Probatur, quia illa voluntas tametsi physice praeteriret, habet in hominum usu, dum non abrogatur, eandem vim, quam haberet si non praeteriisset. Sed si non praeteriisset, haberet vim ad significationem vocis; ergo eandem habet praeterita et non abrogata... Ratio a priori, quia insitum est homini moveri memoria praeteritae voluntatis non abrogatae non minus, quam si non fuisset praeterita. Haec autem est moralis permanentia rerum; id est illarum vis ad praestandos in hominum intellectu et voluntate eosdem effectus, quos praestaret, si physice existeret. Si autem ea voluntas abrogetur per aliam, iam non habet eandem vim».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 20*: «Dicendum igitur est, significationem vocum esse denominationem extrinsecam ex libera voluntate hominum, nondum retractata, sed adhuc moraliter permanente; quod explicatur exemplo aliorum entium moralium... si vellet Rex, ut haec vox *homo* significaret lapidem, mutaretur illius significatio, eo praecise, quod retractavit primam hominum impositionem liberam, qua iam post retractationem nec moraliter manet. Idem est, quando per non usum aboletur significatio alicuius nominis, ut contingit in pluribus vocibus tam Latinis quam Germanicis, aut alterius cuiusvis linguae».

выводят устаревшие [знаки] из обихода, как, например, у нас вышло из употребления огромное множество древних слов»¹.

Таким образом, в полном согласии с теоретической концепцией Суареса, мы находим у семиотиков XVII в. троичную структуру постоянства языковых значений: единство учредительной воли, единство произведенного ею следствия — значений слов в умах и в общении современников и потомков; устойчивость значения, объективированного в формальной сущности лингвистического знака как такового. Упразднение словесных знаков происходит по тем же причинам, что и упразднение законов и прочих *entia moralia*: либо это новый акт импозиции со стороны «автора языка», отзывающий прежнее установление; либо, в отсутствие формального акта отмены, спонтанное устаревание слов и фактический выход из употребления.

4. Нужно ли знать волю «автора языка»

Такое объяснение природы языковой импозиции, в котором не проводится принципиального различия между прямым и сознательным введением позитивного закона и учреждением значений слов, поставило схоластических семиотиков перед следующей проблемой: если формальным основанием лингвистического знака служит не что иное, как воля «автора языка», означает ли это, что для понимания и правильного употребления слов необходимо эксплицитное знание этой воли? Формально — вроде бы да. Но как это согласовать с реальной речевой практикой, в которой люди пользуются словами, не задумываясь о воле их учредителя? Каким образом можно было бы разрешить это противоречие в перспективе, заданной квази-правовым пониманием языковой импозиции?

Мы уже наталкивались на эту проблему в предыдущей главе, где она разбиралась применительно к частному случаю первичного усвоения языка маленькими детьми. Авторы XVII в. предложили три разных способа ее решения. Решение Уртадо де Мендоса основано на том, что *species impressa* материальной вещи, выступающей в роли знака, и *species impressa* той вещи, которая им обозначается, могут непосредственно соотноситься между собой, без посредничества

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 19.

species тех причин, которыми была учреждена семиотическая сущность вещи-знака. Как белый цвет, пребывающий в материальной вещи, может быть познан непосредственно, помимо познания того, что такое белизна (а между тем именно белизна является формальным основанием белого), так некоторое звучание можно непосредственно познавать и соотносить с обозначаемой вещью, не познавая при этом, какова была воля «автора языка», составляющая формальное основание словесного знака. Знание воли «автора языка» необходимо лишь для рефлексивного познания этого знака, где он становится уже не средством общения, а объектом теоретического познания¹. Поэтому вполне возможно и объяснимо такое положение дел, при котором формальным основанием семиотической сущности слова выступает воля «автора языка», но, тем не менее, знание этой воли не является необходимым для понимания слов и пользования ими как средством общения.

В отличие от Уртадо, Арриага полагал познание учредительной воли необходимым для познания значений: «Ибо откуда, я спрашиваю, происходит то, что, когда двое слышат одно и то же слово, один приходит через него к познанию обозначенной вещи, а другой — нет? Ты скажешь: оттуда, что один знает, что оно обозначает, а другой — нет. Соглашусь с тобой и в этом, но в этом-то и состоит вся трудность. Ибо что есть то большее, которое знает тот, кто знает значение? Или: что такое знать, что означает слово? Ты по необходимости вынужден будешь обратиться к воле; другими словами, он знает, что другие хотят обозначить посредством этой воли»². Но по-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 19: «Ita potest cognosci signum, et ex illo res significatae, quin cognoscatur voluntas aut significatio in actu primo proximo, quia communi consuetudine comparantur *species* de cognitione rerum per illa signa, quin comparentur *species* de causis illorum effectuum, ut constat quotidie ex lentis experimentis. Si autem reflexe cognoscatur signum in ratione signi, non potest non cognosci significatio in actu primo proximo».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 23: «Unde enim, rogo, provenit, quod duo audientes eandem vocem, unus veniat in notitiam rei significatae, alter non? Dices, quia unus scit quid significet, alter non. Fateor et hoc tibi; sed ibi est difficultas. Quid enim amplius scit ille, qui scit significationem? Vel quid est scire quid significet? Necessario debes recurrere ad voluntatem, quia scilicet ille scit quid alii volunt significare per eam voluntatem».

скольку факты реального употребления языка свидетельствуют против позиции Арриаги, он «спасает явления» тем, что, как мы уже видели, относит это познание воли к периоду раннего детства, то есть к периоду первичного усвоения языка. Далее ход его мысли — тот же, что у Уртадо де Мендоса: в результате первичного усвоения значения слова в душе человека устанавливается ассоциативная связь между звучанием и обозначаемой вещью. Эта связь автономизируется от знания учредительной воли, которая отныне может быть благополучно забыта. Это подобно тому, как, сделав однажды вывод из определенных посылок, мы потом помним только сам вывод, забыв посылки¹. «Так и слово, хотя оно формально обладает значением от воли людей, будучи однажды усвоенным, впоследствии возбуждает *species* предмета, но не самой воли, по причине которой оно формально обладает значением»².

Оба эти решения приводит в своем курсе Франсиско де Овьедо, и оба он подвергает критике. Выступая против позиции Уртадо, он указывает на то, что ассоциативная связь между звучанием и значением не может установиться из познания одного лишь звучания. Из того, что мы воспринимаем на слух слово «человек», никак не следует, что мы через это звучание постигаем такую реальность, как человек. Стало быть, так или иначе мы должны узнать, что говорящие на данном языке хотят обозначить этим звучанием (= какова была воля «автора языка»). Тем самым Овьедо вновь обращает наше внимание на тот напоминательный характер любых инструментальных знаков, который столь резко отличает их от понятий, то есть от формальных знаков, доставляющих новое знание. Это его первое утверждение.

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 25: «Semel autem comparato illo verbo cum re significata, quia non aliter eam significet, nisi excitando species de re ipsa, potest deinceps excitare eas species, seu significare in actu secundo, etiamsi non excitet species de voluntate legislatoris... quod in excitatione specierum passim experimur, et in discursu patet. Acquirimus enim aliquando conclusionem aliquam dependentem a praemissis, postea tamen manet in nobis species de ipsa conclusione, etiamsi non recordemur praemissas»

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 42: «Licet vox sit significativa formaliter a voluntate hominum, semel tamen iam perspecta ea significatione, postea excitat species de objecto, non autem de ipsa voluntate, ratione cuius formaliter significat».

Многословное возражение Овьедо против позиции Арриаги сводится к тому, что, если бы эксплицитное познание воли «автора языка» как формальной сущности слова было необходимо при первичном усвоении языка, оно было бы необходимо всякий раз, когда это слово используется и понимается. Между тем факты свидетельствуют против этого. Это его второе утверждение. Сам Овьедо предпочитает искать разрешение этого противоречия, не «спасая явления», а принимая реальную речевую практику за исходный пункт своего рассуждения. Если все люди, включая необразованных крестьян, свободно пользуются языком и понимают друг друга, не ведая ясно и отчетливо воли учредителя языка и не задумываясь об этом, значит, такое эксплицитное познание этой воли — и вообще познание формального основания любого произвольного знака — не является необходимым для его понимания и применения. Стало быть, есть два способа познания словесных знаков. Один способ — познание через определение, то есть через суждение; и оно подразумевает не переменное познание воли «автора языка», связавшего это звучание с этим значением. Другой способ — познание не через суждение, а через единичное понятие, которое заключает в себе эту волю в смутном и неразличенном виде. Поэтому, впервые научаясь языку и тем более пользуясь им в дальнейшем, люди одновременно с конкретным значением словесного знака усваивают и то, что всякий его употребляющий имеет в виду (проявляет волю к тому, чтобы) обозначить им определенную вещь. Но нет никакой необходимости познавать эту волю ясно и отчетливо¹.

¹ *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Logica, controuv. VIII, p. 2, n. 6:* «Итак, я отвечаю, что для познания некоторой вещи — познания не сущностного и отчетливого, каким познается понятие определения, а смутного и неразличенного, каким вещь познается через понятие определяемого — нет необходимости знать формальную конститутивную сущность как отличную от прочих вещей. Достаточно познавать ее так, чтобы интеллект воспринимал ее не как отличную от прочих вещей: так, как источник рычания познается через понятие, соответствующее слову *лев*, и как взаимное согласие супругов познаётся через понятие, соответствующее слову *брак*. Именно так познается акт, которым слово конституируется в качестве значащего, когда мы постигаем, что вот это звучание имеет знаковый характер, — пусть даже интеллект не может провести различия между актом, конституирующим знак и конституирующим другие вещи, равно как не может и отчетливо его помыслить».

Позиция Овьедо примечательна тем, что из этих трех авторов он — единственный, кто ищет решение проблемы на соответствующем ей, то есть формальном, уровне. В самом деле, формальное основание объективированной сущности словесных знаков и психологический механизм их практического усвоения и употребления принадлежат к разным «модусам бытия» этого знака. То, что их связывает отношение производящей причинности, еще не проясняет внутренней формальной структуры лингвистического знака как семиотической сущности. Овьедо также обращает наше внимание на тот момент, что воля «автора языка» не только послужила производящей причиной учреждения этого знака, но и некоторым образом конститутивно вписана в саму его внутреннюю структуру. Именно поэтому, с одной стороны, знание этой воли необходимо для функционирования знака, а с другой стороны, не отделено от знания значения как такового. И лишь в рефлексивном познании, начинающем с формулировки определения, воля «автора языка» отсекается от собственно значения и становится самостоятельным предметом рассмотрения в квази-правовой доктрине о языковой импозиции.

3) «Речевое обязательство»

Рассмотрев первый базовый тезис схоластического учения об импозиции — тезис об «авторе языка», — мы переходим ко второму тезису: о «речевом обязательстве». Если до сих пор мы говорили преимущественно о первом модусе бытия моральных сущих, т.е. об учредительной воле, теперь мы сосредоточимся на их бытии в умах и действиях подданных. Существо этого второго модуса бытия моральных сущих вообще и языковых значений в частности составляет *обязательство*. Поэтому, прежде чем обратиться к концепции речевого обязательства у семиотиков XVII в., нам следует прояснить понятие обязательства и основные положения правового учения об обязательстве, принятые в постсредневековой схоластике.

Термин «обязательство», или, в старорусском варианте, «обязательство» точно соответствует латинскому *ob-ligatio* («об-вязывание»). Он обозначает такое отношение между сторонами, в силу которого одна из них имеет право требовать от другой исполнения

чего-либо. В «Институциях» Юстиниана обязательству дается следующее определение: «Обязательство — это правовые узы, которыми мы с необходимостью принуждаемся к исполнению какого-либо дела согласно правовым нормам нашего государства»¹. Возникшее в начальный период истории римского права, это понятие прошло долгий и весьма извилистый путь развития, изначально применяясь лишь к строго определенным ситуациям и лишь постепенно, уже в постклассическую эпоху, принимая универсальный характер². В трактате Суареса «О законах и Боге законодателе» оно рассматривается уже с общих позиций философии права, безотносительно к той или иной конкретной сфере его применения. Это позволяет воспользоваться учением Суареса об *obligatio* для описания того специфического отношения, которое возникает между людьми, употребляющими язык как средство коммуникации.

1. Прежде всего, согласно учению Суареса, обязательство неотъемлемо от закона. Интенция к установлению обязательства вписана в саму учреждающую волю законодателя; обязательство устанавливается не отдельным актом, а тем же самым волевым актом, каким законодатель вводит сам закон. Поэтому «нет настоящего закона, который не вводил бы обязательства, то есть некоторой необходимости действовать или не действовать»³.

2. Следовательно, обязательство, будучи взято в собственном смысле, всегда происходит из закона и в этом смысле может быть названо адекватным следствием закона⁴. Это касается, в том числе, и тех обязательств, которые возникают в частном порядке: их обязывающая сила восходит к некоторому закону, стоящему за частными обязательственными отношениями. Это же относится и к обязатель-

¹ «*Obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei secundum nostrae civitatis iura*» (pr. In. 3. 13). Цит. по: И.А. Покровский, История римского права, 1913; здесь использовано издание: Спб, Изд-во и торговый дом «Летний сад», 1998, с. 375.

² Об истории обязательств и системе обязательственных отношений в римском праве см. И.А. Покровский, *op. cit.*, гл. VIII, с. 375–448.

³ F. Suarez, *De legibus et Deo legislatore*, lib. I, cap. 14, 4: «...nulla, esse propriam legem, quae obligationem non inducat, id est, necessitatem quandam operandi, vel non operandi».

⁴ *Ibid.*, cap. 14, 12.

ствам, проистекающим из добровольно заключенных договорных отношений.

3. Исходя из этого, можно говорить о существовании двух типов обязательств, порождаемых двумя типами законов: одни предписывают необходимость совершать или не совершать некоторое действие (например, необходимость подавать милостыню); другие лишь определяют характер действия *в случае, если* оно будет совершено (например, *если человек будет* молиться, он должен молиться со вниманием)¹. Обязательства, возникающие в результате заключения договоров, относятся ко второму типу.

4. Форма таких договорных обязательств имеет особую структуру. В самом деле, в подобных обязательствах различаются *fundamentum*, или материя, обязательства (само человеческое действие, которое может совершаться или не совершаться), и *ratio*, или формальная причина, по которой *в случае совершения действия* человек оказывается связан обязательством. Например, принесение обета само по себе не предписывается законом: это всего лишь добровольное обещание. Но если обет принесен, он должен быть выполнен в силу нормы естественного и божественного права: *если нечто обещал Богу, исполни без промедления*. Поэтому «принято считать, что любое обязательство, возникающее из договоров, будет естественным или гражданским, так как проистекает из естественного или гражданского права»².

5. Требуется ли для того, чтобы закон обрел силу, согласие поданных законодателя? Вообще говоря, для установления обязательства такого согласия не требуется: когда речь идет о законе в полном смысле слова, его императивный характер целиком определяется волей полномочного законодателя. Однако фактически и физически поданные могут не подчиниться закону; и если первые из отказавшихся подчиниться и виновны, то впоследствии, когда неподчинение принимает массовый характер, присоединившиеся к нему не несут вины. Ибо закон дается членам общества как целому, а не отдельным лицам; и когда большинство его фактически уже отвергло,

¹ *Ibid.*, сар. 1, 8.

² *Ibid.*, сар. 14, 13.

его соблюдение меньшинством может, наоборот, стать причиной новых смут¹. Что же касается договорных обязательств, они к тому же имеют ту особенность, что в них воля законодателя «ущербна» (*defectus voluntatis*), то есть недостаточна для одностороннего установления обязательства. А поскольку следствия не могут быть выше своей причины, договорные обязательства не возникают ранее согласия другой стороны или ранее выполнения некоторого условия, обговоренного обеими сторонами: «*votum vel pactum conditionatum ante impletam conditionem non obligat*»².

Обратившись теперь к концепции «речевого обязательства» в лингвосомиотике XVII в., мы увидим, что она точно укладывается в рамки, заданные тезисами Суареса.

Прежде всего: что, собственно, представляет собой «речевое обязательство»? О каком обязательстве идет речь? С одной стороны, речь идет об обязательстве выполнять установленный законодателем (в данном случае, «автором языка») закон; и в этом смысле речевое обязательство ничем не отличается от выполнения любой другой правовой нормы — например, хождения монеты в соответствии с установленной стоимостью. «В силу того факта, — пишет Родриго де Арриага, — что законодатель был главой государства, от него зависело, чтобы подданные актуально приписывали этому слову то значение, какое он пожелает, коль скоро они — его подданные. И я не вижу в этой воле другой действенности, кроме как [поскольку она] — воля начальствующего, когда он приказывает, чтобы нечто было так. И хотя, вообще говоря, мы физически можем ему противиться, морально, однако, обязаны ему повиноваться»³. И в другом месте: «Я признаю, что, если бы все подданные отказались согласиться с автором языка, это слово не сохранило бы значения.

¹ *F. Suarez*, *De legibus et Deo legislatore*, lib. III, cap. 19, 13.

² *Ibid.*, 19, 3.

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 22: «Respondeo, eo ipso quod... ille [legislator] erat caput Reipublicae, pendere ab ipso, ut actu intelligant, per hanc vocem, ut ipse vult, si ipsi sint ei subditi, neque in illa voluntate aliam efficaciam agnosco, quam in superioribus voluntate, dum mandat ut aliquid fiat, cui tamen physice possumus absolute resistere, moraliter tamen tenemur id facere».

Поэтому, помимо воли государя, я признаю необходимым согласие подданных; и так же для сохранения значения необходимо, чтобы народ в целом согласился не менять этого значения»¹. Таким образом, Арриага говорит об обязательстве в смысле обязанности народа соотносить определенные комбинации артикулированных звуков с теми значениями, которые решил придать им «автор языка». Речь идет об обычной норме позитивного права, подпадающей под пункты 1 и 5 тезисов Суареса. Согласие подданных, о котором здесь идет речь, — это согласие выполнять свой моральный долг по отношению к законодателю и, следовательно, отсутствие недолжного, хотя и возможного *физически*, сопротивления со стороны народа.

Но, с другой стороны, обязательство придерживаться произвольно установленных словесных значений опирается, в свою очередь, на более глубокую и универсальную норму естественного и божественного закона: *не лги*. Именно этот, более фундаментальный смысл «речевого обязательства», в соответствии с пунктом 2 тезисов Суареса, раскрывает в своем учении о *factum locutionis* Сильвестро Мауро. Концепция Мауро стоит того, чтобы рассмотреть ее внимательно.

В чем же состоит «речевое обязательство»? «Воля и пакт придавать составным предложениям [здесь: предложениям] значение истинного и ложного есть воля к принятию обязательства произносить всерьез определенные предложения, только если произносящий считает достоверным их предмет. Например, воля, которой я принимаю на себя обязательство произносить всерьез *Петр болен*, только если, по моему суждению, он болен, наделяет указанные слова составным значением»². Мауро отграничивает здесь свое понятие «речевого обязательства» от двух смежных понятий, с которыми его можно было

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 23: «Unde fateor, si omnes subditi nolissent auctori linguae assentiri, non mansuram eam vocem significativam. Propterea ultra voluntatem illius, requirem ego consensum subditorum, sicut, ut perseveret ea significatio, requiritur ne populus in universum conveniat ad immutandam eam significationem».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 562: «Voluntas ac pactum dandi vocibus complexis significationem veri et falsi, est voluntas se obligandi ad non proferendas serio certas voces complexas, nisi cum proferens iudicat certum obiectum; ex. gr. voluntas, qua me obligo ad non dicendum serio *Petrus aegrotat*, nisi cum iudicio meo Petrum aegrotare, dat significationem complexam dictis vocibus».

бы ошибочно отождествить. С одной стороны, он отграничивает его от понятия истины как объективного положения дел, подчеркивая, что, например, в случае произнесения слов «Петр болен» я должен быть уверен в том, что Петр болен, хотя в действительности это может быть и не так, и я добросовестно заблуждался. С другой стороны, Мауро отграничивает здесь понятие «речевого обязательства», как *нормы* словоупотребления, от всевозможных вторичных и субъективных способов употребления слов — например, от эвфемизмов, когда слова «Петр болен» могли бы означать для узкого круга людей, знающих Петра, что Петр, например, просто пьян. Такое употребление слов возможно только на основе их первичного наделения значением, а это первичное наделение осуществляется именно при заключении «речевого пакта». Следовательно, если выразить одним словом существо обязательства, налагаемого на говорящих друг с другом людей нормой естественного и божественного права, этим словом будет *искренность*. Человек имеет право вовсе не говорить, но хранить молчание; однако если он заговорил, то обязательство об искренности вступает в силу.

Исходя из такого фундаментального понимания «речевого договора» и «речевого обязательства», Мауро, далее, формулирует пять характерных черт, отличающих человеческую речь от любых других знаков.

Во-первых, общение посредством речи возможно только при соблюдении договора об искренности, которой противостоит не заблуждение, а преднамеренная ложь: «Очевидно, что зло лжи заключается в том, что лгущий нарушает такой пакт и такое обязательство»¹, тем самым в корне подрывая главный способ общения между людьми. Пользование всеми прочими знаками не соотносится с искренностью или умышленной ложью.

Во-вторых, в отличие от других систем знаков, основанных на одинарном установлении, только человеческая речь опирается на двойной договор — о произвольных значениях и об искренности.

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 562: «Primo patet malitiam mendacii consistere in hoc, ut quis faciat contra tale pactum et tale obligationem».

Причем следует иметь в виду, что под речью, как мы помним, понимается здесь не только устная или письменная речь, но и любые другие внешние средства выражения претерпеваний души: «Во-вторых, различие между речью и другими знаками очевидно в том, что речь, осуществляется ли она посредством слов, письмен, кивков или другим способом, всегда подразумевает пакт, которым некто обязывается полагать такие знаки, только если имеет соответствующее понятие. Другие знаки не подразумевают такого пакта; например, надевание женской одежды такого пакта не создает»¹.

В-третьих, только посредством речи, благодаря договору об искренности, люди могут, при нормальных условиях общения, обмениваться мыслями, без чего невозможно жизнь и деятельность людей как существ социальных: «Речь означает, по способу умозаключения, соответствующее понятие, ввиду моральной связи с таким понятием. Эта моральная связь состоит в том, что нельзя законно пользоваться речью, не имея соответствующего понятия»².

В-четвертых, договор об искренности определяет не чисто формальное соответствие звукового комплекса (или иного внешнего речевого знака) понятийному содержанию: такое соответствие устанавливается в акте импозиции со стороны «автора языка» и принимается народом в результате «первого» договора — о повиновении. Здесь же имеется в виду соответствие того и другого в конкретных условиях речевой ситуации. «Очевидно, что, если некто произносит слова и даже предложения в таких обстоятельствах, при которых ясно, что говорящий не собирается связывать себя обязательством

¹ *Ibid.*: «Secundo patet differentia inter locutionem et alia signa: locutio, seu fiat per voces, seu per scripturas, seu per nutus, seu alio modo, semper includit pactum, quo quis se obligat ad non ponenda talia signa, nisi habeat conceptum conformem; caetera signa non includunt tale pactum, ex. gr. qui vestitu veste foeminea non facit tale pactum». Тезисам Мауро созвучно также утверждение Луиса де Лосада: *Ludovicus de Lossada, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, disp. I, cap. 1, 20*: «Illa conformitatis obligatio probat, conceptus esse regulas, aut normas signorum vocalium» [«Обязательство сообразности подтверждает, что понятия суть правила, или нормы устных знаков»].

² *Ibid.*: «Locutio significat per modum argumenti conceptum conformem, propter connexionem moralem cum tali conceptu, quae connexio moralis consistit in hoc ut non possit licite poni talis locutio, nisi habeatur conceptus conformis».

верить в предмет, но хочет лишь вызвать представление о предмете, он не лжет». Классический пример — поэтический вымысел. В нем нет лжи, потому что всем ясно, что дело поэта — пробуждать воображение, и поэтому «поэты не лгут, когда рассказывают небылицы». Иначе обстоит дело с тем, кто в своих речах претендует на достоверность и от кого ожидают достоверности: «Напротив, лжет историк, рассказывающий неправду, потому что, взявшись за дело историка, он тем самым принимает на себя обязательство не писать того, что, как ему известно, неправда»¹.

В-пятых, все сказанное позволяет Мауро еще раз сжато сформулировать существо речевого договора и уточнить, в чем отличие подлинной беседы, подлинного речевого общения людей, от простого говорения в чьем-то присутствии: «Очевидно, что значит говорить с кем-либо: это значит заключить с ним договор, которым говорящий обязывается иметь понятия, сообразные словам, и признает это за слушающим. А это явствует из обстоятельств, в которых говорит говорящий. Ибо одно дело — говорить с кем-то, и другое дело — говорить в присутствии кого-то. Например, некто может законно говорить в присутствии подвергнутого отлучению, и даже так, что тот его слышит; но он не может законно говорить с отлученным, заключая с ним речевой договор (*contractum locutionis*)»².

Таким образом, оба «речевых обязательства» не просто укладываются в схему, заданную Суаресом, но и соответствуют той общей интенции, которая стоит за учреждением обязательства как такового: обеспечить возможность полноценной социальной жизни в той ее сфере, которая затрагивается данным обязательством.

¹ *Ibid.*, p. 563: «Quarto patet, quod cum quis profert voces etiam complexas in talibus circumstantiis, ut appareat loquentem nolle se obligare ad credendum obiectum, sed solum velle excitare apprehensionem obiecti, non mentitur. Ideo poetae non mentiuntur, cum fabulas narrant... E converso mentitur historicus narrans falsum, quia ex eo ipso quod sumit munus historici obligat se ad non scribenda ea quae scit esse falsa».

² *Ibid.*: «Quinto patet quid sit loqui cum aliquo; est facere cum illo contractum, quo loquens se obligat ad habendum conceptum conformem verbis, et ad hoc dat audienti ius. Est autem manifestum ex circumstantiis cum quo loquens loquatur. Aliud igitur est loqui cum aliquo, aliud loqui coram aliquo; ex. gr. potest quis licite loqui coram excommunicato ita ut etiam ab illo audiatur; at non potest licite loqui cum excommunicato faciendo cum illo contractum locutionis».

§ 3. Формальная сущность значений слов как *esse morale*

Рассмотрев квази-правовые процедуры установления и отмены языковых значений, обратимся к тому, как лингвосомиотика XVII в. представляла саму формальную сущность этих значений с точки зрения их *esse morale*.

В продолжение аналогии с философией права, вернемся к Суаресу. От содержательных аспектов позитивного закона Суарес переходит к его чувственной форме, то есть к словесному выражению (устному или письменному), и прежде всего замечает, что эта чувственная форма, в которой выражается воля законодателя, — не просто безразличная оболочка к содержанию, но что она принадлежит к самой «субстанции закона»: в противном случае люди не смогли бы воспринять волю государя, и, стало быть, закон не смог бы стать человеческим законом¹. И далее следует анализ этой чувственной формы: «Из этого я заключаю, что в чувственной форме закона можно различить два момента, а именно: материальный знак — звук [vox] или письмо, и значение. Из них, если их сравнить между собой, письмо или звук есть нечто материальное, значение — формальное; а из того и другого образуется полная чувственная форма, которая конституирует закон, или же есть сам закон: ведь поскольку закон — это человеческий акт, он есть некоторая форма. Это можно подтвердить примером формы церковного таинства (*forma sacramentalis*), которая представляет собой слова, в которых мы, однако, различаем звучание слов, как нечто материальное, и смысл, то есть значение, как нечто формальное; а из того и другого, как говорим, образуется форма таинства. Так же, на свой манер, обстоит дело в отношении закона: в самом деле, он заключается во внешнем знаке, который требует некоторой материи, но его сущность полагается в значении, в смысле»².

¹ *F. Suarez*, De legibus et Deo legislatore, lib. III, cap. 15, 1.

² *Ibid.*, cap. 15, 2: «Ex quibus colligo in forma legis sensibili duo posse distingui: scilicet materiale signum, ut vocem vel scripturam, et significationem, ex quibus, si inter se comparentur, scriptura, vel sonus materiale quid est, significatio autem formale; ex utroque vero completur forma sensibilis legem constituens, seu quae est ipsamet lex: nam cum lex sit actus humanus, est etiam quaedam forma. Declarari potest exemplo

Этот текст Суареса точно приложим не только к форме любого закона, но и к формальной структуре любого осмысленного высказывания вообще. В самом деле, полноценные языковые знаки, *signa linguistica*, конституируются в своем внутреннем формальном качестве знаков устойчивой ассоциацией двух *species impressae* — звучащего (или написанного) слова и означаемой вещи. Эти полностью конституированные знаки соотносятся, далее, со своими *significationes* как с внемысленными реальностями, будь то материальные вещи, законодательная воля (не как источник, а как объект значения) или понятия интеллекта, постигаемые в направленном на них акте рефлексии. Очевидно, что перед нами два разных смысла «значения». Если в первом случае речь идет о внутреннем структурном моменте самого знака, о внутреннем структурном моменте его семиотической сущности, то во втором случае речь идет о «вещи», внешней по отношению к самому знаку, взятому как целое, то есть как единство (в терминах Суареса) «материальной формы» и «значения, или смысла». Если осмелиться модернизировать терминологию XVII в. и вместо «значения» в первом смысле подставить сосюрский термин «означаемое», то аналогия с учением Соссюра о формальной структуре лингвистических знаков кажется, на первый взгляд, поразительно близкой. Приведенный текст Суареса превосходно иллюстрирует тот факт, что семиотика эпохи второй схоластики действительно различала «означаемое» и «значение», хотя и не облекла это различие в строгую терминологическую форму, употребляя *significatio* для передачи обоих понятий. В то же время очевидно, что аналогия с учением Соссюра о формальной структуре лингвистических знаков отнюдь не абсолютна. В самом деле, Соссюр мыслит языковой знак как двустороннее единство акустического образа (*species impressa*, в терминах схоластики) и понятия, тогда как у схоластов XVII в. другой стороной языкового знака выступает не понятие (*conceptus, verbum mentis, species expressa*), а *species impressa*

formae sacramentalis, quae est in verbis, in eis tamen sonum verborum tanquam materiale quid, et sensum, seu significationem tanquam formale distinguimus, et ex utroque formam sacramentalem constitui dicimus. Ita ergo est suo modo in lege: consistit ergo in signo externo, quod materiam aliquam requirit, eius tamen essentia in significatione, et sensu posita est».

означаемой вещи, то есть ментальное образование низшего (в сравнении с понятием) уровня¹. Эту промежуточную роль *species impressa* подчеркивает Комптон Карлтон: «Для слов означать — это рождать в уме слушающего понятие названной вещи, а это происходит не непосредственно от звучания, но через посредство *species*, которую оно либо возбуждает как имевшуюся ранее (и называемую напоминающей), либо рождает по этому случаю заново»². Понятие же в собственном смысле, то есть *species expressa*, есть не формальный структурный элемент устного знака, а самостоятельный, внутренний, первичный лингвистический знак — знак ментального языка, которому внешнее слово всего лишь аналогично. Аналогично в том числе и структурно: подобно тому как понятие членится на формальное и объективное понятие, то есть на собственно интеллектуальный акт и его предметное содержание, так устное слово членится на воспринимаемую чувствами звуковую оболочку (*species impressa* звучания) и «означаемое» (*species impressa* вещи). Пример из Суареса свидетельствует о том, что такую структуру авторы этого времени находили не только в словесных знаках, но и в других явлениях *esse morale*.

От этой точки относительного сближения между схоластами XVII в. и Соссюром их пути расходятся. Путь Соссюра ведет к исследованию формальной системы языка. Путь лингвосемиотики XVII в. раздваивается: одна тропа ведет к дискуссиям о семантике полностью конституированных лингвистических знаков; другая тропа — к определению того онтологического статуса, которым обладают эти знаки, указанным образом структурированные. Другими словами, она ведет к проблеме онтологического статуса *esse morale*. Отложив первую проблему до следующей главы, последуем теперь этой второй тропой.

¹ См. приводившие выше цитаты: *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 42; *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, Logica, disp. VIII, sect. 2, § 19, *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 558–559, и т. д.

² *Compton Carleton*, *Philosophia Universa*, Logica, disp. 42, sect. VII, VI: «Voces significare, est rei dictae cognitionem in mente audientis gignere, hoc autem non fit immediate a voce, sed media specie, quam vel ante habitam (quae memorativa dicitur) excitat, vel novam occasionaliter producit».

Все авторы, находящиеся в поле нашего зрения, согласны с тем, что значение слов есть внешнее именование (*denominatio extrinseca*) от свободной воли людей¹. Но что такое «внешнее именование»? Латинское *denominatio* — перевод греческого *παρωνυμία*. В »Категориях» Аристотель определяет паронимы как то, что называется от чего-то другого в соответствии с его именем, отличаясь окончанием слова: так, от «грамматики» паронимом будет «грамматик», а от «мужества» — «мужественный»². В схоластической философии дело не ограничивается производным именованием: в основе *denominatio* лежит отнюдь не произвол человека, прилагающего к вещи то или иное имя, произведенное от другого имени. В отличие от просто именованья (*nominatio*), *denominatio* предполагает объективное онтологическое основание — а именно, оформляющий акт, производимый реальной физической формой.

Дадим слово Франсиско де Овьедо, четко и кратко разъясняющему это онтологическое основание *denominatio*: «Есть две формы: одна — абсолютная, другая — относительная. Абсолютной называется та форма, которая соотносится только с субъектом ее укоренения, или оформления; относительной — та форма, которая, помимо субъекта укоренения и оформления, соотносится с чем-то другим как с объектом, термином или началом, которому она сообщает некое именование (*denominatio*). Пример абсолютной формы — белизна, которая сообщает субъекту именование [белым] и не сообщает никакого именованья ничему другому. Пример относительной формы — зрение, которое, помимо субъекта, которого оно конституирует в качестве зрящего, связано с объектом, которому сообщает именование зримого... От этих разных способов, какими формы —

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 20: «Dicendum igitur est, significationem vocum esse denominationem extrinsecam ex libera voluntate hominum»; *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 6: «Vera ergo sententia, quam tenent communiter Nostris et Scotistae, docet, vocem in esse signi ad placitum constitui per denominationem extrinsecam»; *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. 2, n. 3: «Согласно общепринятому мнению, формальная сущность слов и других знаков по установлению представляет собой внешнее именование, которое дается от воли тех, кому было предназначено наделить значениями имена или вещи», и т. д.

² *Аристотель*, *Категории*, 1а 12–15.

внутренне или внешне — соотносятся с субъектами, вторичным образом происходят два [вида] именованя: одно — внутреннее, другое — внешнее... Внешнее именование есть то, которое происходит от формы, внешней по отношению к именуемому субъекту, как именование зримого происходит от внешнего зрения». Таким образом, решение вопроса о том, какой онтологический статус приписать результатам формальных актов учредительной воли, зависит от того, как именно мыслится онтологический статус следствий, производимых относительными формами. Поскольку же речь идет не о субъектах укорененности этих форм, а об объектах, с которыми эти формы соотносятся чисто реляционно, то вопрос сводится к онтологическому статусу отношения, *relatio*, связывающего относительные формы с объектами их оформляющего воздействия. Если «никто не сомневается, — продолжает Овьедо, — что внутренние именованя суть реальные сущие, то относительно внешних именованя мнения *doctores* расходятся»¹.

Какие же мнения существуют на этот счет? Франсиско де Овьедо суммирует взгляды своих предшественников и современников в виде трех основных позиций: 1) внешнее именование есть ментальное сущее, *ens rationis*: оно существует только в мысли; соответственно, сущность знака формально есть *ens rationis*; 2) внешнее именование есть моральное сущее как особый модус бытия; стало быть, сущность знака представляет собой модус реального бытия, именуемый *ens morale*; 3) внешнее именование ничего не добавляет

¹ *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Metaphysica, controv. XII, punctum 5, n. 1: «Duplex est forma, una absoluta alia respectiva; forma absoluta dicitur illa, quae tantum respicit suum subiectum inhaesionis, seu informationis; forma respectiva dicitur, quae praeter subiectum inhaesionis, et informationis respicit aliud tanquam obiectum, terminum aut principium, cui denominationem aliquam tribuit. Exemplum formae absolutae est albedo, quae subiectum denominet, et nulli alii denominationem aliquam tribuit; respectivae formae exemplum sit visio, quae praeter subiectum, quod constituit videns, respicit obiectum, quod visum denominat... Ex his diversis modis, quos habent formae respiciendi subiecta intrinsece et extrinsece, duplex denominatio, quaedam intrinseca, alia extrinseca, suboritur... Denominatio extrinseca est illa, quae oritur ex forma extrinseca subiecto, quod denominatur, sicuti denominatio visi orta a visione extrinseca nimis subiecto albo, quod denominatur visum. Denominationes intrinsecas esse entia realia nullus ambigit; de extrinsecis sunt varia Doctorum placita».*

к основаниям, производным от которых оно называется, и никоим образом не отличается от них в реальности. Поэтому и знак, сущность которого составляет внешнее именование, есть просто звук (*vox*) или вещь, взятые в их материальном бытии, плюс воля учредителя¹. Попытаемся более конкретно представить каждую из трех позиций, суммарно обрисованных у Овьедо.

Автором первой позиции Овьедо называет доминиканца Дуранда из Сен-Пурсена (1275?–1334). Среди его последователей в этом вопросе фигурируют «некоторые томисты», а из схоластов, ближайших по времени к Овьедо, — его собратья по ордену иезуитов Габриэль Васкес и Антонио Рубио². Из тех авторов, о которых мы ведем речь, эту позицию, сводящую внешнее именование к бытию чисто мысленному, *ens rationis*, образцово сформулировал Франсиско Араухо. Строго говоря, испанский доминиканец вообще воздерживается от употребления термина *esse morale*, а предпочитает говорить о *relatio signi in signis ad placitum* — конститутивном знаковом отношении во всех произвольных знаках, никак не выделяя языковые знаки в особую категорию. Итак, Араухо хочет убедить нас в двух вещах: во-первых, семиотическая сущность словесного (и любого другого произвольного) знака есть *relatio rationis*, то есть отношение, существующее только в мысли; во-вторых, это отношение представляет собой отношение «первой интенции», то есть не вторичное концептуальное построение, а непосредственный результат реального акта воли. Коротко говоря, он хочет убедить нас в том, что значение слов не является реальностью ни в каком смысле, но в то же время есть ближайшее следствие реальности. Первый пункт Араухо доказывает тем доводом, что «ментальное отношение одного термина к другому имеет место тогда, когда один соотносится с другим не в силу своей природы, а через сопоставление со стороны разума, соотносящего одно с другим». Это подтверждается тем, что человеческие решения (в отличие от божественных) непосредственно не производят ничего реального в самих вещах, однако значение произвольных знаков

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. 2, n. 3.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Metaphysica*, *controv.* XII, *punctum* 5, n. 2.

непосредственно производится человеческим решением и властью. Здесь Араухо, не признающий термина *esse morale*, приводит все те примеры, которые обычно иллюстрируют моральное бытие: стоимость монеты, должностные титулы, слова устной речи. Этот довод, будучи взятым с другой стороны, подтверждает в то же время и второй пункт тезиса Араухо: коль скоро все эти произвольные знаки непосредственно производятся реальными актами человеческой воли, они представляют собой отношения первой интенции¹. Таким образом, производящая причинность душевных актов рассматривается у Араухо в непосредственной связи с вопросом о производящей причинности божественного и тварного сущего. В отличие от того, как это имеет место в Боге, тварная разумная душа хотя и представляет собой несомненную реальность, но непосредственно производимые ею следствия реальностью не являются, пусть даже они образуют привилегированную, ближайшую к реальному бытию ступень *entia rationis*.

Второй позиции из перечисляемых у Овьедо придерживались, как мы знаем, Сильвестро Мауро и — до него — Франсиско Суарес. Повторим еще раз: Мауро решительно признает за моральными сущими (к числу коих относятся значения слов) статус отдельного, самостоятельного вида бытия, обладающего хотя и разреженной, но вполне осязаемой онтологической реальностью. А именно, он 1) относит моральные сущие к категории *реальных* отношений и 2) считает их, при всем различии онтологической плотности, по своим следствиям вполне аналогичными реальным природным причинам: «Как для существования физических причин Бог прибегает к разнообразным физическим сущим, так для существования моральных причин Он прибегает к разнообразным моральным сущим»². Таким образом, для Мауро внешние именованья суть разновидность реаль-

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 11, p. 353.

² *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 564: «Entia enim moralia sunt minimae entitates, sicut relationes, et propagantur modo quodam proportionali... Sicut vero Deus ad existentiam causarum physicarum concurrat ad varias entitates physicas, sic ad existentiam causarum moralium concurrat ad varias entitates morales».

ных отношений, производящих, как всякое реальное сущее, отличные от самих производящих причин реальные следствия (например, в зависимости от разного характера юридических обязательств люди по-разному ведут себя в реальной жизни).

Позиция Суареса выражена менее четко. Детальное исследование высказываний Суареса о внешних именовании проводит в статье, специально посвященной этому вопросу, Дж. П. Дойл, и его окончательный вывод далек от однозначности, хотя и отдает некоторое преимущество «реалистской» интерпретации: «Очевидно, что внешнее именование в мысли Суареса представляет собой двусмысленный термин. Временами он кажется близким, если не синонимичным, просто называнию извне. Но в других, более частых и более важных, случаях внешнее именование определено рассматривается как черта самих вещей»¹. Дж. Дойл исследовал позицию Суареса главным образом на материале «Метафизических рассуждений»; но и в трактате «О законах и Боге законодателе», как мы видели, Суарес наделяет «семиотическую сущность» закона *esse artificiale*, бытием в качестве артефакта, отличным от бытия самой учредительной воли законодателя. Еще один пример реалистской позиции мы находим у Томаса Комптона Карлтона. Он столь же решительно утверждает формальную независимость значений от породившего их акта воли: «Хотя говорится, что обозначает тот, кто дает знак, — так, мы говорим, что люди обозначают смыслы в своем уме, сообщая их другим посредством слов, жестов или письмен на бумаге, — они, однако, не в более собственном смысле могут быть названы обозначающими, нежели сжигающим дом — тот, кто поднес к нему огонь. Ибо не все, что принято у простонародья, должно тотчас приниматься в расчет диалектикой: ведь на самом деле, подобно тому как дом сжигает не тот [человек], а огонь, так и обозначает не тот [человек], а жест, буквы и слова, непосредственно указывающие на мысли людей»². Таким

¹ John P. Doyle, «Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J.», *Vivarium*, XXII (1984), pp. 121–160, p. 160.

² *Compton Carleton*, *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sect. I, I: «Licet significare dicatur is, qui signum praebet, ut homines animi sui sensa significare dicimus, dum ea vel verbis, vel nutibus, vel efformatis in charta characteribus aliis declarant, ii tamen non magis proprie dici possunt significare, quam domum is comburere, qui ignem appli-

образом, и Комптон Карлтон, и Мауро, и Суарес согласны в том, что моральное сущее, будучи произведено конкретным волевым актом конкретного человека или группы людей, обладает собственной активностью, собственной причинностью, автономной от учредительной воли. Именно эта активность и есть признак его реальности.

Наконец, третья позиция, отождествляющая внешнее именование в *esse morale* с учредительной волей, имеет в числе своих сторонников Педро Уртадо де Мендоса и самого Франсиско де Овьедо. Свою точку зрения Овьедо резюмирует в двух пунктах, а именно: 1) любое внешнее именование от реальной формы само будет реальным («Я считаю... что любое внешнее именование, происходящее от реальной формы, физической или интенциональной, является реальным без какой-либо примеси ментального сущего»¹); 2) значение знака реально тождественно воле его учредителя («Я считаю необходимым утверждать, что знак с материальной стороны выражает звучание или вещь, внешне конституируемые в качестве знака, а с формальной стороны — волю людей, в силу которой они постановили приходиться посредством этого звучания или этой вещи к познанию вот этого объекта»)². Более пространно, но и более выразительно утверждает те же два пункта Уртадо де Мендоса: «...одним словом отвечаю, что все моральные сущие суть внутренние или внешние именования от некоторого реального сущего: так... тварное владение есть внешнее именование от воли, передающей право [владения], в силу которой принимающий вещь может пользоваться ею по своему усмотрению, не нанося ущерба справедливости. И значение слов есть внешнее именование от воли учредителя, равно как и стоимость монеты — от воли государя. И ценность благих поступков

cat. Non enim, quidquid probatur in vulgus, id statim censendum est Dialecticae calculis admitti, re enim vera, sicut hic non domum comburit, sed ignis, ita nec ille significat, sed nutus, characteres, et verba, quae hominum immediate mentem indicant».

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Metaphysica*, *controv. XII*, *punctum 5*, n. 3: «Sentio... omnem denominationem extrinsecam provenientem a forma reali, sive physica, sive intentionali, esse realem absque ulla mixtura entis rationis».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv. VIII*, p. 2, n. 3: «Teneor asserere signum pro materiali dicere vocem aut rem, quae extrinsece in ratione signi constituitur, et pro formali voluntatem hominum, ex vi cuius statuere per hanc vocem seu rem deveniri in cognitionem talis obiecti».

есть не что иное, как внешнее именование от благодати. Но моральность поступков или есть их субстанция, или физическое внешнее именование от физической нейтральности воли; и так же в других случаях. Следовательно, нет такого морального сущего, которое не было бы реальным, если это моральное сущее существует независимо от интеллекта»¹.

В этой номиналистской позиции Уртадо и Овьедо примечательны несколько моментов. Во-первых, она редуцирует два разных смысла «значения», о которых мы говорили выше, ко второму, внешнему, значению, признавая за знаком как за самостоятельной сущностью только материальное бытие. Во-вторых, в ней акцентируется реальный статус интенциональных форм, то есть (в данном контексте) форм, которые принимают интеллектуальная и волевая способности души. В-третьих, в силу этих двух моментов утверждается чистейшая, беспримесная реальность любого морального сущего, будь то значение слов или моральная ценность человеческих поступков; но эта реальность достигается дорогой ценой: она оказывается целиком внешней для самого морального сущего как такового. Это реальность физической вещи, с одной стороны, и столь же физического акта волевой способности души, с другой стороны. Такая реальность *esse morale* приобретается за счет отрицания его собственной реальности, не сводимой к самостоятельному физическому бытию вещи и воли.

Что же раскрывает перед нами эта дискуссия о формальной сущности *esse morale*? Мы вновь оказываемся перед лицом той ситуации, когда обсуждение одного частного семиотического вопроса не-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Metaphysica*, disp.XIX, sect. 2, subsect. 5, § 51: (в контексте обсуждения онтологического статуса *ens rationis*) «...uno verbo respondeo, omnia entia moralia esse denominationes intrinsecas aut extrinsecas ab aliquo ente reali: ut... dominium autem creatum est denominatio extrinseca a voluntate referentis ius, qua voluntate rem accipiens potest citra iniustitiam uti pro suo libito ea re: significatio vocum est denominatio extrinseca a voluntate eas imponentis, sicut valor monetae a voluntate Principis. Valor autem bonorum operum nihil est praeter extrinsecam denominationem a gratia. Actuum autem moralitas aut est illorum substantia, aut denominatio extrinseca physica a physica indifferencia voluntatis et aliis: nullum ergo est ens morale, quod non sit reale, si tale ens morale est independenter ab intellectu».

посредственно выводит нас на самые фундаментальные проблемы онтологии и теологии XVII в. В самом деле, вопрос о формальной сущности *esse morale* оборачивается вопросом об онтологическом статусе отношений, создаваемых сопряженной с разумом тварной волей. Тем самым мы оказываемся лишь в одном шаге от вопроса о производящей причинности божественного и тварного сущего, а затем — в одном шаге от вопроса о том, что такое реальность, реальное действие, реальное следствие, реальное сущее как таковое. Не случайно окончательный ответ на частный вопрос о формальной сущности *esse morale* наши авторы ищут не в семиотических, а в метафизических частях своих курсов: там, где ему и надлежит быть. Мы не можем здесь позволить себе уйти в эту онтологическую даль, но хочется лишний раз подчеркнуть: исследование схоластической семиотики эпохи Декарта не просто важно само по себе, как важно исследование любого феномена в истории мысли; и не просто удовлетворяет любопытство о пренатальном состоянии современной семиотики: оно важно еще и потому, что это — один из кратчайших и органичнее путей к когнитивной психологии и метафизике столетия, в котором закладывался фундамент новоевропейского философского мышления. Если же рассматривать вопрос об *esse morale* языковых знаков в более узкой и конкретной перспективе, то нельзя не признать: включение языка в более обширную систему морального бытия, и, в частности, истолкование импозиции по модели учреждения государственных законов — характерная черта именно постсредневекового учения о лингвистических знаках, не имеющая аналогов в предшествующие эпохи. Повышенное внимание к тем условиям и нормам, согласно которым возникают и работают общественные институты, объяснялось социальным и культурным динамизмом эпохи, в которую создавались философские курсы. Религиозные ордены, и в первую очередь иезуиты, принимали самое непосредственное участие в торгово-экономической, политической, культурной жизни стремительно изменявшегося мира, и этот богатый опыт практической деятельности побуждал их по-новому взглянуть на привычные объекты традиционного знания. К таким объектам принадлежал и язык. Усмотренная лингвосемиотикой XVII в. теснейшая связь языка — связь не просто фактическая

и служебная, но формальная и структурная — с другими сферами социальной жизни, с другими областями человеческой свободы и ответственности составляет одно из драгоценных завоеваний пост-средневековой схоластики.

Теперь, рассмотрев весь комплекс вопросов, связанных с установлением, отменой и формальной сущностью лингвистических знаков как морального сущего, мы должны обратиться к той стороне их бытия, на которую уже неоднократно наталкивались в ходе нашего исследования. Речь идет о семантике и прагматике языковых знаков.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СЕМАНТИЧЕСКИЕ И ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЯЗЫКА

§ 1. Проблема первичного значения слов

1) Из истории вопроса

Что именно непосредственно обозначают слова — понятия или вещи? Этот вопрос в семиотике XVII в. осложняется тем обстоятельством, что в ней (по крайней мере, в тех текстах, которые мы рассматриваем) отсутствует сколько-нибудь четкое и последовательное терминологическое разграничение между смыслом и значением, сигнификатом и денотатом, означаемым и референтом, и т. п. Как бы ни обстояло дело в предшествующие столетия¹, в XVII в. термин *significatio*, *significare* господствует почти безраздельно и почти синонимично с *repraesentare*, лишь изредка перебиваясь терминами

¹ Истории понятия «денотат» в античности и в средние века посвящена обстоятельная статья: U. Eco, Denotation, in: Foundations of Semiotics, volume 21: On the Medieval Theory of Signs. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989, p. 45–77.

denotare или *referre*. Но отсутствие терминологического различия не означает, что авторы XVII в. не чувствовали различий между реальностями, стоящими за указанными парами терминов. В поисках ответа на вопрос о том, знаками чего первично и непосредственно являются слова устной речи, они выявляли разный характер отношений, связывающих слова с понятиями и с вещами.

Итак, что же первичным образом означают слова — понятия или вещи? К XVII в. это был уже очень старый вопрос. Коимбрский курс¹ указывает три варианта ответа на него, сложившиеся в схоластике предшествующих столетий: 1) слова суть знаки вещей (Дунс Скот); 2) слова суть знаки понятий (Боэций, Александр Афродисийский, Аверроэс, Альберт Великий, св. Фома); 3) слова суть непосредственные знаки как вещей, так и понятий (Генрих Гентский, Жан Жанден, Доминго Сото и сами коимбрцы). Вглядимся в этот список внимательнее.

Прежде всего, восстановив исторический порядок формирования этих трех традиций, обратимся к Боэцию. Отправным пунктом для него, как и для всего последующего обсуждения этого вопроса в схоластической философии, послужила фраза Аристотеля из трактата «Об истолковании»: «Те, что в звукосочетании, суть знаки претерпеваний в душе», а сами претерпевания в душе суть «подобия вещей» (гл. 1, 16 а 3—9). Боэций во втором издании своего комментария на трактат Аристотеля интерпретирует отношения между этими тремя элементами следующим образом: «Любой порядок речи образован этими тремя: вещами, постижениями, словами. Ибо вещи постигаются интеллектом, слова обозначают понятия души, понятия же и постигают подлежащие им вещи, и обозначаются словами»². Такой порядок связей определяется тем, что значение слов имеет своим источником именно постижения в интеллекте: без них слово бессмысленно. В свою очередь, постижение заключает в себе форму внешней вещи, благодаря которой оно является подобием этой

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 1.

² *Boethius*, In *Perihermeneias* editio secunda, ed. C. Meiser. Teubner, Leipzig, 1880, lib. I, 1, p. 20: «Tribus his totus orandi ordo perficitur: rebus, intellectibus, uocibus. Res enim ab intellectu concipitur, uox uero conceptiones animi intellectusque significat, ipsi uero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a uocibus».

вещи. Именно форма, заключенная в понятии, и обозначается «тем, что в звукосочетании», то есть осмысленным словом. Кроме того, слова могут обозначать несуществующие вещи — химер, кентавров и т. п., которые имеются исключительно в душе, как произведения фантазии поэтов, но не во внешнем мире. Способность слов обозначать не-сущее — еще один довод Боэция в пользу того, что словами непосредственно обозначаются формы в интеллекте, а отнюдь не внемысленные реальности. Но это не значит, что слова вообще не обозначают внешних вещей: они обозначают их вторичным и опосредованным образом, через понятия: «Глаголы и имена... первично означают постижения, а во вторую очередь некоторым образом обозначают вещи»¹.

В этом учении Боэция присутствует тот ход мысли, который будет множество раз воспроизводиться в схоластических текстах: слова не могут обладать значением помимо понятий, понятия суть причины осмысленности слов, что подтверждается наличием слов, обозначающих несуществующие предметы; следовательно, именно понятия первично обозначаются словами. Как мы увидим чуть ниже, большинство авторов XVII в., полностью соглашаясь с первой частью этого утверждения Боэция, выступают против его вывода — против этого «следовательно...».

Предложенное Боэцием толкование на Аристотеля господствовало в схоластике до второй половины XIII в. Чистейшее, классическое выражение этой позиции мы находим у св. Фомы Аквинского. Комментируя все тот же трактат Аристотеля «Об истолковании», св. Фома подчеркивает, что, говоря о «претерпеваниях души» (*passiones animae*), Аристотель имеет в виду не чувственные аффекты (гнев, радость, печаль и т. п.), обозначаемые естественно значащими вскриками или вздохами, а именно интеллектуальные понятия, и эти понятия непосредственно обозначаются словами, значащими по установлению. «Ибо не может быть, чтобы они [слова] непосред-

¹ *Boethius*, In Perihermeneias editio secunda, lib. I, 1, p. 24: «Cum igitur haec sint quatuor — litterae, uoces, intellectus, res — proxime quidem et principaliter litterae uerba nominaque significant. Haec uero principaliter quidem intellectus, secundo uero loco res quoque designant.»

ственно обозначали сами вещи, что явствует из самого способа обозначения: ведь это слово, *человек*, означает человеческую природу в абстракции от единичных сущих. Поэтому не может быть, чтобы оно непосредственно обозначало единичного человека. Исходя из этого, платоники утверждали, что оно означает саму отделенную идею человека. Но так как она, взятая в абстракции, не обладает, по мнению Аристотеля, реальным субсистентным бытием, а пребывает только в интеллекте, Аристотелю необходимо было сказать, что слова непосредственно означают понятия интеллекта, и через их посредство — вещи»¹. Идея вещи, взятая в абстракции от единичностей, — не что иное, как ее заключенная в понятии форма, о которой говорит Боэций. Почему способ ее обозначения именно таков, понятно: потому что в ноэтике св. Фомы понятие не может репрезентировать индивидуальные вещи, взятые именно как индивидуальные. Сам способ образования понятия путем прогрессирующей абстракции от материи, выступающей принципом индивидуации, исключает такую возможность. Но почему слово вообще должно обозначать именно эту форму в интеллекте, а не саму внешнюю вещь? Только потому, что лишь эта форма способна наделить смыслом звучание, произносимое человеком, и лишь в прохождении через эту форму слово становится способным обозначить саму внешнюю вещь как носительницу природы, выраженной в понятии-идее. В отличие от Боэция, св. Фома переносит акцент на формальную сторону связи слова с идеей вещи в интеллекте, но в основе его позиции лежит все та же необходимая *причинная* связь между понятием и осмысленным словом.

¹ *Thomas Aquinas*, *Expositio Peryhermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 5: «Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res».

Опровержение этой позиции и переворот отношений между словами, понятиями и вещами «Коимбрский курс» связывает с именем Дунса Скота. Но в современной науке автором первой экстенциональной семантики принято считать Роджера Бэкона. После того, как в 1978 г. был впервые опубликован его «Трактат о знаках», этот текст сделался предметом самого пристального внимания со стороны исследователей средневековой семиотической мысли. Учение Бэкона о словесных знаках замечательно тем, что в нем впервые проведено четкое различие между двумя разными способами означивания, представленными в слове: как естественный знак, слово означает форму вещи в интеллекте, но как знак произвольный (*ad placitum*), оно означает только саму реальную (или мыслимую по способу реальной) вещь. Эта реальная вещь может пребывать как вне души (весь окружающий нас мир материальных и духовных сущих), так и внутри души (добродетели, пороки, аффекты, навыки, познания и т. п.). Важно не то, где располагаются обозначаемые вещи, а то, что они в силу произвольного установления непосредственно и произвольно обозначаются словами как простые объекты, а не как (в случае интеллектуальных реальностей) формы-посредницы. Если же рассматривать понятия (то есть формы вещей в интеллекте) не как простые объекты обозначения, а как причины значащих слов, то они вторично обозначаются словами совершенно иным способом — способом естественного означивания; точнее говоря, той его разновидности, при которой от естественного следствия (произнесение значащего слова) мы делаем вывод о наличии его причины (понятия в уме говорящего)¹. Именно в таком смысле, полагая тем самым начало всем последующим перетолкованиям Аристотеля и Боэция в экстенциональном смысле, Бэкон интерпретирует их учение о том, что слова суть знаки претерпеваний в душе². Свой главный тезис, согласно которому слова непосредственно обозначают вещи, а не понятия, Бэкон подкрепляет тем доводом, что, если бы дело обстояло иначе, отсюда следовали бы абсурдные выводы. Например, если бы в предложении «Сократ бежит» оба слова означали понятия в интел-

¹ *Roger Bacon, De signis, V, nn. 162–165.*

² *Ibid.*; V, n. 166.

лекте, то оно было бы равнозначно предложению: «Форма (*species*) Сократа бежит в душе», что нелепо и ложно.

Каким же образом Бэкон мыслит отношение непосредственного произвольного означивания между словом и вещью? Прежде всего, основным референтом слова выступает именно единичная и реально существующая вещь. Отношение между ней и словом имеет категориальный характер, а это означает, что с уничтожением вещи уничтожается и значение слова. «Когда обозначенная вещь уничтожена, слово хотя и продолжает существовать как субстанция, но не в качестве знака»¹, подобно тому как по смерти сына отец продолжает существовать как субстанция человека, но не как отец. Как же тогда объяснить тот факт, что и после уничтожения вещи или смерти человека мы сохраняем возможность осмысленно говорить о них — например, говорить, что умерший «Сократ был хорошим человеком»? Бэкон отвечает на это замечание тем, что вводит учение о двойной (а точнее, множественной) импозиции слов. Первичная импозиция совершается в отношении реально существующей вещи или человека: таким способом, например, даются имена новорожденным младенцам или только что созданным вещам. Когда же человек умирает, то вместе с его смертью упраздняется и первичная импозиция слова. Но в силу переноса, во втором (и всех последующих) акте импозиции, то же самое имя или любое другое словесное обозначение отныне переносится на *species* этого человека в памяти живых. Поэтому, когда мы говорим о живом Сократе, что он — хороший человек, и о мертвом Сократе, что он был хорошим человеком, у этих двух высказываний в действительности будут разные референты, объединенные лишь эквивокальным сходством именованья². Этот момент двойной импозиции Бэкон иллюстрирует следующим развернутым примером: допустим, что в таверне, над входом в которую все еще висит венок из лозы, кончилось вино. Для людей, знающих об этом, лоза над входной дверью перестала быть знаком реального вина, утратила свою первоначальную и реальную импозицию и осталась только ничем не значащим материальным предметом. «Те же, кто

¹ *Ibid.*, IV, 3, n. 146: «Quare re significata corrupta licet substantia vocis maneat non tamen ratione signi».

² *Ibid.*, IV, 3, n. 148, 153; V, n. 154–155.

не знает о том, что вина нет, и полагает, что оно продается в таверне, хотя его нет, при виде венка считают, что он обозначает вино, и возобновляют в нем природу знака, в своем воображении конституируя венок в качестве знака предполагаемого и воображаемого ими вина; и таким образом венок становится новым знаком. Но он отпал от первого значения, которым обладал по отношению к настоящему вину. И то же самое можно сказать о словах¹. Благодаря этим последующим, вторичным актам импозиции изначальное категориальное отношение между словом и вещью, разрушенное гибелью его второго члена, замещается новыми категориальным отношением — теперь уже между словом и реальным образом, или реальной формой (*species*) несуществующей вещи в душе говорящего.

Это экзотическое учение Бэкона о множественной импозиции слов не было принято семиотиками XVII в. Чтобы освободиться от него, им достаточно было истолковать отношение между словом и вещью как отношение не категориальное, а трансцендентальное, и представить в качестве непосредственных референтов слов не единичные вещи, как они существуют в своем натуральном бытии, безразличном к познанию, а вещи как познанные, вне зависимости от их актуального существования или несуществования. Наши авторы упоминают о том, что имело место такое учение — о категориальном отношении между словами и обозначенными вещами², — но упоминают лишь для того, чтобы тотчас отмежеваться от него. Зато главному пункту в семиотической доктрине Бэкона — тезису о том, что слова непосредственно обозначают не понятия, а вещи, — была суждена в схоластике долгая и славная жизнь.

Таким образом, две крайние позиции, о которых говорит «Коимбрский курс», представляли собой к тому времени почтенные, старые — хотя и не одинаково старые — традиции, продолжавшие жить и в XVII в. Тем не менее, именно третья, промежуточная, позиция насчитывала среди наших авторов наибольшее количество сторонников. Чтобы внимательнее в нее взглядеться, обратимся непосредственно к тексту коимбрцев.

¹ *Ibid.*, IV, 3, n. 147.

² Например, такое упоминание мы встречаем у Овьедо, *op. cit.*, punctum II, n. 2.

2) Линии аргументации

Аргументация «Коимбрского курса» разворачивается следующим образом. 1) Значение слов определяется импозицией; но в каждом слове присутствует не одна импозиция, а две: «Значение ... есть сама импозиция имени ... но импозиция для обозначения понятий отлична от импозиции для обозначения вещи, следовательно ... Вначале люди пожелали сделать сообщаемыми свои понятия в одном общем и выраженном акте. Затем они исследовали, какой способ пригоден для такого сообщения: им стала импозиция слов для обозначения вещей. Следовательно, здесь участвовали два акта, и поэтому две импозиции»¹. 2) Два акта импозиции создают два *разных* значения в словах: одно — так называемое доктринальное, то есть то, которое используется в учениях, «ибо то, что мы обозначаем словами в доктринах, мы мыслим о самих вещах». В другом своем значении слова указывают на понятия, но «не обозначая их доктринально, а пометчая. Поэтому обычно говорят, что слова замещают понятия и обозначают вещи»². 3) Эти два значения формально независимы друг от друга, но равно участвуют в полноценной коммуникации людей: «Хотя, в силу различия значений, слушающему нет необходимости знать понятие [в уме говорящего], чтобы воспринять вещь... тем не менее, когда мы этого хотим, мы через посредство слова говорящего схватываем его понятие, чего достаточно для того, чтобы считать его обозначенным»³. При этом нельзя смешивать обозначение понятий

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 3, a. 2: «Significatio... est ipsa nominis impositio... Sed impositio ad significandos conceptus est diversa ab impositione rei significandae; ergo, etc. Probatur minor: homines prius voluerunt suos conceptus communicare uno actu communi et expresso, deinde investigarunt modum huic communicationi accomodatum, isque fuit impositio vocum ad res significandas; ergo duo interfuerunt actus, atque adeo duae impositiones». Первая из этих импозиций и есть то, что мы ранее назвали институцией словесных знаков.

² *Ibid.*: «Probatur idem institutum ex diverso communi usu, et officio vocis respectu rei et conceptus. Nam res per vocem significatur tanquam significatum quod et (uti dici solet) doctrialiter; quae enim in doctrinis per voces significamus, de rebus ipsis intelligimus; at conceptus non significantur doctrialiter, sed innuuntur, unde dici solet voces substitui conceptibus et significare res».

³ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 3, a. 3: «Etsi necessarium non sit audientem cognoscere conceptum ad percipiendam rem ob distinctionem signi-

как смыслонаделяющих формальных знаков в интеллекте (интенциональное значение) и обозначение понятийных содержаний по способу объектов (экстенциональное значение). Это подтверждается, в частности, тем, как именно словами обозначаются вымышленные сущие: «Хотя они не означают подлинной вещи, поскольку такой вещи не существует, однако обозначают вымышленный объект тем же способом, как если бы он был реальным», то есть именно как объект, а не как смыслонаделяющую форму¹. Таким образом, аргумент Боэция от несуществующих вещей коимбрицы перетолковывают прямо противоположным образом, в результате чего он становится доводом в пользу экстенциональной, а не интенциональной семантики.

4) Понятия обозначаются в процессе словесной коммуникации не как «реальные качества, а как знаки вещей»². Иначе говоря, понятия выражаются в словах не как природные акциденции интеллектуальной субстанции души, а как мысленные репрезентации вещей, взятые в своей чистой формальной знаковости.

5) Из двух значений, присутствующих во всяком слове, обозначение понятия первенствует «первенством интенции», так как слова устанавливаются именно с намерением выражать наши понятия о вещах. Но «первенством осуществления они означают вещи, то есть обозначение вещи всегда предпосылается обозначению понятия, хотя эти обозначения и различны». Именно таким образом надлежит толковать высказывание Аристотеля в трактате «Об истолковании»³.

Из всех этих доводов следует окончательный вывод: «В слове

ficationum... nihilominus cum volumus, media voce loquentis conceptum apprehendimus; quod sat est, ut significari perhibeatur».

¹ *Ibid.*: «Negandum est, vocabula rerum, quae confinguntur, solos indicare conceptus. Quamvis enim veram rem non significant, ut pote quae nulla est, designant tamen obiectum confictum per modum veri».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 3, a. 2: «Voces non significant conceptus quatenus qualitates, sed quatenus sunt rerum significativi».

³ *Ibid.*: «Respondemus, Philosophum voluisse conceptum significari primo primitate intentionis, idest, principaliter, quia propter ipsum, ut propter finem, imponitur vox; quamvis primitate executionis prius significetur res, hoc est, significatio rei semper praesupponatur ad significationes conceptus, tametsi diversae sint».

присутствуют разные значения: одно — понятия, другое — вещи, и оба непосредственно соотносятся со своими терминами»¹.

Для удобства сравнения примем эту концепцию коимбрцев за отправную точку. Большинство наших авторов разделяют ее базовые положения, проясняя, уточняя и усиливая их в отдельных пунктах. Во-первых, почти все согласны с тем, что в лингвистических знаках присутствуют два значения: одно — естественное, которым обозначаются понятия, другое — установленное произвольно, которым обозначаются вещи. В поддержку естественного означивания понятий авторы XVII в. обращаются к тому самому доводу, который использовал Боэций: понятия в голове говорящего — необходимые причины вещей; без них слова не способны стать актуально значимыми: «Понятие есть условие, без которого слова не значили бы, подобно тому как огонь жжет, будучи приближенным»². Об этом пишут Уртадо де Мендоса, Арриага, Овьедо, Мастри, Панч, Смиглицкий и др. Во-вторых, почти все согласны с тем, что другим, формальным способом слова обозначают вещи, и что эти два способа обозначения формально не зависят друг от друга. Общий довод в поддержку этих двух утверждений таков: когда, например, некий ученый человек говорит с селянином о Троице, он хочет непосредственно передать ему знание предмета, о котором идет разговор, и обозначить словом «Троица» именно его, а не понятие о нем в своей голове. С другой стороны, и селянин воспринимает в разговоре именно сам его предмет, не имея понятия о том, какое знание о нем (несомненно, намного превосходящее его собственное) содержится в соответствующем понятии в уме ученого человека. Стало быть, интенция говорящего и понимание слушающего обращены непосредственно на вещь, обозначенную словом, а не на понятие о ней. А коль скоро это так, то и первичным формальным объектом обозначения будет для

¹ *Ibid.*: «Inter has opiniones tertia nobis videtur planior». «Tertia... sententia est, in voce reperiri diversas significationes, unam conceptus, alteram rei, ut utramvis immediate attingere suum terminum».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 27: «... conceptio sit conditio, sine qua voces non significarent, sicut ignis calefacit ut applicatus».

слов не понятие, а сама вещь. Этот ход мысли мы опять-таки находим у многих наших авторов — Уртадо, Овьедо, Комптона Карлтона и т. д. В-третьих, отсюда делается вывод о разном характере отношения, связующего слова с понятиями и с вещами. По отношению к понятиям слова выступают как замещающие знаки, подставляемые вместо понятий (терминов ментального языка) во внешней речи. Благодаря этому они выполняют в процессе коммуникации людей ту же самую функцию, какую во внутренней речи выполняют понятия: репрезентируют вещи. Что же касается вещей, по отношению к ним слова выступают как произвольные инструментальные знаки в узком и собственном смысле, то есть через познание самих себя приводят слушающего к познанию обозначенных вещей как объектов репрезентации. Значашее слово, взятое с этих двух сторон, Луис де Лосада уподобляет вице-королю в провинции королевства: он замещает короля, но замещает именно тем, что выполняет функции короля¹. Отсюда опять-таки следует, что в словах присутствуют оба значения, но понятия обозначаются словами вторично и заместительно, а вещи — первично, по способу объектов.

Быть может, наиболее отчетливо роль понятий, как она видится сторонникам «промежуточной» позиции, описана в «Логике» Мартина Смиглецкого. Приведем этот фрагмент целиком: «Понятие должно участвовать, во-первых, в импозиции значения: в самом деле, интеллект может установить имя для обозначения некоторой вещи лишь при условии, что он ее постигает. Во-вторых, понятие должно участвовать в модусе обозначения, поскольку слова означают лишь с той точки зрения, с какой вещи постигаются интеллектом. Поэтому одна и та же вещь обозначается разными именами, ибо одну и ту же вещь интеллект постигает то с одной, то с другой точки зрения. Правда, понятие участвует в обозначении не как то, что обозначается, а как причина, на свой манер содействующая обозначению. Поэтому его участие не препятствует тому, что слова непосредственно означают вещи, ибо между словом и вещью не посредничает ничего, что бы им обозначалось: ведь понятие посредничает не в качестве

¹ *Ludovicus de Lossada, Cursus Philosophici, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 17.*

обозначенного словом, а лишь в качестве производящего значение слова»¹.

Такова «промежуточная» позиция, которой придерживается большинство наших авторов. Как видим, она не вполне монолитна: разные авторы по-разному расставляют в ней акценты, то говоря о равно непосредственном двойном означивании слов, то о первичном и вторичном означивании применительно к вещам и понятиям. Но в целом эту позицию нельзя безоговорочно отождествить ни с чисто интенциональной семантикой Боэция и св. Фомы, ни с чисто экстенциональной семантикой Роджера Бэкона. Ведущее семантическое учение XVII в. учитывает доводы обеих сторон и стремится выработать такую точку зрения на этот вопрос, которая отвечала бы фактам реального употребления языка в ситуациях реального общения. Уже одного этого достаточно для того, что подвергнуть сомнению распространенную среди современных исследователей убежденность в том, что, начиная с XIV в., экстенциональная семантика безраздельно господствовала в западной философии языка вплоть до XIX в. Это правда, что в описанной нами «промежуточной» позиции центр тяжести сдвинут в сторону обозначения вещей. Но и здесь не все так просто, как мы увидим немного ниже.

Как уже было сказано, две крайние позиции тоже имели своих сторонников в XVII в. Линии Боэция следовал Сильвестро Мауро. Однако Мауро не просто повторял доводы Боэция и св. Фомы, а опять-таки учитывал и противоположную, достаточно сильную позицию, пытаясь найти такую точку зрения, которая позволила бы при-

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 1, p. 437: «Debet... intervenire conceptus, primo, ad imponendam significationem; non potest enim intellectus imponere nomen alicui rei significandae, nisi illam concipiat. Deinde debet intervenire conceptus ad modum significationis, quia non sub alia ratione voces significant, nisi sub ea, sub qua conceptae sunt res ab intellectu. Unde varia sunt eiusdem rei nomina, quia eandem rem nunc sub una, nunc sub alia ratione concipit intellectus. Verum quia conceptus intervenit ad significationem non tanquam id, quod significatur, sed tanquam causa suo modo concurrens ad significationem. Idcirco hic interveniens non impedit quo minus voces significant immediate res, quia inter vocem et rem nihil aliud mediat, quod significetur; conceptus enim est medius non tanquam significatum vocis, sed tanquam efficiens significationem vocis».

мирить авторитеты, а главное, непротиворечиво согласовать факты, приводимые ими в свою поддержку. Прежде всего, в дополнение к учению о естественном и произвольном означивании, Мауро проводит различие другого рода: означивание образное (*per modum imaginis*) и аргументативное (*per modum argumenti*). Эти два способа означивания сосуществуют в любом акте общения. Первый способ подразумевает, что, когда некто слышит произносимые другим слова или фразы, они непосредственно возбуждают в нем образы обозначенных вещей, которые в данном случае выступают в роли первичных значений: «Слова непосредственно возбуждают постижения вещей, а опосредованно — постижение понятий, и поэтому, с точки зрения образного означивания и возбуждений постижения, они непосредственно означают вещи, а опосредованно — понятия. Это подтверждается тем, что, когда некто слышит эти слова, *гремит гром*, он первично и непосредственно схватывает то, что гремит гром, а затем — постижение, которое говорящий имеет о гремящем грома. Стало быть, эти слова непосредственно возбуждают постижение вещей, то есть гремящего грома»¹.

Другой, аргументативный, способ означивания имеет своим основанием речевое обязательство и подразумевает, что слушающий приходит к постижению обозначенной вещи (или положения дел) лишь в результате мгновенного внутреннего суждения о понятиях говорящего: «Первичное значение, которое имеют слова аргументативным способом, они имеют не просто в силу привычки, помимо всякого обязательства, но в силу обязательства, происходящего из пакта или квази-пакта». Например, если Петр говорит, что Павел болен, я рассуждаю так: Петр говорит, что Павел болен; но Петр — хороший человек и не лжец; следовательно, Петр верит, что Павел болен; но он мудр и не ошибается в своих мнениях; следова-

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVII, p. 567: «Dico secundo, voces excitant immediate apprehensionem rerum, mediate apprehensionem conceptuum, ideoque significatione per modum imaginis et excitativa apprehensionis significant immediate res, mediate conceptus. Probatur, quia qui audit istas voces, *coelum tonat*, primo et immediate apprehendit coelum tonans, deinde conceptum, quem loquens habet de coelo tonante; ergo istae voces excitant immediate apprehensionem rei, hoc est coeli tonantis».

тельно, Павел и в самом деле болен. «Из этого рассуждения явствует, что из речи я непосредственно вывожу, что Петр имеет суждение, сообразное речи, и затем из этого суждения я вывожу, что объект соответствует суждению»¹. Следовательно, аргументативным способом слова «более непосредственно и первично обозначают понятие говорящего, а опосредованно и вторично — вещь»². Исходя из со-
 существования этих двух способов означивания, Мауро приходит к тому предварительному заключению, что между двумя позициями — Фомы и Дунса, интенциональной и экстенциональной — нет непримиримого противоречия: «Я думаю, что можно примирить оба суждения, различая множественные значения слов»³. Достаточно соотнести каждую из этих позиций с тем или другим способом означивания.

Но это — еще не последнее слово Сильвестро Мауро. В поисках окончательного ответа на занимающий нас вопрос он вновь обращается к образному означиванию и замечает: «Хотя слова непосредственно возбуждают постижения вещей, если проникнуть в глубину их значения, окажется, что они непосредственно означают понятия и опосредованно — вещи. Потому что, кто проникает в глубину этого слова, *человек*, тот видит, что оно означает не просто человека, а человека как познанного в определенном понятии, то есть в понятии универсальном и доступном дефиниции. Но означать вещи как познанные в определенном понятии есть не что иное, как непосредственно означать понятие, и опосредованно — вещь»⁴. Другими словами, лишь при первом и поверхностном восприятии слова, взятые

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVII, p. 566: «In quo discursu patet quod ex locutione infero immediate Petrum habere iudicium conforme locutione et deinde ex iudicio infero obiectum esse conforme iudicio».

² *Ibid.*: «...significatione primaria et per modum argumenti significant immediatius et prius conceptum loquentis, mediate et posterius res».

³ *Ibid.*: «Censeo posse conciliari utramque sententiam, distinguendo multiplicem significationem vocum».

⁴ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVII, p. 567: «Voces licet excitent immediate conceptus rerum, tamen intime penetrant earum significationem, significant immediate conceptus, mediate res. Provat, quia qui intime penetrat istam vocem *homo*, videt, quod non significat hominem utrumque, sed ut cognitum conceptu determinato, hoc est, universali ac definibili; sed significare res ut cognititas certo conceptu est immediate significare conceptum, mediate rem».

в образном означивании, непосредственно означают вещи. Само это значение не является исходным, но надстраивается над значением более фундаментальным — над «завершенным понятием» (*conceptus ultimus*), которое может быть развернуто в полноценную дефиницию. А поскольку в аргументативном означивании тоже отдается первенство постижению понятий, итог этого анализа очевиден: при углубленном рассмотрении непосредственно и первично лингвистические знаки означают понятия, и лишь во вторую очередь — слова.

Этот изощренный анализ модусов означивания, проведенный итальянским иезуитом, далек от непосредственности наблюдений Боэция и свидетельствует о том, что схоластические философы XVII в. отнюдь не довольствовались простым воспроизведением учений своих предшественников, но подходили к старым проблемам с высоты семиотической мысли своего времени. Как мы уже не раз отмечали, их слабое место — недостаточно тонко и последовательно проведенные терминологические дистинкции. Тем не менее, наши авторы находят способы выразить свою мысль достаточно ясно, чтобы мы могли понять, о чем идет речь. Так, в этом различении поверхностного и углубленного уровней в образном означивании Мауро, очевидно, имеет в виду различие уровней *species impressa* и *conceptus non ultimus*, с одной стороны, и уровень *conceptus ultimus*, или *species expressa*, с другой. В самом деле, непосредственность поверхностного схватывания вещи — это непосредственность схватывания ее *species impressa*, то есть формы, вложенной внешним впечатлением и ассоциированной со звуковой формой слова. Напротив, углубленное схватывание вещи в определенном (*determinatus*), или «завершенном», «окончательном» (*ultimus*) понятии есть схватывание в *species expressa*, или в собственно *conceptus*: в универсальном понятии, которое, как всякое универсальное понятие, может быть развернуто в дефиницию. Если первый уровень означивания *per modum imaginis* соответствует внутренней структуре словесного знака (акустический образ/означаемое, или, что то же самое, *species impressa* звучания /*species impressa* вещи), то второй, глубинный, уровень соответствует отношению между целостным знаком и его значением в собственном смысле. Поэтому, если взять учение Мауро в целом, его начальная и конечная точки будут теми же, что у Боэция

или св. Фомы, но сама траектория движения мысли значительно усложняется, становится гораздо более изощренной и теоретичной.

Противоположную позицию занимают в этом вопросе Бартоломео Мастри и Бонавентура Беллуто. Она сформулирована в их курсе логики в виде нескольких тезисов. Во-первых, слова обозначают сами вещи — не только первичным и главным, но также непосредственным и ближайшим образом. Более того, они только вещи и означают, если говорить не о естественном, а о произвольном способе означивания¹. Это положение Мастри и Беллуто подтверждают доводами, которые к тому времени стали классическими: 1) интенция говорящего, как правило (если не брать случаев, когда говорящий специально хочет сделать достоянием другого человека свои понятия) направлена на то, чтобы обозначить вещь; 2) если бы слова обозначали понятия, то все экзистенциальные предложения, типа «химера существует», были бы истинными, потому что понятие химеры существует в интеллекте; 3) напротив, все атрибутивные высказывания были бы ложными: ведь тогда фраза «человек есть живое существо» означала бы, что понятие человека есть понятие живого существа, что ложно.

Во-вторых, слушатель непосредственно и ближайшим образом тоже воспринимает обозначенную словом вещь, а не понятие в уме говорящего: «Так, услышав название *камень*, мы тотчас постигаем камень, а не понятие, которое говорящий имеет о камне. Оно достигается только в рефлексии, потому что сначала мы, услышав это слово, постигаем камень, а затем, в рефлексии, постигаем, что говорящий мыслит эту вещь»². Как свидетельствует опыт, эти два постижения (прямое — вещи и рефлексивное — понятия) могут осуществляться независимо друг от друга.

¹ *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 2: «Dicendum est... per voces significari res ipsas non solum primario, et principaliter, sed etiam proxime et immediate, imo proprie loquendo solas res significari per voces, et nullo modo conceptus, non quidem naturaliter, sed ad placitum».

² *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1., n. 3: «...nam audito nomine lapidis statim lapidem ipsum concipimus, non autem cognitionem, quam de lapide habet loquens, immo illa non nisi per reflexionem attingitur, quia prius concipimus lapidem audito eius nomine, et deinde sit reflexio, quod loquens talem rem intelligit...».

В-третьих, понятие и слово соотносятся не как означаемое и знак, а как первичный знак вещи и ее же последующий знак. Понятие служит первичным знаком вещи, потому что сначала именно в нем схватывается вещь: в противном случае никаких осмысленных слов не существовало бы; а уже во вторую очередь, вследствие замещения понятия словом, эта же вещь обозначается им как вторичным знаком. Но и то, и другое суть знаки вещей¹. По мнению Мастри и Беллито, именно в таком смысле понимают отношение между понятиями и словами сторонники «промежуточной» позиции, а значит, спор в данном случае идет о словах.

В-четвертых, понятия, будучи естественными знаками вещей, не зависят от воли человека, тогда как слова изменяются чуть ли не ежедневно. Следовательно, слова не могут быть естественными знаками понятий: ведь тогда они тоже не меняли бы своего значения и не могли бы обладать свойством многозначности².

Итак, перед нами — три знакомые позиции, сформировавшиеся еще в средневековой схоластике. Линии аргументации сторон в целом тоже восходят ко временам Средневековья, хотя, как мы видели, в своем конкретном развертывании не сводятся к простому повторению уж сказанного Боэцием или Роджером Бэконом. Есть, однако, одна любопытная черта в рассуждениях наших авторов. Сильвестро Мауро, представитель одной из крайних позиций, до последнего колеблется, что же все-таки считать первичным значением слова — понятие или вещь. Представители другой крайней позиции, Мастри и Беллито, прямо говорят о том, что спор между ними и признающи-

¹ *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 4: «Tertio probatur hinc tertia pars conclusionis, quod scilicet voces et conceptus subordinantur invicem in ratione signi prioris et posterioris, non autem proprie in ratione signi et signati».

² *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 5: «Quarto probatur quoad ultimam partem, voces nempe significare res ex voluntaria hominum impositione, non vero ex earum naturalis virtute [...] tum quia alioqui ab omnibus nationibus omnes linguae intelligerentur, sicut alia signa, qua naturaliter significant, et eadem voces apud omnes significarent [...]; tum etiam signum naturale non patitur mutationem ex usu vel consuetudine, sed est independens ab hominum voluntate, voces autem mutantur in dies; item signum naturale significat tantum rem aliquam determinatam, sed eadem vox saepe multa significat, et interdum opposita, ergo».

ми два разных значения в лингвистических знаках — это фактически спор о словах, а не о существе дела. Сами коимбрцы высказывают свою точку зрения отнюдь не в категорических выражениях, но принимают окончательное решение после долгих колебаний и сомнений. И в других текстах XVII в. нетрудно усмотреть тенденцию к тому, чтобы не противопоставлять безоговорочно свою точку зрения чужой, а как бы прокладывая срединный путь среди множества разнообразных соображений и аргументов. Что это — проявление конформизма, неправомерное подспудное расширение собственной позиции? Или мы должны отнестись к этим сомнениям наших авторов всерьез и предположить, что у них были основания считать собственные разногласия менее глубокими в своем существе, чем в словесных формулировках, и не противопоставлять два вида семантики так резко, как это делаем мы? Быть может, поиск ответа на этот вопрос приведет и нас к более точному пониманию семантических учений XVII в.

3) «Понятие» и «вещь»

Главный вопрос, который здесь встает перед нами: что, собственно, имеют в виду схоласты XVII в., когда говорят о понятии и вещи? Для Боэция и Бэкона понятие было реальной формой вещи, нематериально пребывающей в интеллекте, а вещь — предметом внемысленной реальности в его физическом бытии, безотносительным к познаваемости и познанным. Именно поэтому возможность обозначить словом несуществующие предметы представлялась Боэцию аргументом в пользу того, что слова означают понятия, а не вещи: в противном случае обозначение того, что не существует, было бы невозможным. Тот же ход мысли, только в перевернутом виде, присутствует и у Бэкона, с его учением о двойной импозиции значений слов — применительно к реальным вещам и к представлениям о несуществующих вещах. Но что такое понятие и вещь для семиотиков XVII в.?

Коимбрцы констатируют: «...слова замещают понятия и обозначают вещи»¹. Луис де Лосада поясняет: «Принято говорить, что слова означают объективные понятия, а выражают формальные по-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 2: «dici solet voces substitui conceptibus et significare res».

нения»¹. Уртадо и Арриага подчеркивают, что слова означают вещи только и исключительно как постигаемые вещи². Мистри и Беллито утверждают: «Не подлежит сомнению, что, когда мы пытаемся обозначить нечто посредством внешней речи, предполагается наличие... двух [вещей]: познанной вещи, о которой мы говорим, и познания этой вещи, которое обычно называется формальным понятием, тогда как сама познанная вещь, как таковая, — объективным понятием»³. Комптон Карлтон спрашивает: «Когда некто произносит какое-нибудь слово, например, *человек*, означает ли оно самого человека или его идею, то есть образ? Одним словом, означают ли слова формальные понятия или объективные?»⁴. Итак, для наших авторов «понятие» — это формальное понятие, а «вещь» — понятие объективное; и вопрос сводится к тому, какое именно из этих двух понятий первично обозначают слова. Но что такое формальное понятие и объективное понятие?

Сначала попробуем разобраться с формальным понятием, которое обозначалось в схоластике XVII в. разными терминами: *conceptus formalis*, *species expressa*, *verbum mentis*, *verbum internum*, *apprehensio*, *terminus mentalis*⁵ и т. д. Обратимся к тексту Луиса Лосады, который довольно подробно и обстоятельно проясняет этот вопрос. Прежде всего, *verbum mentis*, «ментальное слово», нужно отличать от внутренних образов устных слов, когда мы, например, готовимся произ-

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 18: «...communiter dicitur, voces significare conceptus obiectivos, et exprimere formales».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 27: «Dico primo. Voces non possunt significare res, nisi ut conceptas»; *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 30: «Primo certum est, per voces non significari res nisi conceptas».

³ *Mastri et Belluto et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1: «Certum est, cum externo sermone aliquid significare intendimus, duo... praesupponi, rem, scilicet, cognitam, de qua loquitur, et illius rei cognitionem, quae conceptus formalis appellari solet, sicut res ipsa cognita, ut sic conceptus obiectivos».

⁴ *Compton Carleton*, *De signis*, sect. IV, 1: «Hinc oritur quaestio, utrum dum vocem quis aliquem exterius profert, *Homo*, ex. gr., vox haec hominem ipsum significet, an ideam illam seu imaginem...? Uno verbo, num voces conceptus formales significant, an obiectivos».

⁵ Именно в связи с ментальными терминами этот вопрос уже затрагивался в ч. II, гл. 1, § 2.

нести нечто вслух и сначала проговариваем свою речь про себя. Речь идет не об этих вторичных «образах устных слов», а о собственно понятиях, безотносительно к их внешнему выражению в устной речи. В первую очередь это название относится к ментальным предложениям, которые, как мы помним, представляют собой исходные единицы внутренней речи: «*Внутренним словом...* называется не только то, в котором мы в уме или в воображении, прежде чем произнести, заранее схватываем устное слово или слова, которым предстоит быть произнесенными, но и любое понятие, являющее любой объект, в том числе безотносительно к словам, — и прежде всего то [внутреннее слово], которое обладает силой внутреннего утвердительного или отрицательного суждения»¹. И далее Лосада, перечисляя различные наименования «ментального слова», высвечивает его характеристики, в соответствии с которыми даются эти имена: «Такое слово называется *постижением* (=«зачатием», *conceptio*), *понятием* (=«зачатым», *conceptus*) и *порождением* (*proles*) ума, потому что оно должно реально порождаться, или производиться, интеллектом. Оно также повсюду именуется всеми *выраженной формой*, *подобием* и *образом объекта*, каковые имена обозначают его функцию репрезентирования объекта интеллекту. А *выраженной формой* (*species expressa*) оно именуется либо потому, что репрезентирует [объект] более выражено и формально, чем напечатленная форма (*species impressa*); либо потому, что выражается, или извлекается, силой интеллекта как таковой»². Следовательно, «ментальное слово», или формальное понятие, — это активно производимое интеллектом подобие вещи. Формальное понятие, подчеркивает Лосада, подобно самой вещи

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, tract. De anima, disp. VIII, cap. 3, n. 52: «Vocatur. *verbum internum* non solum illud, quo *verbum vocale* seu voces proferendas, antequam proferamus, mente vel imaginatione praeconcipimus; verum etiam quemcumque conceptum cuiuslibet obiecti manifestativum, etiam sine ordine ad voces; praecipue vero illum, qui vim habet iudicii affirmantis interius, aut negantis».

² *Ibid.*: «*Verbum huiusmodi* vocatur *conceptio*, *conceptus* et *proles mentis*, quia debet generari seu produci realiter ab intellectu: passim etiam ab omnibus appellatur *species expressa*, *similitudo* et *imago obiecti*, qua nomina significant munus repraesentandi obiectum intellectui; et nominatim *species expressa* dicitur, vel quia expressius aut formalius repraesentat, quam *species impressa*; vel etiam, quia exprimitur, idest, elicitor virtute intellectiva qua tali».

не по природе, но «согласно репрезентации, не подразумевающей соответствия в природе (куда относится также соответствие во внешней форме, присутствующее в статуе)». И это подобие «есть не что иное, как интенциональная манифестация, или проявление, того, что пребывает в объекте». Такое репрезентативное подобие вполне последовательно именуется *species expressa*, выраженной формой: «Ведь под этим именем все разумеют не что иное, как подобие и образ, произведенные интеллектом, оплодотворенным напечатленной формой»¹. Далее Лосада разбирает спорный вопрос о том, является ли формальное понятие неким особым внутриментальным образованием, реально отличным от самого акта постижения (позиция, которую отстаивал, например, Иоанн св. Фомы), или же они реально полностью тождественны (позиция скотистов XVII в. и большинства иезуитов, начиная с Суареса, — *Nostri*, как выражается Лосада). Этот спор выходит за рамки нашего вопроса, поэтому мы не будем сейчас входить в его детали; но в любом случае «ментальное слово» есть не прямой объект познания, а его средство: то *quo*, которое «посредничает между интеллектом и объектом по способу формы, которой интеллект делается познающим, а объект — познанным»².

С этим общим описанием природы и функций формального понятия согласны все авторы, находящиеся в поле нашего зрения. Для вопроса о значениях слов важнее всего то, что понятия, о которых идет речь, хотя и представляют собой с физической стороны реальные единичные качества в реальной единичной субстанции интеллекта (в интеллекте каждого отдельного человека), однако рассматриваются здесь не как таковые, а в своей чисто репрезентативной функции. Этой функцией они обладают не как физическим

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, tract. De anima, disp. VIII, cap. 3, n. 57: «At similitudo secundum repraesentationem, non importans conformitatem in natura (hoc nomine venit etiam conformitas in figura externa, qualis est in statua), nihil est aliud, quam intentionalis manifestatio, et patefactio eorum, quae in obiecto sunt... Consequenter est etiam species expressa: quia hoc nomine nemo aliud intelligit, quam similitudinem, et imaginem, ab intellectu specie impressa foecundato elicitam».

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, tract. De anima, disp. VIII, cap. 3, n. 60: «Solum... datur verbum *quo*, seu medium *quo*, idest, ipsa cognitio, quae mediat inter intellectum et obiectum per modum formae, *qua* redditur intellectus cognoscens, et obiectum cognitum».

свойством, а как свойством чисто интенциональным¹. Поэтому старый, восходящий к Роджеру Бэкону (и Дунсу Скоту) довод Мастри и Беллутто: если бы слова означали понятия, то все экзистенциальные суждения были бы истинными, а все атрибутивные суждения — ложными, — этот довод здесь не имеет силы. Он был бы справедлив, если бы относился к понятиям как физическим акциденциям в интеллекте, но не применим к понятиям как интенциональным подобиям. В самом деле, сказать, что «химера существует» в понятии интеллекта, не значит сказать, что химера существует в реальности, потому что, дескать, ее понятие есть реальная акциденция интеллекта. Это значит сказать, что реальным интеллектуальным актом (который отправляется от образа химеры, созданного фантазией из фрагментов других, реальных, животных) интеллекту дается ее интенциональное подобие, которое само не обязано быть реальным и вовсе не подразумевает какой бы то ни было формы реального бытия. Точно так же обстоит дело с атрибутивными суждениями. Сказать, что «человек разумен», вовсе не значит утверждать, что реальная формальная акциденция в интеллекте по имени «человек» совпадает с другой реальной акциденцией — «разумностью», что ложно. Это значит сказать, что интенциональное подобие «человек» являет человека интеллекту как «разумного»: являет в едином акте интенциональной репрезентации, а не в противоречивом и невозможном совпадении двух разных физических, хотя и бестелесных, форм. Но отсюда следует, что Мастри и Беллутто, выдвинувшие это старый и в данном случае недействительный (ибо основанный на иных предпосылках) аргумент, в то же время были правы, когда утверждали, что различие между их фактической позицией и позицией «промежуточной» — лишь в формулировках, а не в сути дела. Формальные понятия суть первичные формальные знаки вещей: с этим согласны и Мастри, и коимбрцы, и все прочие наши авторы. Формальные понятия, посредством которых схватываются вещи, получают внешнее (вторичное) выражение в устных словах: с этим тоже согласны все.

¹ Ср. уже приводившее высказывание коимбрцев о том, что понятия рассматриваются в данном контексте не как «реальные качества, а как [формальные] знаки вещей».

Отношение, связующее устные слова и формальные понятия, то есть ментальные слова, резко отлично от отношения между устными словами и их конвенциональными значениями: и это не оспаривается никем. Назвать ли такое отношение обозначением, выражением или проявлением, — вопрос терминологии.

Но если «понятия», о которых идет речь в семиотических текстах XVII в., суть интенциональные подобия, или ментальные слова, то что такое «вещи», то есть объективные понятия? В этом вопросе, наоборот, между нашими авторами нет согласия. Здесь мы нащупываем один из самых важных, но и самых спорных пунктов в схоластической философии, от которого очень многое зависит не только в семиотике, но и в ноэтике, и — прежде всего — в метафизике, в метафизическом учении об онтологическом статусе возможных существ.

Объективное понятие — это не вещь в ее внемысленном бытии, безразличном к познанности или непознанности, но вещь как познанная: вещь, взятая в качестве познанной, в качестве объекта постижения. В постижении вещь пребывает отвлеченной от своего актуального бытия, от пространственно-временных характеристик и прочих условий реального существования. Познание, интеллектуальное схватывание (*cognitio*) связано со своими объектами не категориальным, а трансцендентальным отношением, которое не требует реального бытия обоих терминов отношения; поэтому равно возможно познание (и именование) не только актуально существующих вещей, но и тех вещей, которые еще или уже не существуют, не существовали вообще и даже никогда не смогут существовать. Именно по этой причине, как мы уже отмечали, семиотика XVII в. сумела избавиться от тезиса Бэкона о множественной импозиции, который был навязан ему пониманием обозначаемой словом вещи как единичной актуально сущей вещи во внешнем мире. Таков пункт, в котором сходятся все наши авторы. В чем они расходятся, так это в том, как именно надлежит понимать эту «вещь как познанную», это редупликативное «как». Согласно одной позиции, объективное понятие, или вещь как познанная, есть предметное содержание формального понятия, и только оно, а значит, представляет собой внутриментальный феномен. С этой точки зрения нет никакого различия

в объективном бытии вещей существующих или несуществующих, реальных или нереальных, возможных или невозможных. Согласно другой позиции, объективное понятие — это все та же немысленная вещь (если речь идет о реальных вещах), только получившая внешнее именование познанныйности от интеллектуального акта. С этой точки зрения объективные понятия вещей реальных и нереальных, существующих и несуществующих различаются в своем бытийном качестве. Объективные понятия реальных и существующих вещей — это сами вещи, только получившие *denominatio extrinseca*: именование познанных, внешнее по отношению к их собственному бытию. Напротив, объективные понятия несуществующих и тем более невозможных вещей есть их собственная, внутренняя и единственно доступная им форма бытия. Эта вторая позиция сформулирована, например, у Комптона Карлтона: «Ты возразишь... что слова означают вещи как познанные; следовательно, они означают сами внутренние понятия. Я говорю... что *как* в этих случаях редупликативно означает всего лишь условие, а не формальное основание»¹, подобно тому как огонь жжет при условии, что он близко поднесен к предмету, но жжет сам огонь, а не его поднесенность (*applicatio*). Что же касается утверждения Аристотеля о том, что слова обозначают понятия, «Аристотель хотел сказать только то, что слова суть меты, или знаки, объективных, а не формальных понятий, то есть [знаки] постигаемых вещей, которые от акта интеллекта называются пребывающими в уме»². О том же пишет Лосада: быть актуальным объектом постижения, или существовать в *esse obiectivum*, *esse cognitum*, есть не что иное, как «внешнее именование, идущее от познавательного акта»³. В таком понимании «вещи», обозначаемые словами, будут представленными в познании классами реальных вещей, каждой из

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. IV, n. VI: «Obiectis secundo: voces significant res ut conceptas; ergo significant ipsos internos conceptus... Dico... ut in hoc casibus reduplicare solam conditionem, non rationem formalem».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. IV, n. V: «Respondeo primo, solum velle Aristotelem voces esse notas seu signa conceptuum obiectivorum, non formalium, seu rerum quae concipiuntur; et per actus intellectus in mente esse dicuntur».

³ *Ludovicus de Lossada*, Cursus Philosophici, tract. De anima, disp. VIII, cap. 3, n. 59: «...denominatio extrinseca formaliter a cognitione proveniens».

которых соответствует в интеллекте одна и та же интенциональная репрезентация.

Напротив, первая позиция сформулирована не кем иным, как Мастри и Беллито. В уже приводившемся фрагменте читаем, что внешняя речь подразумевает присутствие *в уме говорящего (in mente loquentis)* объективного и формального понятий, то есть самой познанной вещи и познающего ее интеллектуального акта. О том же идет речь и в другом месте: «'Вещь' понимается не в собственном и позитивном смысле, как отличная от не-сущего и происходящая от слова 'прочный, крепкий'¹, а принимается в качестве объекта, который познается, чем бы он ни был, и происходит от 'думать, полагать'. Так же и под этим 'как она есть сама по себе' не всегда подразумевается существование в самой реальности, но скорее природа, условие и сущность того, что познается (каковыми обладают на свой манер и сущие в разуме, и отрицания); и объектное существование в практическом познании»².

Еще раньше в том же духе высказывались коимбрцы, когда говорили, что и существующие, и несуществующие объекты равно мыслятся по типу объектов. Как предметные содержания мыслительных актов, или формальных понятий, объективные понятия не различаются по признаку возможности / невозможности, существования / несуществования, но являются чистыми объектами, или чистыми формальными сущностями, пребывающими в познающем интел-

¹ Сзвучие латинских слово *res* (вещь) и *ratus* (прочный, крепкий, твердый). Мастри обращается здесь к тому традиционному различению двух смыслов слова *res*, которое провел еще Генрих Гентский в конце XIII в., говоря о вещи и ее реальности (*realitas*). С одной стороны, *res* означает вещь в ее внемысленном актуальном существовании, прочно утвержденную в самом внемысленном бытии (*res* от *ratus, rata, ratum*). С другой стороны, *res* может означать и такую вещь, которая не существует сама по себе, а составляет исключительно предмет мысли: мыслимую вещь. В таком случае значение *res* возводится к глаголу *reor, reris*: «думать», «полагать».

² *Mastri et Belluto*, *Logica*, disp. X, q. II, art. 3, n. 34, p. 294: «Res non accipitur proprie et positive, ut a non ente distinguitur, et venit a ratus, rata, ratum; sed sumitur pro obiecto, quod cognoscitur, qualescunque illud sit, et ut venit a reor, reris; nec per ly 'sicut est in se' insinuat semper existentia a parte rei, sed potius natura, conditio, et essentia illius, quod cognoscitur (quam habent suo modo entia rationis, et negationis), et existentia obiectiva in cognitione practica».

лекте. Они-то и есть те «вещи», которые произвольно и конвенционально обозначаются словами.

Непосредственным источником этих двух воззрений можно было бы считать те фрагменты из «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса, где речь идет об объективном понятии. Этот термин у Суареса двойствен: в одних случаях он обозначает внутриментальное содержание формальных понятий (назовем его объективным понятием I), в других — сами реальные вещи, которые лишь именуется познанными в силу *denominatio extrinseca* от акта интеллекта (назовем его объективным понятием II). Оба смысла *conceptus obiectivus* суммируются в следующем фрагменте: «Следует остерегаться эквивокации, когда мы говорим о познанном бытии (*esse cognitum*) или о других подобных именовании интеллекта. Ибо познанным [= объективным] бытием может называться либо то бытие, которое познается и которое в собственном смысле объективно находится в интеллекте; либо познанным бытием может называться то бытие, которое приписывается вещи именно в силу того, что она познается... И... хотя по отношению к такому познанию это бытие будет объективно пребывать в интеллекте, однако оно будет не только объективным, ибо форма, от которой берется такое именование, пребывает не только объективно в интеллекте, но и в самой вещи»¹.

Эта двойственность в интерпретации объективных понятий проявляется и в том, как именно понимается знаменитый тезис Аристотеля, согласно которому слова означают претерпевания в уме. Мы уже видели, что Томас Комптон Карлтон усматривает в объективном понятии то внешнее именование познанности, которое дается внешней вещи от акта постижения. Напротив, Уртадо де Мендоса, тоже толкующий аристотелевские понятия как объективные понятия вещей, поясняет: «Слова могут означать вещи не иначе, как пос-

¹ *Francisco Suarez*, DM, Disp. LIV, 2, 13: «Cavenda est equivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo praecise quod cognoscitur... Et... licet respectu talis cognitionis illud esse sit obiective in intellectu, non tamen est tantum obiective, quia forma, a qua est illa denominatio, non est tantum obiective in mente, sed in re ipsa».

тигнутые, так что постижение является условием, без которого слова не имели бы значения... Этот вывод в таком толковании подтверждается ... из Аристотеля, ибо слова суть меты (то есть знаки) тех, что в уме (то есть познанных вещей, которые объективно пребывают в уме, формально — через их постижение)...»¹. Здесь равно помещаются в интеллект как «понятия» (формальные постижения вещей, служащие естественными причинами значащих слов), так и «вещи», то есть предметные содержания этих постижений².

Из этой двойственности в толковании *conceptus obiectivi*, с которыми отождествляются обозначаемые словами «вещи», следует: прежде чем выносить решение о том, какое семантическое учение развивал тот или иной автор — интенциональное или экстенциональное, нужно уточнить понятия. Если под экстенциональной семантикой понимать учение, в котором слова обозначают реально существующие единичные вещи (Бэкон), то ни один из наших авторов не разделял этой позиции. Если под экстенциональной семантикой понимать обозначение устным термином множества вещей, к которым истинно приложим соответствующий предикат³, то под это определение подпадают только те учения, в которых «вещи» отождествляются с объективными понятиями П. Напротив, тех, кто интерпретирует объективные понятия в первом смысле, как содержательное наполнение интенциональных образов, то есть как выраженные в образах формальные сущности вещей, придется считать сторонниками интенциональной семантики, сводящей непосредственные значения слов внутрь понятий. Тогда перед нами возник-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 27: «Dico primo. Voces non possunt significare res, nisi ut conceptas, ita ut conceptio sit conditio, sine qua voces non significant, sicut ignis calefacit ut applicatus. Haec conclusio, sic explicata, probatur, tum ex Aristotele, quia voces sunt notae (id est, signa) eorum quae sunt in mente (id est, rerum cognitarum, quae obiective sunt in mente, formaliter per cognitionem earum)...».

² Хотя тот же Уртадо в другом месте интерпретирует объективные понятия во втором смысле: см. *Logica*, disp. I, sect. 5. Так что и после Суареса *conceptus obiectivus* остается неоднозначным термином, причем оба толкования могут сочетаться в одних и тех же текстах.

³ Именно в таком смысле понимает экстенциональность *X. Патнэм*: *op. cit.*, с. 42.

нет довольно-таки парадоксальная картина: Мистри и Беллуто, а также их единомышленники из «промежуточного» лагеря окажутся бóльшими поборниками интенциональности, чем сам Сильвестро Мауро. Между тем именно они утверждают, что слова первичным, радикальным и даже — в случае Мистри — единственным образом обозначают вещи, а не понятия. И только если под экстенциональной семантикой понимать учение об определенном *способе* обозначения — а именно, обозначении любых предметных содержаний как объектов, а не смыслонаделяющих форм (как *quod*, а не *quo*), — только тогда можно будет утверждать, что абсолютное большинство постсредневековых схоластов выступало поборниками экстенциональной семантики лингвистических знаков. И тогда мы должны будем сказать, что тексты схоластов XVII в. утверждают не просто экстенциональную семантику, но определенный тип самой экстенциональности, который в этой своей определенности отнюдь не самоочевиден, но детерминирован конкретным способом понимания нозических реальностей.

К проблеме формального /объективного понятий мы еще вернемся в разделе об истине. А теперь бросим быстрый взгляд на другие семантические проблемы в семиотике XVII в.

§ 2. Другие семантические проблемы

1. Особые сложности возникают в связи с такими словами, которые своим прямым лексическим значением имеют внутриментальные реальности: это слова типа «понятие», «постижение», «интеллект» и т. д. Тот факт, что в семиотической терминологии отсутствовало четкое различие между разными смыслами термина «значение» (*significatio*), создавал при этом дополнительные трудности. Двусмысленный статус таких слов осознавался всеми нашими авторами, которые поэтому вычлениают их в отдельную группу: «Слова иногда обозначают сами понятия души, подобно этим: *постижение, акт постижения*»¹. Проблема, которая встает здесь перед семиотиками

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 3, § 30: «Voces significant aliquando ipsos animi conceptus, ut haec: *intellectio, actus intelligendi.*»

XVII в., заключается в следующем: надлежит ли считать подобные слова исключением из общего правила, по которому слова устной речи обладают двумя разными значениями — естественным и конвенциональным, или же они подпадают под общее правило? Сторонники первого решения рассуждают так: в данном случае «вещь» и «понятие» не различаются, потому что этими словами не обозначается ничего, кроме самих формальных понятий. Поэтому два значения здесь сливаются в одно, конвенциональное значение, прилагаемое к формальному понятию. Так считают Луис де Лосада, Родриго де Арриага, Томас Комптон Карлтон и т. д.. Задавая вопрос о первичном значении слов, они сразу выделяют подобные слова в особую группу и выводят ее за пределы рассмотрения: «Мы не обсуждаем слова, установленные для обозначения понятий ума, — такие, как *постижение интеллекта*, и относительно которых нет сомнения в том, что они означают понятия ума...»¹; «В каком порядке слово обозначает вещь и понятие? Мы говорим не о таких словах, как *понятие*, *постижение* и подобных им, которые, несомненно, означают только понятия»². То, что единственным значением в данном случае будет именно конвенциональное значение слова, прямо утверждается у Комптона Карлтона: «Однако некоторые слова прямо, непосредственно и в качестве произвольных знаков обозначают внутренние понятия ума, ибо для этой цели они установлены людьми. Таковы следующие и подобные им слова: *акт интеллекта*, *умное схватывание*, *рассуждение*, *суждение*, и т. п.»³. А то, что непосредственным означаемым здесь выступает именно формальное понятие, подчер-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 29: «Non disputamus de vocibus impositis ad significandos mentis conceptus, quales sunt *cognitio intellectus*, et de quibus certum est, significare conceptus mentis, qui sunt res pro quibus supponuntur illae voces. Dubium ergo est de illis vocibus quae significant aliquid extra...».

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, cap. 1, § 12: «Quoniam ordinem vox significet rem et conceptum? Non est sermo de his vocibus, *conceptus*, *cognitio*, et similibus, quas certum est unice significare conceptus».

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. IV, n. X: «Quaedam tamen voces directe, immediate et ut signa ad placitum significare internos mentis conceptus; ad hoc enim munus sunt ab hominibus impositae, quales sunt hae et similes voces: *actus intellectus*, *apprehensio*, *discursus*, *iudicium*, et huiusmodi».

кивает Франсиско де Овьедо: «Заметь, эти слова, *понятие* и *постижение*, непосредственно означают формальные понятия, ибо они установлены для их обозначения»¹. При таком подходе тот факт, что формальное понятие непосредственно обозначается словом, сам по себе, как бы автоматически, снимает вопрос о различии двух значений в этом слове: оно уже не означает никакой «вещи», но означает только понятие — однако не естественно, а по установлению. В результате слова, обозначающие внутриментальные реальности, предстают перед нами как своеобразный результат двойной резекции: с одной стороны, в них производится усечение «вещи», с другой стороны — усечение естественного способа означивания.

Этот ход мысли вызвал резкое возражение со стороны Джона Панча — одного из самых проникательных семиотиков XVII в., справедливо усмотревшего здесь недопустимое смешение. Говорят, что, если слова *интеллектуальный акт*, *постижение* и т. п. означают понятия, то и значениями слов в данном случае будут «понятия», а не «вещи»? «Я отвечаю, проводя различие в отношении вывода: что они обозначаются как понятия, отрицаю; что они суть вещи, признаю; а основание и смысл этой дистинкции явствует из пункта 15 [трактата о знаках, вопр. 2]»². Что же это за пункт 15? Это пункт, в котором как раз и проводится различие между формальным и объективным понятиями: «Под *вещью* здесь понимается все то, что является объектом познания, будь это нечто реальное или сущее в разуме, позитивное или негативное, формальное понятие, то есть постижение (*cognitio*), или нет. Под *формальным* же *понятием* мы понимаем постижение, которое некто имеет в отношении некоторого объекта самого по себе, не поскольку он является объектом другого постижения, то есть не поскольку он познается другим постижени-

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controv. VIII*, p. III, n. 7: «Advertas, voces has, *conceptus* et *cognitio*, significare immediate conceptus formales, quia ad illos significandos sunt impositae».

² *Ioannes Poncius*, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 2, n. 20: Но ведь слова *conceptus*, *intellectio*, *cognitio* означают понятия; след., в этом случае слова означают понятия, а не вещи. «Respondeo distinguendo consequens: ut conceptus, nego; ut sunt res, concedo; cuius distinctionis ratio et sensus patet ex dictis num. 15».

ем. Например, когда некто произносит слово *человек*, то, если он произносит его как значащее слово, нет сомнения в том, что он разумеет именно то, что называется *человеком*; и говорится, что это и есть вещь. Постигание же, или интеллектуальный акт, называется понятием, а не вещью. Сходным образом, когда некто произносит слово *интеллектуальный акт*, он мыслит ту вещь, которая называется интеллектуальным актом, в другом интеллектуальном акте; и о первом интеллектуальном акте говорится, что он есть вещь, а о втором — что он не вещь, а только понятие»¹. Таким образом, слова типа «понятие» или «постигание» не составляют исключения из общего правила. В данном случае формальные понятия выступают в роли вещей, то есть непосредственных *объектов* познания, и в этом смысле не отличаются от любых других реальных вещей в мире, а также от любых вымышленных образов, ситуаций и прочих формальных содержаний, которые могут быть непосредственными объектами мышления. Поэтому прямое обозначение формального понятия словом как произвольным знаком никоим образом не упраздняет и не поглощает другого, естественного означивания, которое имеет место и в этом случае тоже, — а именно, естественной причинной связи слова «понятие» с тем понятием, *посредством которого* мыслится вещь, именуемая «понятием». Точно так же решает эту проблему Мартин Смиглецкий: «Я говорю... что слова первично и непосредственно обозначают вещи, а не понятия, потому что они суть имена вещей, а не понятий, и обозначают понятия только через посредство обозначения вещей. И если некоторые звучания будут приданы понятиям как собственные имена понятий, тогда подобные слова будут

¹ *Ioannes Poncius*, *Cursus integer*, *Logica*, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 2, n. 15: «Intelligitur autem hic per *rem* omne illud, quod est obiectum cognitionis, sive sit reale quid, sive rationis, sive positivum, sive negativum; sive etiam sit conceptus formalis, seu cognitio; sive non. Per *conceptum* vero *formalem* intelligimus cognitionem, quam habet quis de aliquo obiecto secundum se, non quatenus est obiectum alterius cognitionis, seu quatenus cognoscitur per aliam cognitionem: exempli gratia, dum aliquis profert hanc vocem *homo*, si eam significative proferat, non est dubium, quin intelligat illud quod dicitur *homo*; et illud dicitur esse res. Cognitio vero, seu intellectio, dicitur esse conceptus, et non res. Similiter quando profert hanc vocem *intellectio*, concipit illam rem, quae dicitur intellectio, per aliam intellectionem; et prior intellectio dicitur esse res, secunda vero non dicitur esse res, sed tantum conceptus».

обозначать понятия по способу вещей. Так, слово *понятие* означает понятие ума, потому что понятие при этом обозначается как некая вещь, обозначенная этим именем»¹. Следовательно, то, с чем мы имеем дело в каждом конкретном случае (с «понятием» или с «вещью»), определяется не местонахождением обозначаемого (внутри или вне интеллекта), а только самим способом означивания.

2. С этой проблемой тесно связана другая: проблема различения прямых и рефлексивных постижений, а стало быть — по аналогии — прямых и рефлексивных значений слов, которыми обозначаются внутриментальные реальности. Можно ли считать, что любые понятия, или интеллектуальные акты, или постижения, в которых интеллект познает себя и свои собственные свойства или действия, в силу одного этого факта являются понятиями рефлексивными? Обратимся к тому месту из «Summulae» Уртадо де Мендоса, где он разбирает вопрос о различии прямых и рефлексивных ментальных терминов, затрагивая попутно и термины вокальные. Вообще говоря, пишет Уртадо, любой акт, термином которого служит вещь, отличная от акта самой познающей потенции, будет прямым, — как, например, акт познания льва или камня. «Рефлексивным будет, — подчеркивает Уртадо — *постижение другого постижения той же самой способности*. Например, я постигаю камень: это первое постижение является прямым. Затем, в другом постижении, я постигаю себя постигшим камень и доискиваюсь, заблуждался ли я в постижении камня или нет. Это второе постижение называется *рефлексивным*, потому что посредством него [познавательная] способность изгибается, поворачивается назад, обращается на себя»². Но точно так же,

¹ *Martinus Smiglecius*, Logica, pars II, disp. XII, q. 1, p. 437: «Dico... voces primo et immediate significant res, non conceptus, quia sunt nomina rerum, non conceptuum, et non, nisi mediante significatione rerum, significant conceptus. Quamquam si aliquae voces sint impositae conceptibus tanquam nomina propria conceptuum, tunc voces eiusmodi significant conceptus per modum rerum. Sic haec vox *conceptus* significat conceptum mentis, quia tunc conceptus significatur tanquam res quaedam hoc nomine significata».

² *Hurtado de Mendoza*, Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 5, § 40: «Reflexus est *cognitio de aliqua cognitione eiusdem potentiae*: v. g. ego cognosco lapidem, haec prima cognitio est directa. Deinde per aliam cognitionem cognosco me cognovisse lapidem, et disquiro, utrum deceptus fuerim in cognitione lapidis nec ne? Haec

как в познании внementsальных вещей, дело обстоит и в отношении вещей внутриментальных. Будет ли рефлексивным любое постижение, которым интеллект постигает себя? Нет, потому что в простом акте постижения таких реальностей, как «понятие», «рассуждение» и т. д., они познаются по способу вещей: как предметные содержания, абстрагированные от того или иного конкретного интеллекта и конкретного интеллектуального акта. Соответственно, не будут рефлексивными и обозначающие их слова; Уртадо высказывается об этом совершенно недвусмысленно: «Заметь, что слова не являются рефлексивными только потому, что обозначают акты интеллекта, вроде *постижения, вида, рода, рассуждения*, и т. д. Но необходимо, чтобы они обозначали акты интеллекта, имеющие терминами другие акты того же интеллекта»¹. В этом «того же» — ключ к проблеме. Я могу схватывать в акте постижения вещь по имени «понятие», и это схватывание будет прямым актом; но если я в *другом*, втором акте постижения схватываю свой собственный первый акт, которым я постигал вещь по имени «понятие», то это уже будет акт рефлексивный. Здесь Уртадо проводит аналогию со сновидением, одновременно доказывая, что рефлексия отсутствует в чувствах, пусть даже внутренних чувствах, но свойственна только интеллекту (и воле). Так, воображение, эта чувственная способность, может удерживать в воспоминании содержания сновидений, но этого недостаточно, чтобы считать воображение рефлексивным. Рефлексия по поводу сновидения будет иметь место исключительно в интеллекте, который хранит память не только о вещах, увиденных во сне, но и о самом акте видения сна².

В отличие от ментальных терминов, то есть самих интеллектуальных актов, устные термины являются прямыми или рефлексивными не сами по себе, а по внешнему именованию от прямых или

secunda cognitio vocatur *reflexa*, quia per illam, potentia se flectit, reflectit, ac revertitur supra se».

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 5, § 43: «Averte voces non esse reflexas eo praecise, quod significant actus intellectus ut *cognitio, speciers, genus, discursus*, etc. Sed opud est significant actus intellectus terminatos ad alios eiusdem intellectus».

² *Ibid.*

рефлективных ментальных терминов в сознании людей, которые их произносят. Поэтому, «произнеся одно слово, они могут произнести второе [то же самое] слово для обозначения первого»¹. Например, мы можем произнести слово «понятие», обозначив им абстрактное предметное содержание, выраженное в этом слове; а затем можем вторично произнести «понятие», обозначив им свой собственный акт постижения этого содержания. Очевидно, что если в каждом отдельно взятом постижении прямой акт — только один, то последовательных рефлективных актов в отношении одной и той же вещи может быть бесконечно много: «Интеллект и воля... могут в этих рефлексиях уходить в бесконечность»². Соответственно, одно и то же слово, обозначающее эти бесконечные рефлективные акты, в своей рефлексивности тоже оказывается бесконечным.

§ 3. Письменные знаки

1) Проблема письменных знаков

Фердинанд де Соссюр в «Курсе общей лингвистики» всячески подчеркивает вторичность письменности в сравнении с языком. Под языком Соссюр понимает здесь «тот социальный продукт, который отложен в мозгу каждого»³ и который внешне дан в виде множества различных «устных» языков. По отношению к этому социальному продукту письмо выполняет чисто техническую и служебную функцию: «язык и письмо суть две различные системы знаков; единственный смысл второй из них — служить изображением первой»⁴. Но письмо даже не может считаться точным графическим воспроизведением языка, на котором говорят, ибо в своем историческом развитии всегда запаздывает в сравнении с ним. Имеются две прин-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 5, § 42*: «...una voce prolata, possunt proferre secundam ad significandum priorem».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 5, § 41*: «...in quibus reflexionibus abire possunt sine fine».

³ *Ф. де Соссюр*, *op. cit.*, с. 45.

⁴ *Ibid.*, с. 46.

ципиально различные системы письма: идеографическая и фонетическая. В первой письменный знак соответствует слову в целом и, следовательно, наряду с ним служит знаком идеи, выражаемой словом; во второй письменный знак соответствует неразложимому элементу речи — отдельному звуку или слогу.

У Аристотеля и в тех позднеантичных учениях о значении письменных знаков, которые непосредственно изучались в XVII в. и оказывали влияние на формирование взглядов авторов курсов (Бозций и Августин), представлен иной подход к письменам: не с точки зрения фиксации звуковой стороны языка, а с точки зрения фиксации смыслов, выражаемых словами устной речи. В самом деле, Аристотель пишет в первой главе «Об истолковании»: «То, что заключается в звучании, суть знаки (*signa*, σύμβολα) претерпеваний, сущих в душе; а то, что пишется, — знаки (*notae*) того, что заключается в звучании». Знаком идеи в душе служит слово, но не как физическое звучание, а как семиотическая сущность: то, что Соссюр называет «социальным продуктом, отложенным в мозгу». В свою очередь, письменные знаки суть знаки слов, но опять-таки не как физических звучаний, а как семиотических сущностей. Именно поэтому, как отмечают комментаторы, Аристотель говорит о «том, что в звучании», а не просто о «звучании». Видимо, именно в таком смысле нужно понимать и толкование Бозция на это положение Аристотеля, хотя у Бозция различие между звучаниями и «тем, что в звучании», не выражено прямо: «Итак, коль скоро имеются эти три, посредством которых осуществляется всякая речь и беседа: вещи, о которых говорится, понятия, которые постигают вещи и, в свою очередь, обозначаются словами, и слова, которые обозначают понятия, есть и нечто четвертое, чем могут обозначаться сами слова, и это — письмена. Ибо письменные знаки обозначают сами слова»¹. Со своей стороны, то же самое смысловое отношение между понятиями, словами и письменами подчеркивает Августин: «Изобретены также письме-

¹ *Boethius*, *Commentarius maior*, I, p. 20: «Cum igitur tria sint haec per quae omnis oratio collocutioque perficitur, res quae subiectae sunt, intellectus qui res concipiant et rursus a uocibus significantur, uoces uero quae intellectus designent, quartum quoque quiddam est, quo uoces ipsae ualeant designari, id autem sunt litterae. Scriptae namque litterae ipsas significant uoces».

на, которыми мы могли бы беседовать и с отсутствующими, но они суть знаки слов, поскольку сами слова в нашей речи суть знаки тех вещей, которые мы мыслим»¹. Итак, мы имеем линейную последовательность знаков: слова как семиотические сущности обозначают идеи в душе и сами обозначаются письменами.

Дискуссия XVII в. о письменных знаках примечательна тем, что в ней на равных присутствуют оба подхода к письменам: как записи звучаний и как записи смыслов. При этом в центре внимания стоят не вопросы исторической орфографии, как у Соссюра, а вопросы языковой прагматики: весь комплекс проблем, связанных с пониманием письменных знаков и с их употреблением как средства коммуникации. Главный вопрос дискуссий о письменных знаках формулируется очень просто: что именно обозначают письмена? Знаками чего они служат? Очевидно, что он естественно проистекает из более фундаментального вопроса, который мы уже рассматривали: что именно обозначают слова? Но в случае письмен разброс мнений оказался еще более широким, ибо здесь нашим авторам нужно было выбирать уже не между двумя (понятия или вещи), а сразу между тремя возможными значениями (звучащие слова, понятия или вещи). Как мы тотчас увидим, ни один из наших авторов не может быть зачислен ни в безоговорочные союзники Соссюра, ни в безоговорочные союзники Аристотеля.

2) Непосредственные означаемые письменных знаков.

Прагматическая установка

Прежде всего, существует позиция, в которой непосредственными означаемыми письменных знаков считаются понятия. В Средние века ее отстаивал Фома Аквинский², а в XVII в. было принято приписывать ее коимбрам. В действительности концепция коимбровцев

¹ *Augustinus*, De Trinitate, XV, X, 19: «Inuentae sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum».

² *Thomas Aquinas*, Expositio Peryermeneias, lib. 1 l. 2 n.: «Ut homo conceptiones suas etiam his qui distant secundum locum et his qui venturi sunt in futuro tempore manifestet, necessarius fuit usus Scripturae» [«Для того, чтобы человек являл свои

не столь прямолинейна. Применительно к фонетическим системам письменности, которые у наших авторов, как и у Соссюра, стоят в центре внимания, она артикулируется в виде трех фундаментальных тезисов.

Во-первых, «письмена означают и вещи, и слова»¹. Вещи означаются ими как выраженные в фиксированных смыслах слов, слова — как звуковые комплексы: «Это превосходно подтверждается тем... что кто читает латинские письма и не понимает их, тот, тем не менее, образует понятия о словах; следовательно, это означает, что буквы сами по себе дают знание о словах»². Здесь «слова» понимаются вполне в соссюровском смысле — как отрезки звуковой цепи, а не как аристотелевские семиотические сущности.

Во-вторых, «письмена репрезентируют звучания и вещи разными значениями»³. Это подтверждается тем, что эти два вида обозначения независимы друг от друга: записанная комбинация букв способна обозначать звуковой комплекс, которому не соответствует в реальности никакой вещи (наш старый пример с «*blictri*»)⁴. Еще более явно это подтверждается внутренним различием в характере этих двух способов означивания: значение вещи в письменах является простым (записанное значащее слово воспринимается как неделимая смысловая единица, соответствующая определенной реальности), тогда как значение звучания — сложным, «ибо оно составляется из значений, которыми отдельные буквы денотируют отдельные звуки слова. Ибо для того, чтобы записанное имя обозначило звучащее слово, оно дается не целиком, а посредством отдельных букв»⁵. Здесь

помыслы также тем, кто находится далеко, и тем, кто придет в будущем, было необходимо использование письмен»].

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 4: «*Scripturae, et res, et voces significant*».

² *Ibid.*: «*Ratio optima est... qui Latinas litteras legunt, nec intelligunt, nihilominus vocum conceptum formant; signum ergo est litteras per se afferre notitiam vocum*».

³ *Ibid.*: «*Scripta diversis significationibus repraesentat voces, et res*».

⁴ *Ibid.*: «*Scriptura aliquando significat vocem, et non rem; ergo est diversa significatio... Antecedens patet in scriptura 'Blictri' qua visa formamus similem vocem, nullam rem ulterius cognoscendo*».

⁵ *Ibid.*: «*Significatio rei est simplex in scriptura... significatio autem vocis complexa; integratur enim ex significationibus, quibus singuli characteres denotant singulos vocis*

же коимбры приводят аргументы, подтверждающие, что цельные звуковые комплексы («понятия слов» из первого тезиса), соответствующие звучанию устного слова, конструируются в уме читающего из отдельных значений букв: «Первое:.. для того, чтобы некто произнес слово, обозначенное письменами, достаточно, чтобы он знал его отдельные буквы. Второе: я могу вообразить написанное слово, которого до сих пор никто не выдумал и которое поэтому до сих пор не было установлено для обозначения как целое; тем не менее, оно будет обозначать соответствующее звучание; следовательно, значение письмен в отношении к звучанию составляется из значений букв. Третье: то же самое мы видим в речении *blictri*, которое никогда не было установлено как значащее целое; следовательно, как значение предложения в целом есть комплекс значений его частей, так же обстоит дело и в письменах». Другими словами, как в устной речи единицей значения служит слово, так на письме единицей значения служит буква¹.

В-третьих, «письмо постольку обозначает вещь, поскольку служит знаком значащего слова и подставляется вместо него, согласно аксиоме диалектиков: *знак некоего знака есть также знак означаемого*. И поэтому мы добавили в заключение, что значение пребывает в звучании внутренним образом, а в письменах — внешним, ибо первое учреждается само по себе, а второе — принимает именование [знака] от импозиции [первого]»².

sonos. Enim vero, ut nomen scriptum significet vocem, non imponitur totum simul, sed per singulas litteras».

¹ *Ibid.*: «Primo... ut aliquis proferat vocem significatam ab scriptura, satis est, si cognoscat singulos eius characteres. Secundo, quoniam nunc possum fingere vocabulum scriptum, quod hactenus nemo excogitavit; atque adeo nec totum simul ad significandum imposuit: quod nihilominus significabit vocem sibi respondentem; ergo significatio scripturae, respectu vocis, coalescit ex significationibus literarum. Tertio, id ipsum visitur in dictione [*Blictri*] quae nunquam fuit per se totam imposita; ergo ut significatio totius orationis est aggregatio significationum suarum partium, ita res habet in scriptura».

² *Ibid.*: «Scriptum eatenus significat rem, quatenus est signum vocis significantis, et in eius locum substituitur, iuxta illud axioma Dialecticum: ‘signum alicuius signi est etiam signum significati’. Atque hac de causa addidimus, in conclusione significationem esse intrinsece in voce, extrinsece autem in scriptura: quia illa imponitur per se, haec per quandam consecutionem ab impositione denominatur».

Итак, перед нами — не что иное, как соединение в одной концепции двух названных выше подходов к письменному языку, которые мы условно обозначили как подход Аристотеля и подход Соссюра. Термин «слово» (*vox*) выступает здесь в двух обличьях: с одной стороны, это звуковой комплекс, который в процессе чтения конструируется в уме читающего из значений отдельных букв (то, что коимбрцы называют «понятием о слове», то есть акустическим образом слова); с другой стороны — это смысловая единица. Поскольку вещи, в понимании коимбрцев, обозначаются письменами лишь опосредованно, через схватывание того смысла значащего слова, в котором выражается понятие о вещи, постольку общее мнение XVII в. было отчасти право, когда называло коимбрцев сторонниками концепции понятий как непосредственных означаемых письмен. Именно поэтому служебность и вторичность письменного языка выражена у коимбрцев гораздо слабее, чем у Соссюра, для которого фонетические системы письменности были не более чем техническим средством фиксации звучаний. Отношения между этими двумя системами знаков — устными словами и письменами — у коимбрцев куда более тесные и существенные. Сходства и различия между устными словами и письменами коимбрцы резюмируют следующим образом: «Письмена и устные слова сходны двояко и различны трояко. Они сходны, во-первых, тем, что, как устные слова означают понятия и вещи, так и письмена репрезентируют слова и те же вещи. Во-вторых, как устные слова подставляются (*supponuntur pro*) только вместо вещей, то есть обозначают их доктринально, так и письмена. А различаются они, во-первых, тем, что оба значения устного слова — а именно, понятие и вещь — являются простыми, тогда как значение письмен в отношении к звучащему слову является сложным. Во-вторых, письмо формально есть знак вещи через посредство значащего слова, то есть [обозначает вещь] тем же значением [что и слово], тогда как слово принимает от понятия разные значения: одно — естественное, другое — учрежденное. В-третьих, они различны тем, что письмена могут выполнять одну лишь функцию обозначения звучания, не указывая в то же время ни на какую вещь, как явствует из надписи «*blictri*», тогда как устное слово не может указывать на понятие, не обозначая некоторой вещи, ибо такая

репрезентация служит как бы средством доступа к вещи, как было показано выше»¹.

Совсем иной знаковый характер имеет иероглифическая письменность — халдейская, египетская, а «сегодня» (*hodie*) — китайская и японская. Для Соссюра знаки иероглифических систем письменности служат непосредственным выражением идей. Для коимбрцев это — вообще не письменность в собственном смысле, но «некоторые фигуры, изобретенные для непосредственного обозначения самих вещей». В этом качестве непосредственных знаков реальности, минующих опосредованное выражение в языке, они подобны цифрам и другим математическим символам — например, рисункам, иллюстрирующим движение планет; «мы же под именем письменности понимаем ту, которая составляется из частей, то есть из букв»².

Двойственность подхода к значению письменных знаков, столь показательно представленная у коимбрцев, очень скоро распадается: в одних концепциях письма означают чистые звучания (Арриага, Мауро), в других же письменные знаки, параллельно устным, непосредственно означают сами вещи (Овьедо, Комптон Карлтон, Мистри и Беллито).

Родриго де Арриага начинает с того, что разделяет системы пись-

¹ *Ibid.*: «Si praecedens doctrina recolatur, inveniuntur scripta et voces in significato dupliciter convenire, trifaria differre. Conveniunt primo, quia ut voces significant conceptus et res, ita scripturae repraesentant voces et easdem res. Secundo, ut voces pro rebus tantum supponuntur, easque doctrinaliter significant, ita scripta. Discrepant primo, quoniam utraque significatio vocis, rei nimirum, et conceptus est simplex; at significatio scripturae respectu vocis est complexa. Secundo, scriptura est signum rei beneficio vocis formaliter, hoc est, eadem omnino significatione; at vox diversam sortitur significationem a conceptu, cum haec sit naturalis, illa ex instituto. Tertio differunt, quoniam scripta possunt exequi solum munus significandi vocem, nullam rem simul indicando, ut patet in scriptura ‘Blictri’, at vox nequit indicare conceptum, non significata re aliqua; cum haec repraesentatio sit veluti medium ad illam consequendam, ut supra monuimus».

² *Ibid.*: «Omnia illa signa, quae afferuntur, non esse proprie scripturas; sed quasdam figuras inventas ad significandas res immediate. Ad eum modum Arithmeticorum numeri significant certam rerum summam, et Mathematicorum imagines, planetas constellationesque repraesentant. At nobis hoc loco, ut non est sermo nisi de voce dearticulata... ita nomine scripturae intelligimus eam, quae coalescit ex partibus, seu litteris».

менности надвое. Подобно коимбрам, он причисляет к одному и тому же способу письменного обозначения иероглифическую письменность и математические символы; это станет общим местом всех текстов XVII в., с которыми мы имеем дело. Главная семиотическая черта этих письменных знаков — то, что они непосредственно обозначают сами вещи, а не слова. Это подтверждается тем, что в едином культурном ареале значения цифр всеми понимаются одинаково: все, кто говорит на европейских языках, понимают, что цифра 2 означает число «два», хотя испанец может не иметь никакого представления о том, каким звучанием число два обозначается у англичан или турок. Эту мысль Арриага иллюстрирует более чем показательным примером: «Это подтверждает пример живописного изображения, которое непосредственно обозначает человека, а не слово, которым выражается человек»¹. Здесь иероглифы и прочие изобразительные символы приравниваются к рукотворным иконическим знакам вещей, а иконические знаки, в свою очередь, уподобляются конвенциональным символам. Так иероглифическая письменность, математические знаки и портретные изображения в тенденции объединяются в некую условную группу конвенциональных иконических знаков реальностей, которая служит как бы буфером между сугубо культурным феноменом письменности в строгом смысле, воспроизводящей фонетический облик речи, и естественным иконизмом физически сходных вещей и явлений.

Сильвестро Мауро согласен с этой концепцией Арриаги во всем, кроме одного момента: иероглифы обозначают не просто вещи, но *понятия и* вещи: «Исключение составляют иероглифы и тому подобные знаки, которые непосредственно обозначают понятия и вещи, без всякого посредничества устных слов. Например, змея, кусающая свой хвост, обозначала у египтян не какие-либо звучания, а вещь, то есть год, окончание которого, выраженное хвостом, сопрягается с началом другого года, выраженным головой змеи»².

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 35: «Quod declaratur exemplo picturae, quae immediate significat hominem, non vocem qua homo explicatur».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 568: «Excipiuntur hieroglyphica et alia huiusmodi, quae significant immediate conceptus et res, nullis

В фонетических системах письменности, по убеждению Арриаги, «письмена непосредственно означают не вещи, а звучания — все, какие мы используем, за исключением цифр, ибо написанное слово *человек* непосредственно репрезентирует не человека, а само произнесенное звучание»¹. Поэтому можно уметь читать письменные знаки — скажем, греческие или еврейские; но, не зная значения слов, репрезентированных буквами, нельзя понять опосредованного смысла письмен. Это подтверждается тем, что, как бы ни изменялось значение слова *человек*, его всегда будут обозначать одни и те же письменные знаки². Очевидно, что под словами здесь понимаются исключительно звуковые комплексы, а не семиотические сущности, и что обозначение звучаний отделяется от обозначения смыслов, которое для письмен возможно лишь через посредство устных слов. Точно так же рассуждает и Сильвестро Мауро: «Я согласен с тем, что письменность непосредственно обозначает слова, как явствует из того, что, кто изначально не понимает, какие звучания обозначает письмо, ибо не умеет читать, то не может понять и того, какие вещи оно обозначает»³.

Но Арриага не был бы философом-схоластом, если бы ограничился этим и ничего не сказал об обозначении смыслов. Каким же образом сопрягаются в письменах эти две функции? Если коимбрцы

mediis vocibus: ex. gr. serpens caudam mordens apud Aegyptios significabat non voces aliquas, sed rem, hoc est annum, cuius finis expressus per caudam coniungitur cum principio alterius anni expresso per caput serpentis».

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 36: «Aliae sunt scripturae immediate significantes non quidem res, sed voces, quales sunt omnes quibus nos utimur, exceptis numeris; neque enim vox *homo* scripta repraesentat immediate hominem, sed vocem ipsam prolatam».

² *Ibid.*: «Unde, licet quis perfecte sciat legere linguam Graecam vel Hebraeam, et consequenter perfecte cognoscat characteres, adhuc tamen, quia ignorat significatum vocum quas repraesentant characteres, non scit quale sit significatum mediatum illius scripturae. Quod inde confirmatur primo, quia etsi mutetur significatio huius vocis, *homo*, non ideo mutatur modus illam scribendi, et quidquid significet vox *homo*, semper tamen hi characteres eandem vocem significant».

³ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 568: «Concedo quod scriptura significat immediate voces, ut patet manifeste ex eo quod qui prius non intelligit quas voces significet scriptura, eo quod neciat legere, non potest intelligere quas res significet».

считали их, так сказать, однородными функциями письменных знаков, то Арриага различает самостоятельное значение письмен (они суть знаки звуков) и пропозициональное значение, которое обнаруживается в суппозиции: «Заметь, однако, что это [т.е. то, что письмена непосредственно обозначают звучания. — Г.В.] не становится причиной того, что письмена подставляются вместо слов. Дело обстоит не так, что, когда написано: *Турция ведет войну*, это имеет смысл: *слово, которым я обозначаю Турцию, ведет войну*, как выше было сказано о понятиях. Следовательно, письмена подставляются вместо вещей; то есть то, что в них утверждается или отрицается, соответствует самим вещам, а не словам»¹. Эти две функции письменных знаков — независимое обозначение звуков и пропозициональное обозначение вещей — связываются в голове читающего в прагматическом акте понимания письменного текста. Сам же механизм понимания Арриага разъясняет через возбуждение *species* — сначала *species* звукового образа слов, а затем, в силу устойчивой ассоциации, *species* вещей, обозначаемых устными словами: «Однако письмо приводит меня к познанию вещей, лишь возбуждая во мне сначала *species* слов, а затем их произвольных значений». Секрет понимания письменного текста — в этой цепочке возбуждений ментальных образов. Именно поэтому тот, кто умеет читать письменные знаки, но не знает значения складывающихся устных слов, не способен прийти к познанию самих вещей².

Остается объяснить еще один момент: можно читать письменный текст и понимать его, не проговаривая слов или даже не помня

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 38: «Adverte tamen, non propterea scriptura supponi pro vocibus, ita ut quando scriptum est, *Turca monet bellum*, sensus sit, *vox, qua dico Turca, illa monet bellum*, sicut supra dicebamus de conceptibus. Supponitur ergo ipsa scriptura loco rerum, id est, ea quae ibi affirmantur vel negantur, rebus ipsis conveniunt, non vocibus».

² *Ibid.*: «Non facit tamen me venire in cognitione rerum, nisi excitando primo mihi species de vocibus, et de earum significatione ad placitum. Quod solum contendo... eo quod ignorata hac significatione vocum, etiamsi sciat legere, non poterit venire in cognitionem earum rerum». *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 39: «Ideo nego, posse aliquem, qui ignoret significationem vocum, ex sola scriptura percipere rem» [«И поэтому я отрицаю, что некто не ведающий значения слов может постигнуть вещь из одного лишь письма»].

их звучания (например, когда читаешь на иностранном языке). Это возможно только потому, что указанная выше цепочка связанных возбуждений имела место в прошлом и закрепилась в памяти. Благодаря этому — но строго вторичным образом, через указанный механизм автоматизации — письменные знаки могут непосредственно возбуждать *species* обозначенных вещей, минуя стадию возбуждения звуковых образов. Это аналогично тому, что происходит с волей учредителя словесных значений после совершения импозиции: «Хотя слово формально является значащим от воли людей, однако после того, как однажды будет усмотрено это значение, впоследствии слово возбуждает *species* объекта, но не самой воли, в силу которой оно формально обладает значением»¹.

Другая группа авторов отстаивает позицию, согласно которой непосредственными означаемыми письменных знаков служат сами вещи. Франсиско де Овьедо доказывает это в прямой полемике с Арриагой, прежде всего, от намерения пишущего: «О письме следует судить так же, как об устных словах: они непосредственно означают сами вещи, а не звучания. Так, когда я пишу письмо другу, я намереваюсь уведомить его не о словах, вместо которых подставляю письма, а о вещах, обозначенных словами и письмами»². Следовательно, с точки зрения Овьедо, тот факт, что письма *подставляются* вместо устных слов, вовсе не тождествен тому, что письма *означают* эти слова. Суппозиция письменных знаков может и должна совершаться не потому, что письма означают слова, а потому, что письма и слова равно означают нечто третье: сами вещи. Именно поэтому тот, кто не знает значения слов, не способен узнать вещь через одни лишь письменные знаки: «Ведь, не зная значения

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 42: «Aliquando ex aliquo signo excitatur mihi species de uno obiecto per illud significato, non vero de altero, sicut licet vox sit signiificativa formaliter a voluntate hominum, semel tamen iam perspecta ea significatione, postea excitat species de obiecto, non autem de ipsa voluntate, ratione cuius formaliter significat».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, controv. VIII, p. III, n. 12: «De scriptura eodem modo, ac de vocibus, feredum est iudicium; significant enim immediate res ipsas, et non voces. Quando enim epistolam amico scribo, non intendo illum certiore facere de vocibus, loco quarum scripturam substituo, sed de rebus vocibus et scriptura significatis».

слов, я тем самым не знаю и значения букв, ибо им дается значение не иначе, как в утверждении: эти буквы, написанные в этом порядке, *человек*, означают то же самое, что означает это звучание, *человек*. И поэтому, если мы не знаем, что означает слово, не можем знать и того, что обозначается буквами»¹. Наконец, и в случае изменения значения слова *человек* изменится не опосредованное значение комбинации букв, которыми записано это слово (как полагал Арриага), а его непосредственное значение. «Ибо было установлено, что эти буквы, *человек*, непосредственно означают то же, что и звучание *человек*. И поэтому из-за того, что изменяется значение слова, изменяется и значение письмен в отношении того же объекта. Отсюда можно вывести, что значение письмен относительно вещи предполагает значение слова, но не сами слова как предварительно обозначенные, подобно тому как было сказано, что значение слов относительно вещей предполагают понятия, означающие те же вещи, но не сами понятия как предварительно обозначенные»².

Что хочет сказать Овьедо этой аргументацией? Он фактически возвращается к позиции Аристотеля и все время ведет речь о словах не как о звучаниях, но как о семиотических сущностях: о «том, что в звучании». Различие с Аристотелем в том, что письмена и слова образуют не линейную последовательность знаков, конечным термином которой выступает понятие, а равно подчинены самой вещи. Для того, чтобы провести эту мысль, Овьедо пытается навязать инструментальному знаку, каковым является устное слово, стоящее между письменным знаком и вещью, совершенно несвойственную

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VIII, p. III, n. 13*: «Sed quia eo ipso quod ignorer significationem vocum, ignorar significationem characterum, quia his non alio modo imposita est significatio quam dicendo hi characteres hoc ordine scripti, НОМО, idem significant quod significat haec vox, *homo*, ac proinde si nescimus quid vox significet, nescire possumus, quis characteribus veniat significandum».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VIII, p. III, n. 14*: «Quia statutum est ut hi characteres НОМО, idem immediate significant, quod immediate significat haec vox *homo*, ac proinde ex eo praecise quod variaretur significatio vocis variaretur significatio scripturae circa idem obiectum. Ex hoc inferes significationem scripturae circa rem supponere significationem vocum, non vero voces ipsas ut prius significatas, sicuti de vocum significatione circa res diximus supponere conceptus significantes easdem res, non vero conceptus ipsos ut prius significatos».

ему роль формального знака, чистого *quo*, аналогичную той, которую выполняет понятие. Это момент, который прямо опровергает в своем курсе Арриага, и в этом, как представляется, прав был именно он, а не Овьедо. В самом деле, пишет Арриага, «понятия... суть формальные знаки, которые, не будучи познаны сами, приводят к познанию своих объектов; но внешние слова, будучи инструментальными знаками, приводят к познанию своих означаемых только посредством познания самих звучаний. Поэтому необходимо, чтобы письменные слова, подставляемые вместо устных, которыми мы говорим между собой, означали не только объекты, но непосредственно сами произносимые звучания; в противном случае они не выполняли бы того, что выполняют устные слова, то есть не выражали бы и себя, и свои объекты»¹.

Томас Комптон Карлтон — тоже сторонник той позиции, что письма непосредственно означают вещи, и тоже артикулирует ее в прямой полемике с Арриагой; но он ищет другой путь обоснования своей позиции. Собственные взгляды сформулированы Комптоном Карлтоном в трех выводах. Вывод первый: письма хотя бы иногда непосредственно означают вещи, а не произносимые слова, ибо глухонемые могут написать на бумаге *лошадь* или *человек*, и все понимают, что надпись означает лошадь или человека. Но очевидно, что эти надписи не могут означать звучания: ведь люди, их сделавшие или прочитавшие, не способны воспринимать звуки; следовательно, надписи означают непосредственно вещи². Второй вывод: люди

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 39–40: «Conceptus... sunt signa formalia, quae sine cognitione sui ducunt in cognitionem suorum obiectorum; at voces externae, quia sunt signa instrumentalia, non ducunt in cognitionem sui significati, nisi media cognitione ipsarum vocum; unde necessarium est, ut voces scriptae, quae subrogantur loco vocum, quibus loquimur inter nos, non solum significant obiecta, sed immediate voces ipsas prolatas, alioquin non efficient quod efficiebant voces, hoc est, et se, et sua obiecta manifestare».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. V, n. III, p. 160: «Verba in charta formata res aliquando immediate significant, et nullo modo voces ore prolatas... Surdo enim et muti scribere docentur, et verbis quae in charta vel ipsi formant, vel alii intelligunt vocem *equus* significare equum, *homo* hominem, *ignis* ignem, etc. Sed manifestum est haec verba, voce ore prolatas iis non indicare, cum soni percipiendi capaces non sunt; ergo».

по собственному желанию могут предназначить письмена к тому, чтобы они *всегда* непосредственно обозначали вещи, а не звучащие слова. «Ибо как звучания по отношению к вещам, так письмена по отношению к звучаниям суть абсолютно произвольные знаки; следовательно, зависящие от произвола людей; следовательно, от них зависит, чтобы они означали или не означали то или другое; следовательно, чтобы они были знаками вещей, а не слов»¹. Третий вывод: видимо, именно так и обстоит дело: письмена непосредственно означают вещи, а не слова, и происходит это в силу человеческого установления, а не естественным образом. «В подтверждение следует заметить, что во всяком написанном слове присутствуют два момента: первый — то, что оно есть знак, или мета, выраженная на бумаге, в чем сходится со знаком письменности египтян или китайцев. Второй — тот, что то же самое слов, которое написано на бумаге, обычно также произносится устно»².

Эти три тезиса, или вывода, Комптона Карлтона основаны на посылках, которые звучат по меньшей мере экзотично для нашего слуха. Прежде всего: первый тезис свидетельствует о том, что Комpton Карлтон не абстрагирует значение лингвистических знаков, как устных, так и письменных, от ситуации, в которой они используются. Значение не существует отдельно от того, кто отправляет закодированное в знаках сообщение и кто его раскодирует при получении. Более того: значение не существует отдельно от конкретных условий его отправки и получения, от конкретного состояния канала передачи. Второй тезис основан не просто на расширении понятия импозиции, но его глубоком преобразовании, смысловом повороте, кото-

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. V, n. IV, p. 160: «Secunda conclusio: possunt homines se velint efficere quod voces scriptae res immediate semper, et non per verba ore prolata significant... Sicut enim voces rerum, ita scriptura vocum ad summum est signum ad placitum, ergo dependens ab arbitrio hominum, ergo penes ipsos est ut hoc vel illud significet, vel non significet; ergo ut sit signum rerum non vocum».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. V, V, p. 160: «Tertia conclusio: verosimilis est scripturam res immediate, non vero voces ex hominum institutione significare. Ad probationem notandum in omne voce scripta duo reperiri: primum est quod sit signum, seu nota in charta expressa, in quo cum signum Aegyptiorum convenit et Sinarum. Secundum est, quod eadem vox quae in charta describitur, ore etiam proferri solet».

рый производится на наших глазах. В самом деле, от произвольности в учреждении конкретных лексических значений Комптон Карлтон совершает головокружительный скачок к произвольности *самого способа означивания*: он утверждает, что *если* письменные знаки, как и устные слова, обладают значением от воли людей, *то* в воле людей также назначить их к непосредственному обозначению вещей, а не звучаний. Этот рискованный номер выполняется с единственной целью — подвести нас к третьему тезису о том, что именно так и обстоит дело в действительности: коль скоро это возможно, мы не должны удивляться, что это, видимо, так и есть. В таком случае исчезает то различие между фонетическими и идеографическими системами письменности, которое было главным для коимбрцев, Арриаги или Мауро: непосредственное обозначение вещей — не исключение, а правило, и в этом иероглифы и слова, записанные буквами или слогами, ничем не отличаются друг от друга, как не отличаются и способом физического бытия — быть начертаниями на бумаге. То различие, что буквы фиксируют к тому же звуковую сторону речи, оказывается здесь несущественным.

Все эти соображения и перетолкования позволяют Комптону Карлтону сформулировать такую общую классификацию знаков языка (ментального и внешнего), которая определяется двумя фундаментальными факторами: во-первых, тем, что все три разновидности языковых знаков имеют общее означаемое — вещи, то есть предметные смыслы (объективные понятия¹); во-вторых, тем, что главное различие между этими знаками — не в способе обозначения (хотя оно, разумеется, есть — хотя бы потому, что понятия означают естественно, а слова и письма — конвенционально), а в функциональном назначении: «Итак, понятия, звучания и письма с равной непосредственностью обозначают вещи: понятия — для нас, звучания и письма — для других, причем для присутствующих — звучания, а для отсутствующих — письма»².

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. V, n. VII: «...sensum, seu res sub iis [signis scriptis] contentas...» [«...смысл, или вещи, подпадающие под эти письменные знаки...»].

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. V, n. XI: «Maneat ergo conceptus, vo-

Перед нами концепция, в которой чисто семантический тезис о том, что вещи являются непосредственными означаемыми (=денотатами) слов, обосновывается чисто прагматическими аргументами. Эта ситуация выглядит парадоксальной, только если подходить с ней с точки зрения анализа системы языка и системы письменности. Но, как мы уже могли убедиться, семиотики XVII в. отстаивают другой подход: их интересует не система, а то, что в современной терминологии называется речевыми актами: употребление письменности в ситуациях и для целей речевого общения. Они исследуют не орфографические системы, а условия и механизмы отправления и принятия сообщений, закодированных в письменных знаках. Но это вовсе не значит, что они смешивают понимание конкретного смысла письменного сообщения и понимание того факта, что письменный текст, пусть даже написанный на неизвестном языке и неизвестными знаками, должен заключать в себе некий смысл, ибо он был целенаправленно создан разумным существом. Комптон Карлтон прямо формулирует возможный пример такого смешения: «Ты скажешь: хотя бы печатник и не понимал отчетливо смысла слов, которые печатает, он, однако, понимает их смутно. Ибо некоторым смутным образом он знает, что они нечто означают, хотя и не знает, что именно»¹. Именно против такого смешения двух разных пониманий и разных значений письменного текста возражает Комптон Карлтон, когда замечает: «В таком случае эти слова были бы для печатника не произвольными, а естественными знаками, поскольку он, печатая некий том на неизвестном ему языке, вполне понимает: никто, пребывая в здравом уме, не взялся бы за столь трудоемкое и требующее времени дело, если бы в этих буквах не содержалось нечто достойное знания». Этот способ означивания в письменном тексте аналогичен тому, каким устные слова обозначают наличие соответствующих их конвенциональным значениям понятий в уме говорящего: «В этом смысле ... мы говорим, что слова естественным образом означают

ces, scripturam, aequè immedite res significare: conceptum nobis, voces et scripturam aliis, prasentibus voces, scripturam absentibus».

¹ *Ibid.*: «Dices secundo, licet Typographus clare verborum quae imprimunt sensum non percipiat, percipit tamen obscure. Et modo quodam confuso, novit enim per ea significari aliquid, licet quid sit, ignoret».

понятия, поскольку если кто-нибудь, например, произносит слово *человек*, это знак того, что вещь, которую он обозначает внешним образом, он предварительно помыслил в уме»¹.

Наконец, Мистри и Беллито тоже отстаивают ту позицию, что непосредственными означаемыми письменных знаков являются вещи, а не формальные понятия и не слова: «Понятие не обозначается как то, для чего было учреждено имя; следовательно, оно не может непосредственно обозначаться именем, ибо непосредственное значение имен принимается от того, кто дает имя. Но то, что мы сказали о словах в отношении к понятиям, надлежит сказать и о буквах и письменах в отношении к словам. А именно, письменные буквы равным образом и непосредственно означают сами вещи, а не слова»². Против этого можно было бы привести довод Августина: не имея возможности непосредственно сообщаться понятиями наподобие ангелов, мы пользуемся устными словами для выражения своих мыслей присутствующим и письменными знаками для сообщения их отсутствующим. А это подводит к мысли, что словами непосредственно обозначаются понятия, а письменами — слова. На этот августиновский довод (и близкий к нему довод Фомы Аквинского, которым тот доказывал, что первичным означаемым письменных знаков являются понятия) Мистри и Беллито отвечают тем, что демонстрируют несходство в способе означивания между устными словами и письменами. В самом деле, обозначение вещей словами может осуществляться лишь при условии, что вещи предварительно познаны интеллектом говорящего, то есть предварительно обозначены поня-

¹ *Ibid.*: «Contra quarto, verba illa in hoc casu typographo non essent signa ad placitum, sed naturalia, quatenus nimirum dum volumen aliquod ignotae sibi linguae imprimit, non male colligit neminem sanae mentis tantum vel laboris impensurum vel temporis, nisi aliquid scitu dignum sub illis characteribus contineretur. Quo sensu... dicemus voces significare conceptus naturaliter, quatenus qui vocem *homo* ex. g. profert, signum est eum rem illam quam exterius significat, mente prius concepisse».

² *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 3: «Conceptus non significatur, ut id, ad quod sit impositum nomen, ergo non potest immediate significari nomine, quia nominis immedita significatio est ab imponente nomen. Quod autem diximus de vocibus in ordine ad conceptus, idem dicendum est de littera, et scriptura in ordine ad voces, litteras nempe scriptas principaliter, et immediate significare res ipsas, non autem voces».

тиями, ибо «мы не можем говорить о том, чего не знаем и о чем не думаем»¹. Но для того, чтобы письма выполняли функцию означивания, нет необходимости в том, чтобы вещи были предварительно обозначены звучаниями. Именно об этом свидетельствует иероглифическая письменность египтян или японцев, которая обозначает вещи, минуя обозначение звуков; и таков же способ обозначения в математических символах². Таким образом, Мистри и Беллито тоже не видят никакого принципиального различия в самом способе обозначения фонетических и идеографических систем письменности: ведь запись звуковой стороны речи не имеет никакого отношения к записи смыслов, а только к этому и сводится функция письменных знаков.

Как видим, ни один из авторов, находящихся в поле нашего зрения, не повторяет Аристотеля и не предвосхищает Соссюра в своем подходе к письменным знакам. Даже тогда, когда непосредственными означаемыми письмен признаются звуки устной речи, смысл существования письменности отнюдь не сводится к репрезентации звучаний. Еще раз: обозначение, выполняемое письменными знаками, интересует авторов XVII в. не с точки зрения системы, существующей и рассматриваемой независимо от конкретных условий ее функционирования как средства коммуникации, а в неразрывной связи с ними; другими словами, в непосредственной связи с речевыми актами. Письмо занимает наших авторов как орудие сообщения и понимания смыслов. Такой подход находится в полном согласии с характерной для семиотиков XVII в. общей прагматической установкой,

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. II, q. 1, n. 4: «Advertendum est... non eodem modo litteras subordinari vocibus, ac voces conceptibus, quia voces sunt ita per se conceptius subordinatae in significando, quod res nullatenus significarent, nisi earum cognitio praecederet in mente loquentis, non enim narrare possumus, quae ignoramus, et non cogitamus».

² *Ibid.*: «Sed non ita litterae sunt vocibus subordinatae, quia vocibus non existentibus adhuc litterae, et scripturae significarent, et sua significata ostenderent, et hic mos scribendi apud Aegyptios fuit in usu, qui figuris quibusdam, quae hieroglyfica dicebantur, non voces aliquas, sed immediate res ipsas denotabant, qui mos scribendi adhuc apud Iaponios viget... et idem constat apud nos de figuris numeros significantibus, quod ultro concedit etiam Arriaga citat., licet neget de aliis vocibus».

общей нацеленностью на исследование и осмысление разных видов знаков как средств, обеспечивающих эффективную теоретическую и практическую деятельность людей. Семиотика XVII в. — одно из свидетельств того, что нет ничего более далекого от постсредневековой схоластики, чем «схоластическое» (в несправедливо укоренившемся дурном смысле этого слова) пережевывание обветшалых псевдопроблем, не имеющих никакого реального значения.

Итак, уже рассмотрение письменных знаков, как они трактуются в лингвoseмиотике XVII в., подвело нас к необходимости и возможности применить к ней понятие речевого акта, сформулированное в рамках философии языка лишь в пятидесятых годах XX в. Это и будет нашей следующей темой.

§ 4. Речевой акт как единица коммуникации

Та мысль, что исследования языка как системы знаков недостаточно, чтобы объяснить феномен языкового общения людей, была изначально высказана в рамках теоретического языкознания. Так, различие между системой и коммуникацией проводится у Э. Бенвениста в работе «Семиология языка»¹. Язык уникален тем, что имеет систему двойного означивания: с одной стороны, слово как знак системы, как знаковая единица, с другой стороны — высказывание, сообщение как смысловая речевая целостность. Первое требует узнавания, второе — понимания. Это различие так и сформулировано у Бенвениста в афористической фразе: «Семиотическое (знак) должно быть *узнано*, семантическое (речь) должно быть *понято*».

В пятидесятых годах XX в. эта дистинкция утверждается в философии языка. Джон Сёрл, один из крупных современных философов, заметил, что все теоретические концепции языка от Фреге до логического позитивизма исходят из того, что единственной или, по крайней мере, главной языковой функцией является функция когнитивная, то есть репрезентация и передача фактической информации. В расчет принимаются только единицы языка, стоящие в определенных синтаксических позициях, но не намерения или

¹ См. Э. Бенвенист, ук. изд., стр. 87–89.

действия говорящего¹. Между тем, если рассматривать язык не как абстрактную систему, а как живой инструмент общения людей, то минимальной единицей коммуникации будет не слово, не языковой символ, а производство конкретного предложения в конкретных условиях, то есть речевой акт². Произнося определенные фразы в конкретных ситуациях общения, человек не только строит пропозиции, обладающие чисто языковым — так называемым пропозициональным — смыслом (который складывается из смысла отдельных членов предложения и связей между ними). Он к тому же всякий раз совершает некое действие: утверждает, требует, предостерегает, приказывает, и т. д. Коммуникация осуществляется успешно лишь при условии, что все ее участники способны воспринять и понять, во-первых, пропозициональный смысл высказывания, и, во-вторых, то дополнительное намерение, которое вкладывает в свое высказывание говорящий, выполняя речевой акт. Так же, как в частном случае письменных текстов, в общем случае совершения речевых актов успешность или неуспешность общения определяется *пониманием*.

Будучи прагматическим понятием, речевой акт, это минимальное звено коммуникации, требует соблюдения определенных правил и условий, вне которых его осуществление невозможно.

Эти фундаментальные положения современной теории речевых актов не формулируются столь обобщенно, прямо и отчетливо в текстах XVII в.. Но упрек Сёрла в чистом «когнитивизме» к ним не применим. Если и возможно где-нибудь найти достаточно развитое представление о речевых актах до того, как оно было теоретически тематизировано в середине минувшего столетия, то именно здесь.

1) Основные понятия доктрины речевых актов и общий подход к проблеме

Прежде чем реконструировать конкретное учение о речевых актах в текстах XVII в., мы должны определить его базовые понятия и

¹ Философия языка. Ред. и сост. Дж. Р. Сёрл, М., УРСС, 2004. Введение, с. 13.

² Дж. Р. Сёрл, Что такое речевой акт?, *ук. изд.*, с. 57.

общий подход к проблеме речевой коммуникации. Важнейшие базовые понятия — *locutio* (речь, говорение), *loqui* (говорить), *alloqui* (говорить к кому-либо), *significare* и его соотношение с *loqui*; и, наконец, *intelligere* (понимать).

В самом общем виде мы уже рассматривали в первой главе этой части книги, что такое *locutio* в понимании схоластов XVII в. Два традиционных понимания речи — как звучаний, поддающихся письменной фиксации, и как звучаний, соотносимых с определенными смыслами — соединяются в учении Фомы Аквинского. Сами по себе звучания, издаваемые ротовыми и дыхательными органами живых существ, являются общими для людей и высших животных и равным образом способны служить у тех и других естественными знаками ощущений и переживаемых эмоций; но только звучания, намеренно издаваемые разумным живым существом, могут быть произвольно установлены для обозначения абстрактных понятий: «Хотя некоторые животные обладают звучаниями, только человек, превыше других живых существ, обладает речью. Ибо даже если некоторые животные издают звуки человеческой речи, они, однако, в собственном смысле не говорят, потому что не понимают, что говорят, но произносят эти слова как бы по привычке. Но речь и просто звучание различны: звучание есть знак печали и наслаждения, а стало быть, и других переживаний — например, гнева и страха... И поэтому звучания даны и прочим животным, природа которых настолько развита, что они чувствуют свои наслаждения и печали и обозначают их друг другу некоторыми естественными звучаниями [«словами», *voces*]. Так, лев выражает их рычанием, собака — лаем, а мы вместо них пользуемся междометиями. Но человеческая речь обозначает полезное и вредное, откуда следует, что она обозначает справедливое и несправедливое... И поэтому речь есть собственное свойство людей, ибо в сравнении с другими животными им свойственно обладать знанием доброго и злого, справедливого и несправедливого и прочего в том же роде, что они могут обозначить речью»¹.

¹ *Thomas Aquinas*, Sent. 1. Polit., I, c. 1/b: «Cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habeat locutionem; nam etsi quaedam animalia locutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt

Эта цитата из Фомы Аквинского примечательна не только тем, что прямо проводит различие между естественными звучаниями и конвенционально значащими словами, но и тем, что в ней уже затрагивается центральный для лингвосемиотики XVII в. вопрос о роли актуального понимания слов произносящим. Чуть ниже мы будем подробно рассматривать этот вопрос. Пока же отметим, что уже св. Фома, вопреки мнению о чисто артикуляционном отличительном признаке речи, которое он сам же и высказывает в других текстах, утверждает здесь наличие произвольно установленных и понимаемых значений в качестве необходимого и существенного признака подлинной *locutio*. Как мы помним, для XVII в. смысловой момент речи означал не просто наличие изолированных словарных значений у отдельных *vocabula*, но возможность осмысленно подставлять звучание во внешнее высказывание, которым выражается речь внутренняя — *oratio mentalis*, и благодаря этому внешним образом обозначать то, что внутренним образом обозначается понятиями. Другими словами, отличительным признаком речевого элемента служит возможность суппозиции — этой семиотической операции *par excellence*: ведь суппозиция, в определении Педро Уртадо де Мендоса, есть не что иное, как «подстановка чувственного знака вместо ментального понятия с целью образовать предложение относительно того, что обозначено ментальным термином»¹.

Такое понимание *locutio* (или, в другом обозначении, *sermo*) является стандартным для XVII в. и лежит в основе подхода наших авто-

quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum ut irae et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam... Et ideo vox datur aliis animalibus quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentient suas delectationes et tristitias et haec sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum et canis per latratum; loco quorum nos habemus interiectiones. Sed locutio humana significat quid est utile et quid nocivum, ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum... Et ideo locutio est propria hominibus, quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, iusti et iniusti, et aliorum huiusmodi quae sermone significari possunt».

¹ *Hurtado de Mendoza*, Summulae, disp. II, § 7: «Concludo, suppositionem esse substitutionem signi sensibilis loco conceptus mentalis ad constituendam propositionem circa significatum termini mentalis».

ров к проблеме речевых актов. Примеров тому множество. Так, конимбрцы говорят о том, что «речь есть... произнесение звуков с намерением обозначить вещь, что подтверждает Августин... отмечая, что говорить — это подавать знак посредством артикулированного слова»¹; для Франсиско де Овьедо «внешняя речь есть не что иное, как внешнее произнесение установленных для обозначения слов, с тем намерением, чтобы слушающий их воспринимал сообразно их собственным значениям»², и т. д. В этих и подобных им примерах увязываются в единое целое произнесение артикулированных звуков, конвенциональные значения слов, их намеренное произнесение с целью выразить понятия ума и обозначить некие внешние реальности, и понимание произносимого говорящим и слушающим. Только совокупность всех этих моментов образует *locutio* в подлинном смысле слова. Их различие, но и необходимая связь очень хорошо показаны в курсе Уртадо де Мендоса. Уртадо спрашивает: будет ли речью произнесение слов в ситуации, когда их заведомо некому понять? Согласно обиходному словоупотреблению, будет, поскольку в обиходе речью называют произнесение звуков живым существом: так, в Библии сказано о Валаамовой ослице, что она говорила, и в разговорной речи мы употребляем выражения типа: «Он болтает как попугай». Называют речью также произнесение слов — скажем, тем же попугаем, — которые, вообще говоря, способны быть значащими, но в данной конкретной ситуации значения не имеют. Однако, строго говоря, здесь нет речи, потому что отсутствует актуальное понимание со стороны слушающего, а значит, отсутствует актуальное означивание³.

Тем не менее, будучи стандартной, эта позиция в отношении *locutio* не была единственной. Любопытный случай возврата к старому тезису о речи как об артикулированном звучании, независимом от значения и его понимания, представляет собой учение Томаса Комптона Карлтона. Будет ли в подлинном смысле говорить тот, кого

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 3, a. 3: «est enim sermo... locutio edita animo rem significandi. Quod etiam confirmat Augustinus cap. 5 de principiis *Dialecticae*, cum ait loqui esse de articulata voce signum dare».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. III, n. 4.

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Logica*, *disp.* VIII, *sect.* 2, § 23.

некому понять? «Если под речью, — пишет Комптон Карлтон, — понимать не что иное, как произнесение артикулированных звучаний, то, разумеется, он будет говорить. А то, что другой не воспринимает смысл слов, нисколько не препятствует ему ясно и отчетливо произносить отдельные слова и слоги»¹. Но именно так и следует понимать речь: об этом свидетельствуют древние авторы, на которых ссылается Комптон Карлтон, обращая против своих современников этот аргумент от авторитета. Однако в XVII в. уже нельзя ограничиться ссылками на авторитеты, и поэтому Комптон Карлтон приводит другой довод в защиту своей позиции, выдающий подлинные мотивы, по которым он отстаивает именно эту точку зрения. Мотивы эти — сугубо теологического характера, и заключаются они в том, чтобы уберечь независимость сакраментальных формул от входящих обстоятельств их произнесения. Так, теологи отрицают действенность формулы отпущения грехов, если она произносится в отсутствие кающегося; но это неправильно. Ведь «часто случается так, что тот, к кому произносятся эти слова, либо глух, либо не знает латинского языка, либо пребывает в беспамятстве, более походя на мертвого, чем на живого. То же самое может быть показано на примере формулы крещения, когда тот, кто совершает крещение, обращается к новорожденному младенцу. Что, спрашивается, может понимать младенец, которому несколько часов от роду и который, присутствует он или нет, ничего не понимает?»². Поэтому необходимо утверждать, что формулы таинств остаются действенными независимо от их актуального понимания или непонимания.

Именно эти теологические соображения о незыблемой действенности сакраментальных формул побуждают Комптона Карлтона

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, n. II: «Si per locutionem aliud nihil intelligatur quam articulata verborum efformatio, certum est eum loqui, quod enim alter verborum sensum non percipiat, nihil obstat quo minus hic clare et distincte verba singula ac syllabas pronuntiet».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, n. III: «Saepe autem contingit eum, cui haec verba pronuntiantur, aut surdum esse, aut linguae Latinae ignarum, aut etiam a sensibus abstractum iacere, mortui similiores quam vivi. Quod etiam ex forma baptismatis ostendi potest, dum baptizans infantem alloquitur recens natum; quid, oro, intelligit horarum puer, qui, sit necne, nondum intelligit?».

заявить о том, что *locutio* не зависит от актуального значения произносимых артикулированных слов для тех, кто их слышит. Но если для речи как таковой понимание не является необходимым, оно необходимо для означивания. В противном случае будет иметься *locutio*, но не будет актуального означивания: «Ты спросишь: будут ли в этом случае произносимые таким образом слова значащими хотя бы в первичном акте? Отвечаю: в отношении к людям они будут значащими отдаленным образом [то есть потенциально способными к означиванию. — *G.B.*], но не ближайшим, потому что ближайшая, или наличная, сила ближайшего означивания предполагает в слушающем ближайшую, или наличную, способность понимания. В отношении же к животным и бездушным вещам слова не будут значащими даже отдаленным образом, ибо в субъекте не будет вообще никакой способности к пониманию»¹. Исходя из этого, Комптон Карлтон приходит к выводу, что понятие «*loqui* шире, чем *significare*»², а значит, шире, чем понимание: «Ты скажешь: говорить и понимать, учить и учиться коррелируют между собой... Отвечаю... что речь шире научения... Ибо для речи достаточно произносить знаки, которые значат и научают сами по себе, понимаются они или нет»³, то есть значат в первичном акте, могут быть поняты в ситуации, когда их услышит тот, кто способен их воспринять.

Такова особая позиция Комптона Карлтона в этом вопросе. Но большинство наших авторов, повторим, исходили в своих учениях о речевых актах из того фундаментального убеждения, что произнесение артикулированных звучаний, обозначение и понимание

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, n. V: «Quares, num in hoc casu voces sic prolatae sint saltem in actu primo significativae? Respondetur respectu hominum esse remote significativas, non proxime, proxima enim seu expedita vis ad significandum proximam seu expeditam in audiente supponit capacitatem ad intelligendum. Respectu vero brutorum et inanimatorum ne remote quidem sunt significativae, cum nulla omnino ad intelligendum in subiecto sit capacitas».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, n. XIII: «Latius ergo quoad praesens patet loqui quam significare».

³ s *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, n. XIV: «Dices loqui et intelligi, docere et doceri sunt correlativa... resp. primo, latius patere loqui, quam docere. Secundo negatur antecedens, ad illa enim sufficit signa ex se significativa, et instructiva proferre, sive intelligantur, sive non».

представляют собой хотя и разные, но равно необходимые и нераздельные моменты *locutio*. Таким образом, акт *locutio*, речевой акт, мыслится в семиотике XVII в. как такой акт, в котором происходит сообщение и восприятие мысли, ее передача от одного человека к другому. Эта передача, как мы помним, может совершаться в разных материальных формах: посредством жестов, кивков, письмен, других конвенциональных знаков. Но главным образом она совершается посредством устных звучаний, представляющих собой базовую форму речи.

Материальная форма речевого общения необходима потому, что мы не ангелы и не способны «разговаривать понятиями». Но здесь есть и другой, более тонкий момент, который в современной философии тщательно разрабатывался, в частности, в трудах Хилари Патнэма: момент различия между понятием как тем, что *имеется* в интеллекте, и понятием как тем, что *мыслится и понимается*. Именно поэтому, утверждают коимбрцы, нельзя думать чужой головой: «Понятие, образованное одним, будучи акциденцией, не может мигрировать в ум другого; следовательно, оно не может репрезентировать другому. А если бы оно и было перенесено Богом, оно ничем не послужило бы другому в деле познания, потому что, как никто не может жить чужой жизнью, так никто не может понимать чужим понятием»¹. Различие между тем, чтобы *иметь* понятие, и тем, чтобы *понимать* то, что в нем выражено², проявляется не только на интенсивном уровне, то есть не только в том, что это существенно различные акты, но и на уровне экстенсивном. Например, акт понимания подразумевает и включает, как мы увидим, множество экстралинг-

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4: «Conceptus ab uno formatus, cum sit accidens, nequit migrare in mentem alterius; ergo non potest alteri repraesentare. Imo tametsi transferretur a Deo, nihilo magis inserviret alteri ad cognitionem, quoniam, ut nemo vivere potest per alterius vitam, ita nec intelligere per alterius conceptum».

² Это различие Х. Патнэм иллюстрирует следующим примером: допустим, неким инопланетным разумным существам случайно попало в руки изображение земного дерева. Благодаря этой картинке они будут обладать совершенным ментальным образом дерева, но не смогут понять, что это именно дерево. *Х. Патнэм, Разум, истина и история. М., Праксис, 2002, с. 16–17.*

вистических факторов, которые, как таковые, никак не представлены в интенциональном содержании понятия.

Этот необходимо «свой» для каждого человека характер акта понимания исключает любой механицизм в речевом общении. Недостаточно высказать в артикулированной форме некоторое предложение, само по себе обладающее определенным пропозициональным смыслом, чтобы речевой акт состоялся. Оно должно быть высказано в определенном «понимательном контексте», при наличии определенных условий как на стороне говорящего, так и на стороне слушающего, чтобы результатом произнесения данной пропозиции стало понимание одним собеседником мысли другого. Нельзя вложить свою мысль в чужую голову, но можно соблюсти условия, при которых другой человек со значительной долей вероятности сможет сформулировать в собственной голове ту мысль, которую я хотел бы в нее вложить. Поэтому общий подход к проблеме речевых актов в философских курсах XVII в. состоит в том, чтобы, исходя из указанного базового понимания человеческой речи и речевого акта как обмена мыслями, определить условия, при которых внешние высказывания могут иметь своим конечным результатом акт понимания. Другими словами, общий подход состоит в том, чтобы установить условия успешности речевого общения: каким образом *loqui* может стать *alloqui*.

2) Фундаментальное условие и типы речевых актов

Фундаментальным условием возможности речевых актов служит базовая речевая конвенция, выраженная в уже знакомом нам понятии речевого обязательства. Эта специфическая разновидность *esse morale* включает в себе два аспекта: установление договора относительно значений отдельных слов и установление договора об искренности. В предыдущей главе мы подробно рассматривали социальный механизм установления словесных значений, сформулированный в гипотезе «автора языка»; теперь сосредоточимся на психологической и ноэтической стороне вопроса. Из наших авторов подробнее всех говорит об этом Сильвестро Мауро: «Поскольку в языках имеются два рода слов — а именно, составные [здесь:

предложения — Г.В.], обозначающие истинное и ложное, вроде *человек бежит*, и несоставные, которые не обозначают истинного и ложного, каковы имена и глаголы — например, *человек, лев, бежит* и т. д., — постольку сначала должен быть заключен пакт о том, чтобы наделить значением несоставные слова, а затем — о том, чтобы наделить значением слова составные. Пакт о наделении значением несоставных слов есть воля и конвенция об образовании составных *species* определенных слов и определенных вещей — например, о том, что люди придают слову *хлеб* значение хлеба и соглашаются в том, что образуют составную *species* звучания *хлеб* и хлеба, который мы едим¹. В силу установленной конвенции о согласовании ментальных образов звучащего слова и реального предмета становится возможным опознание значений в речи. Гипотеза образования таких составных *species* звучания и вещи подсказана опытом, в частности, опытом изучения иностранных языков². Эта первая конвенция имеет преимущественно языковой и системный характер: она создает материал, из которого строятся пропозиции, но еще не создает речевых актов. Их непосредственным фундаментальным условием служит вторая конвенция — об искренности, связанная с понятиями истины и лжи: «Воля и пакт о наделении предложений значением истинного или ложного есть воля обязать себя произносить определенные предложения всерьез, только если говорящий соответственно судит об объекте. Например, воля, которой я обязуюсь произносить всерьез *Петр болен*, только если, по моему суждению, Петр болен, наделя-

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVI, p. 562: «Cum in linguis dentur duo genera vocum, hoc est complexarum, quae significant verum et falsum, ut *homo currit*; et incomplexarum, quae non significant verum et falsum, ut nomina et verba, ex. gr. *homo, leo, currit*, etc., primo debet iniri pactum de danda significatione vocibus incomplexis, secundo de danda significatione complexis. Pactum de danda significatione vocibus incomplexis est voluntas et conventio formandi species complexas certarum vocum, et certarum rerum; ex. gr. ut homines huic voci *panis* darent significationem panis, convenerunt in hoc ut formarent speciem complexam de hac voce *panis*, et de pane, quem edimus».

² *Ibid.*: «Modus formandi species complexas vocum et rerum constat unicuique per experientiam. Cum enim aliquam linguam addiscimus, totus labor consistit in hoc ut simul cogitantes attente certas res et certas voces, formemus species complexas illarum, virtute quarum auditis vocibus occurrat cogitatio rerum, et e converso».

ет составным значением указанные слова»¹. Чтобы речевой акт мог состояться, участники разговора должны быть уверены или хотя бы с большой долей вероятности допускать, что высказывания собеседника делаются всерьез, то есть выражают его действительные мысли. Возможны, как мы помним, и другие, «факультативные» варианты употребления слов; но тогда сама ситуация их употребления должна подсказывать, что их не нужно воспринимать как выражение собственных мыслей говорящего. В таком случае нарушения речевого обязательства не происходит, и собеседники не выпадают из общего понимающего контекста.

Итак, при наличии языковой конвенции и конвенции об искренности становится возможным вступать в речевое общение, совершать речевые акты. Какие типы речевых актов знают наши авторы? Этот вопрос не относится к числу подробно разработанных в текстах XVII в., с которыми мы имеем дело. Но кое-что у нас есть. Я имею в виду проводимое Мартином Смиглецким различие. С одной стороны, имеются речевые акты, в которых просто высказывается нечто (то, что сегодня называют иллокутивными актами), будь то утверждения, сделанные в индикативе, или любые разновидности модальных высказываний. С другой стороны, имеются акты практические, в которых не только нечто высказывается, но и которыми производится в реальности то, что в них высказывается (перлокутивные акты). Речь идет об актах, которые в силу того, что они были совершены, производят некоторые следствия в самой реальности, то есть обладают, как сказали бы Дж. Остин или П. Стросон, «перлокутивной силой». Например: «Бог, сказав, *да будет свет*, произвел свет; и священник, говоря: *сие есть Тело Мое*, вызывает присутствие Тела Христова в таинстве. В этих высказываниях истина берется от объекта, но только одновременно со следствием такого высказыва-

¹ *Ibid.*: «Voluntas ac pactum dandi vocibus complexis significationem veri et falsi, est voluntas se obligandi ad non proferendas serio certas voces complexas, nisi cum proferens iudicat certum obiectum; ex. gr. voluntas, qua me obligo ad non dicendum serio *Petrus aegrotat*, nisi cum iudicio meo Petrum aegrotare, dat significationem complexam dictis vocibus». Ср. Дж. Л. Остин, Перформативы-константивы, в: *Философия языка*, с. 24: «Высказывание... может быть неуспешным, хотя и не бессмысленным... если это высказывание произносится *неискренне*».

ния — так, что, если следствие не наступает или наступает по иной причине, не в результате данного высказывания, они будут ложными практически. Поэтому, если священник скажет: *sic est Telo Moe* над уже освященной гостией, такое высказывание будет практически ложным, ибо не будет иметь следствия, хотя созерцательно оно будет истинным: ведь в гостии действительно будет присутствовать Тело Христово»¹.

3) Сущностные характеристики речевого знака

В чем заключается формальная сущность речевого акта? Если полагать, как делает большинство наших авторов, что значение не только неотъемлемо от понятия речи, но и составляет его сердцевину, то вопрос о сущности речевого акта принимает форму вопроса о сущности речевого знака. Вообще говоря, сущность любого знака, в понимании XVII в., подразумевает двойное отношение вещи, принимающей семиотическую сущность: к обозначенной вещи и к познавательной способности интерпретатора. Но речевой знак уникален тем, что конституируется тройным отношением: к названным двум добавляется отношение к интеллекту того, кто его установил или употребляет. Мы сейчас имеем дело не с одномерными системными знаками Соссюра, а со знаками, которые люди подают друг другу в конкретных ситуациях речевого общения. Поэтому успешность или неуспешность речевого акта определяется тем, насколько полноценно реализовалась в нем сущность речевого знака. Эта прямая зависимость превосходно выражена в тексте Уртадо де Мендоса: «Знак выражает соотношенность (*respectum*) с тремя: во-первых, с интеллектом, которым учреждается; во-вторых, с личностью, для

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 8, p. 457–458: «Notandum autem est in orationibus practicis; hoc est quae non solum dicunt aliquid, sed etiam faciunt re ipsa id quod dicunt; sicut Deus cum diceret, fiat lux, fecit lucem, et sacerdos dicendo, hoc est corpus meum, facit esse corpus Christi in sacramento. In his inquam orationibus, veritas sumitur quidem ab obiecto, sed quod simul sit effectus talis enuntiationis, ita ut si effectus non sequeretur, aut aliunde non ex vi talis enuntiationis sequeretur, essent falsae practice. Quare si sacerdos supra hostiam iam consecratam diceret, hoc est corpus meum, talis enuntiatio practice esset falsa, quia non haberet effectum, licet speculative esset vera, quia vere in hostia esset Corpus Christi».

которой означает; в-третьих, с вещью, для обозначения которой учреждается. Поэтому слова, произнесенные животным — например, когда говорит попугай, — не будут значащими произвольно и не употребляются попугаем в качестве знаков, ибо здесь отсутствует отношение к учредителю. Далее, если кто-нибудь говорит к камню или к животному, он в собственном смысле ничего не обозначает, ибо эти вещи не способны к познанию посредством произвольных знаков. Так же [обстоит дело], если кто-нибудь говорит к глухому или подает другой знак человеку, не способному его воспринять, — например, если, будучи испанцем, ты заговоришь с евреем. Далее, если кто-нибудь использует ничего не значащие слова по своему произволу, он не подает никакого знака, ибо отсутствует отношение к обозначенной вещи и к тому, для кого должно производиться означивание. Наконец, сущность произвольного знака требует, чтобы тот, кто дает знак, хотел что-либо обозначить, а тот, кому он его дает, мог это воспринять через знак»¹. В более сжатой и энергичной форме та же мысль сформулирована у Овьедо: «Значащее слово выражает тройное отношение. [Во-первых,] отношение к говорящему, который замещает им понятие, репрезентирующее объект. Для обозначения объекта и было установлено слово, потому что говорящий произносит его с намерением обозначить, то есть дать знак, через который слушающий сможет воспринять обозначенную вещь. Во-вторых, отношение к слушающему, который сам по себе способен воспринять через посредство знака обозначенную вещь. Наконец, оно выражает отношение к вещи, которую обозначает»².

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 10: «Signum dicit respectum ad tria: primo ad intellectum a quo imponitur; secundo ad personam cui significat; tertio ad rem ad quam imponitur. Quare voces ab animante prolatae, ut quando psittacus loquitur, non sunt significativae ad placitum, quibus non utitur psittacus tanquam signis, quia deest illi relatio ad imponentem. Item si quis loquitur lapidi, aut bruto, proprie nil significat, quia illae res sunt incapaces cognoscendi per signum ad placitum. Item si quis loquatur surdo, aut det aliquid signum homini incapaci illud percipiendi, ut si Hispano Hebraice loquaris. Item si quis utatur vocibus nil significantibus ad libitum, nullum dat signum, quia deest relatio ad rem significatam, et ad illum, cui debet significari. Igitur ad rationem signi ad placitum requiritur, ut qui dat signum, aliquid velit significare, et ille, cui dat, id possit percipere per signum».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. III, n. 3: «Vox

Описанная структура речевого знака задает нормальную структуру речевого акта, в котором все участники понимают значение произносимых или написанных слов и понимают намерения говорящего или пишущего. Чтобы это было возможным, говорящий и слушающий, пишущий и читающий должны, как минимум, пользоваться одним и тем же языком, принять одну и ту же первую базовую конвенцию. Знаки, установленные в результате такой конвенции, называются в наших текстах словесными знаками в первичном акте. Имеется в виду, что учрежденные в результате первой конвенции слова будут обладать значениями для всякого знающего язык человека, которому доведется их услышать или прочитать. Те же самые слова будут знаками во вторичном акте, когда они действительно употребляются в ситуации актуального речевого общения между людьми, говорящими на одном языке. Различие между первичным и вторичным актами словесных знаков подразумевает также различие между тем, кто впервые устанавливает значения слов («автором языка»), и рядовыми пользователями уже сложившегося языка. Эта концепция речевых знаков, выстроенная вокруг первой конвенции, очень хорошо сформулирована у Овьедо: «Из этого учения следует, что значение слова в первичном акте надлежит брать от понятия [в уме] того, кто наделяет слова значением и по чьей воле они означают¹, ибо именно отсюда они приобретают всю свою означивающую силу. Никто не может установить слово к обозначению того, чего сам не воспринимает, или установить иначе, нежели сам воспринимает эту вещь. Значение во вторичном акте оценивается сообразно тому понятию [в уме] произносящего², которое замещается словом; и только то слово называется означающим здесь и теперь³,

significativa triplicem habet respectum ad proferentem, qui illam substituit loco conceptus repraesentantis obiectum, ad quod significandum vox est imposita, quia illam profert ex intentione significandi, seu dandi signum, ex vi cuius audiens percipiat rem significatam. Dicit insuper respectum ad audientem, ex se capacem concipiendi rem significandam, ex vi signi. Tandem dicit respectum ad rem, quam significat».

¹ Impositor et auctor linguae.

² Здесь проводится различие между *impositio* как первичным актом обозначения и употреблением уже установленного слова как вторичным актом (между *impositor nominum* и *loquens*).

³ Т. е. актуально означающим.

которое произносящий воспринимает как осмысленное (*concipit*) в силу понятия, им замещаемого: именно это понятие он хочет обозначить словом, и именно таким способом, каким сам его мыслит»¹.

Очевидно, что эти два модуса значения речевых знаков отнюдь не обязательно должны использоваться одновременно. Например, Дженнифер Эшворт в книге «Язык и логика в постсредневековый период»² приводит пример, относящийся еще к XV в.: спрашивается, будут ли письменные слова знаками, когда они находятся в закрытой книге. Ответы разнятся: Иероним св. Марка считал, что нет; большинство авторов признавали, что потенциальной значимости для возможного читателя (то есть значимости в первичном акте) достаточно для того, чтобы считать их знаками. В XVII в. сходный пример приводит Комптон Карлтон: будут ли письмена в книге значащими, если печатник, изготовивший книгу, их не понимает? Многие говорят, что нет, «но на это, очевидно, можно возразить; ибо если тот, кто читает такую книгу, знает язык, он все ясно понимает, кем бы ни была отпечатана книга. И в самом деле, кто в этом вопросе проводит различие между ученым и неученым печатником? К тому же все считают, что предложения, содержащиеся в книге, будут истинными или ложными, кто бы их ни отпечатал; следовательно, они, как очевидно, являются значащими»³. Таким образом, потенциальной способности означать нечто для знающего язык человека

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controv. VIII*, p. III, n. 5: «Ex hanc doctrinam constat, significationem vocis in actu primo desumendam esse ex conceptu imponentis voci significationem, ad cuius placitum significant, quia ex illo habent totam virtutem significandi; et non potest quid imponere vocem ad significandum id, quod ipse non percipit, neque alio modo ab illo, quo eandem rem percipit. Significatio in actu secundo taxatur secundum conceptum proferentis, loco cuius vox substituitur, et tantum dicitur vox significare hic et nunc, quod proferens concipit ex vi conceptus, loco cuius vocem substituit, quod tantum intendit significare per vocem, et eum tantum modo, quo ab ipso percipitur».

² *J.E. Ashworth*, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1974, p. 40.

³ *Compton Carleton*, *Logica, disp. XLII, sect. III, XII*: «Dices tandem (quod non neminem aliquando insinuantem audivi) verba a typographo, eorum sensum non intelligente, impressa nihil significare. Sed contra aperte, huiusmodi enim librum legens, si linguam calleat, omnia clare intelligit, a quocunque demum fuerit liber impressus. Quis enim hac in parte inter doctum typographum discernit et indoctum? Deinde censent

достаточно, чтобы слова считались языковыми знаками даже в ситуации, когда их некому воспринять. Но совсем другой вопрос — будут ли слова в такой ситуации теми речевыми знаками, которые даются в речевых актах? Из уже описанной выше структуры речевого знака безусловно следует, что нет, если не принимать во внимание особую позицию Комптона Карлтона¹. Для этого нужно быть знаком во вторичном акте, ибо «формальная сущность означивания (*ratio significandi*) во вторичном акте состоит в том, что, кто слышит это слово, тот фактически приходит к познанию обозначенной им вещи, и что сам произносящий слово понимает то, что говорит»².

Итак, сущностными признаками речевого знака будут: 1) с формальной стороны — тройное отношение, которым конституируется семиотическая сущность звучащего или написанного слова; 2) с функциональной стороны — употребление конвенционального словесного знака не только в первичном, но и во вторичном акте.

4) Правила, регулирующие совершение речевых актов

Рассмотрев предварительные условия совершения речевых актов и сущностные характеристики речевых знаков, мы можем наконец непосредственно обратиться к тому, какими правилами регулируется совершение речевых актов. Эти правила действуют с обеих сторон: со стороны говорящего и со стороны слушающего. В нормальной ситуации взаимного понимания собеседников некоторые из них остаются скрытыми. Поэтому для того, чтобы их выявить и описать, наши авторы анализируют два дефектных случая речевых актов. Дефектный случай I: говорящий понимает то, что произно-

universi propositiones in eo libro contentas veras esse vel falsas, a quocunque illae typographo fuerint impressae; ergo sunt significativae, ut est manifestum».

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. III, VIII: «...nec ad vocum significationem quidquam interesse arbitror, proferens ea intelligat, necne. Sed sicut valor monetae non a particularis cuiusquam, sed ab unius Principis voluntate, ita verborum significatio ac sensus a solius imponentis arbitrio pendet».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 27: «Ratio significandi in actu secundo consistit in eo, quod quis audiens illam vocem, veniat de facto in cognitionem rei per illam significatae, et quod ipse proferens vocem intelligat quae dicit».

сит, а слушающий не понимает. Дефектный случай II, обратный первому: слушающий понимает произносимое, а говорящий — нет.

1. Дефектный случай I

Говоря вообще, с точки зрения внешнего наблюдателя, речевой акт может считаться состоявшимся лишь тогда, когда говорящий и слушающий понимают произносимые слова. Если речь обращена к камню¹ или к человеку, не знающему языка говорящего², то попытка речевого акта закончится провалом из-за отсутствия у слов значения во вторичном акте. Однако дело осложняется тем, что в речевом акте играет роль не только языковая конвенция как таковая, но и намерения говорящего, а также его допущения относительно слушающего и его возможностей понимать обращенную к нему речь. «Если кто-нибудь, — пишет Франсиско де Овьедо, — в одиночку произносит слова возле реки или в присутствии человека, который, как ему известно, не знает этого языка, он не называется говорящим, потому что не может произносить эти слова с намерением выразить объекты, для обозначения которых слова были установлены: ведь ему известно, что река или человек, не знающий языка, не способны через эти знаки воспринять обозначенные вещи»³. Но говорящий может искренне предполагать, что другой человек его понимает. В таком случае он будет произносить слова всерьез, с намерением выразить в них свою мысль, и с его стороны правило совершения речевого акта не будет нарушено тем, что фактически другой оказался не способ-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 23: «Verum absolute existimo illum proprie non loqui. Primo, quia, cum loquitur lapidi, non dat aliquod signum perceptibile a lapide, quia deest relatio signi ad percipientem; ergo proprie non loquitur».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 27: «Licet proferens illa verba, ea percipiat, ut si Hebraeus Hebraice mecum loqueretur, quia ego audiens illum non percipio absolute, illa verba in actu secundo non sunt mihi significativa, seu significantia».

³ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica*, contr. VIII, p. III, n. 3: «Cum quis secum verba facit apud flumen, seu apud hominem, quem scit linguae suae esse ignarum, loqui non dicitur; quia non potest talia verba proferre ex intentione manifestandi objecta, ad quae significanda fuit imposita, cum sciat flumen et hominem linguae ignarum non posse per illa signa res significatas percipere».

ным к пониманию: «Я сказал: ‘произносит слова в присутствии человека, который, как ему известно, не знает этого языка’, потому что если он думает, что этот человек знает язык, он вполне может произносить слова с намерением обозначить, то есть дать знак для восприятия объектов. Если же тот человек окажется не знающим язык и не сможет воспринять эти знаки, это не препятствует тому, чтобы такое произнесение слов истинно считалось речью: ведь человек сам по себе способен обладать знанием, необходимым для восприятия этих знаков, и отсутствие такого знания абсолютно акцидентально для речи. В противном случае, если бы кто-нибудь обращался к человеку, знающему латинский язык, и то или другое слово оказалось бы для него незнакомым, то пришлось бы сказать, что говорящий не говорит того слова, значение которого неизвестно слушающему»¹.

Итак, правила совершения речевых актов со стороны говорящего предписывают, что он, произнося слова, должен иметь искреннее намерение не просто выразить свою мысль и обозначить некоторую реальность, но и сделать это таким образом, чтобы это было понятным для другого. Для этого он должен исходить из определенных допущений в отношении собеседника, а именно, он должен искренне считать, что тот способен его понять. Это настолько важно и настолько верно, что, даже если говорящий очевидным (для внешнего наблюдателя) образом заблуждается относительно такой способности другого, этим заблуждением не уничтожается «иллокутивная сила» его речевого акта, его *alloqui*. Тот же Овьедо продолжает: «Человек, который говорит в присутствии дерева и в силу крайнего заблуждения считает его способным воспринять значение слов, произносимых с уверенностью, что дерево их воспринимает, — такой человек

¹ *Ibid.*: «Dixi, cum [vocem dicit] apud hominem, quem scit linguae esse ignarum, quia si existimaret hominem illum linguae esse peritum, bene posset verba proferre ex intentione significandi, seu dandi signa ad percipienda illorum obiecta. Quod autem homo ille linguae sit ignarus, et non possit talia signa percipere, non obest quo minus talis verborum prolatio dicatur vera locutio, quia homo ex se capax est habendi notitiam requisitam ad illa signa percipienda, et illa carere est valde per accidens ad locutionem. Alias cum quis alloquitur hominem Latinae linguae conscium, qui unum vel alterum vocabulum ignorat, non diceretur loqui vocem illam, cuius significationem audiens ignorat».

действительно разговаривает с деревом. Ибо внешняя речь есть не что иное, как внешнее произнесение установленных для обозначения слов, с тем намерением, чтобы слушающий их воспринимал подобно их собственным значениям»¹. Так что в этом первом случае дефектного речевого акта фактическая неспособность слушающего к пониманию отчасти восполняется искренним убеждением говорящего в том, что он обращается к полноценному собеседнику.

А что же в такой ситуации требуют правила от слушающего? «От слушающего требуется только способность воспринимать, чтобы произносимый слова мог, не впадая в заблуждение, к нему обращаться. Ибо обращаться с речью можно только к субъекту, который считается способным к восприятию слов, потому что в речи они должны произноситься с действенным намерением дать их воспринять. Но такого намерения не может быть, если известно, что субъект, при котором произносятся слова, не способен к их пониманию, так как не знает приданного им значения»².

2. Дефектный случай II

Теперь представим себе обратную ситуацию: тот, кто слышит некие произносимые слова, понимает их, но сам говорящий не понимает, что произносит. Классический пример, сквозной нитью проходящий через все наши тексты, — слова, произносимые попугаем. В этом случае разногласий нет: все авторы согласны с тем, что их нельзя считать речью, а их произнесение — речевым актом, потому что они не выражают мысли и не произносятся с намерением донести

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VIII, p. III, n. 4: «Adde non improbabiliter dici posse hominem coram arbore loquentem, quem existimat per summum errorem capax esse percipiendi significationem verborum, quae profert eo animo, ut ab arbore percipiantur, arborem proprie alloqui, quia locutio externa tantum dicit prolationem externam verborum, quae imposita sunt ad significandum ex intentione ut ab audiente percipiantur secundum propria significata».

² *Ibid.*: «Tantum enim in audiente requiritur capacitas percipiendi, ut proferens verba possit sine errore illum alloqui, quia non potest dari locutio nisi ad subiectum, quod iudicatur capax percipiendi verba, quia haec in locutione debent proferri ex efficaci intentione, ut percipiantur. Quae intentio esse non potest, si cognoscatur subiectum, coram quo verba proferuntur, incapax esse illa intelligendi, aut hic et nunc illa non posse intelligere, quia ignorat significationem vocibus impositam».

эту мысль до собеседника. Так, Уртадо замечает, что «слова, произносимые животным, — например, когда говорит попугай, — не будут значащими произвольно, и попугай не употребляет их в качестве знаков, потому что в них отсутствует отношение к говорящему»¹. Арриага так же подчеркивает, что, «хотя бы попугай и произносил некое испанское или латинское слово, и я понимал его значение, однако эти слова не называются в собственном смысле значащими во вторичном акте, потому что попугай их не понимает»². Так же будет обстоять дело и с человеком, произносящим слова на неизвестном ему языке. Особая позиция Комптона Карлтона не меняет общей точки зрения авторов XVII в. в этом вопросе³.

Наконец, есть еще одно общее правило совершения речевых актов: слова должны пониматься говорящим и слушающим сообразно завершенным понятиям, которые им соответствуют. Что имеется в виду? Понятия, или ментальные термины, разделяются на на завершенные (*ultimatae*) и незавершенные (*non ultimatae*). Завершенными называются такие ментальные термины, которые достигают последней (*ultima*) сущности вещей, незавершенными — те, которые в постижении вещей не доходят до их глубинной сути. Но говорить о постижении сущности вещи, как отмечает Уртадо де Мендоса, можно в двух разных смыслах. Во-первых, под постижением последней сущности вещи может пониматься познание ее последнего, то есть индивидуального, отличительного признака, когда мы, например, постигаем Петра не просто как человека, но именно в его индиви-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 10: «Voces ab animante prolatae, ut quando psittacus loquitur, non sunt significativae ad placitum, quibus non utitur psittacus tanquam signis, quia deest illi relatio ad impo-
nentem».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 27: «Licet proferatur a psittaco vox aliqua Hispanica vel Latina, et ego percipiam illius significatum, non tamen dicuntur illae voces proprie in actu secundo significare, quia psittacus eas non intelligit».

³ Аналогичный пример, только применительно к письменным знакам, приводит Хилари Патнэм: допустим, что муравей совершенно случайно прочертил на песке линию, сложившуюся в надпись «Уинстон Черчилль». Эта надпись не будет осмысленным знаком и вообще не будет надписью. *Х. Патнэм*, *Разум, истина и история*, с. 13.

дуальной природе Петра. Такой смысл завершенности ментального термина Уртадо называет метафизическим, и не он интересует нас в данный момент. Собственно семиотическим будет другой смысл завершенности: «Во-вторых, завершенным будет термин, соотнесенный со знаком, которым приводится в движение интеллект. В самом деле, когда некто слышит звук трубы и узнаёт его, и одновременно понимает, что трубят отступление или сигнал к бою, он образует завершенное понятие знака, потому что через него познаёт обозначенную им вещь»¹. Соответственно, из двух смыслов, в каких говорится о незавершенном понятии, нас тоже интересует не метафизический смысл (когда понятие останавливается на постижении, скажем, видовой природы вещи, но не доходит до индивидуального признака), а смысл семиотический, «когда, постигнув знак, мы не узнаём того, что он обозначает. Например, не знакомый с воинскими сигналами в Тире слышит звук тимпана, но не знает, для чего он звучит, и не образует завершенного понятия знака, которое есть обозначенная вещь». Свидетельством незавершенности понятий служит беспокойство людей, когда они сознают, что им подан некий знак, но не понимают, что именно он означает, и стремятся узнать означаемое². В этом смысле различие между завершенными и незавершенными ментальными терминами отображает различие между физической и семиотической сущностью вещи.

Звучания, произносимые попугаем, не будут речью именно потому, что птица не способна произнести их для выражения *conceptus ultimati*: она воспринимает внешний звук и звуковой образ слова, за-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 5, § 37*: «Secundo, est terminus ultimus comparatus signo, quo movetur intellectus; nam quando aliquis audit clangorem tubae et illam cognoscit, simulque penetrat tunc receptui, aut pugnae cani, format conceptum ultimum signi, quia per illud concipit rem significatam per illud».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Summulae, disp. I, sect. 5, § 38*: «Non ultimus opponitur ultimo, primo, quando non attingitur ultima rei differentia; secundo, et proprius nostro muneri, quando concepto signo non scitur quid illud significet. V. g. tyro ignarus bellicorum signorum audit tympanum, nec scit, cui canatur, non format ultimum conceptum signi, quae est res significata. Cuius signum est eiusmodi homines esse inquietos, et rogitare, donec doceantur rem significatam per signum».

печатлеваемый в воображении, но не конвенциональный смысл¹. То же самое происходит, когда грек, не знающий латыни, слышит латинскую речь и улавливает краткость или длительность слов, ритм, но не понимает смысла. Наконец, возможен и такой случай неудачи речевого акта, когда человек может прекрасно знать и обозначенную физическую вещь, и слово как физическое звучание, но не соотносить их как знак и означаемое. Например, грек может знать город, в котором родился, и звучание слова, которым этот город обозначается по-латыни, но не знать, что второе служит знаком первого. Тогда его знание того и другого будет чисто материальным, то есть знанием города и его имени как физических вещей, но не будет знанием формальным, знанием их как знака и означаемого². И вообще, для понимания речи вовсе не обязательно знать досконально физическую природу обозначенной вещи. Но что надо знать обязательно, так это то, что вот «эта вещь, чем бы она ни была, обозначается этим словом, будь она действием или качеством. А кто этого не знает, тот не образует завершеного понятия вещи, хотя бы в совершенстве знал и знак [как физическую сущность], и вещь»³. За несколько десятилетий до философских курсов XVII в. этот момент в понимании речевых знаков описывал в своих «*Institutiones dialecticae*» Педро Фонсека: «Совершенно необходимо, чтобы, когда мы слышим слова или читаем письма, значащие по установлению, в нас всегда рождались два понятия: одно — самого устного или письменного слова, которое может родиться и у человека, не знающего языка; другое — обозначенной вещи, которое рождается лишь у того, кто знает значе-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 34: «...Quod etiam verum est in vocibus prolatis a psittaco, qui licet non intelligat significationem vocis, ipsam tamen vocem, id est, ipsum sonum exteriorem, recte percipit».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *Summulae*, disp. I, sect. 5, § 39: «Item, potest rem significatam ultimate scire, ut si Latinum illud significet urbem, in qua natus est Graecus, hic bene rem et signum novit, sed id est ea scire materialiter, id est, scit bene materias illas; non vero formaliter in ratione signi et signati».

³ *Ibid.*: «Unde recte quis potest ignorare naturam physicam signi et rei signatae, et formare conceptum ultimum de illis in ratione signi et signati... Quia cognoscitur rem illam, quidquid illa sit, significari ea voce, sive sit actio sive qualitas. Et qui hoc non cognoscit, non format conceptum ultimum rei, quantumvis et signum, et rem perfecte cognoscat».

ние слова. Ибо устные и письменные слова суть, как гласит учение, инструментальные знаки, которые по необходимости должны быть восприняты, если через их посредство нужно познать обозначенные вещи. И первое из этих понятий обычно называют незавершенным, а второе — завершенным»¹.

3. *Итоги*

Теперь мы можем составить полный перечень тех правил и условий, которые, в представлении семиотиков XVII в., регулируют совершенные речевых актов со стороны говорящего и слушающего.

- Говорящий и слушающий должны знать язык, на котором ведется разговор, то есть разделять общую «первую» конвенцию о языковых терминах.
- Говорящий и слушающий должны относиться к произносимым словам всерьез, то есть воспринимать их как чистосердечное и адекватное выражение понятий и представлений в уме. Другими словами, они должны разделять общую «вторую» конвенцию об искренности. В других случаях употребления речи оба участника речевого акта должны сознавать, что речь употребляется не по своему прямому прагматическому назначению, и сознавать, в каком именно качестве она употребляется (как поэтический вымысел, и т. д.).
- Говорящий должен искренне предполагать в слушающем способность понять говоримое.
- Говорящий должен произносить слова с намерением нечто сообщить через них другому, а не просто говорить сам с собой в присутствии другого.
- Слушающий должен быть в принципе способным к восприятию обращенной к нему речи (такую способность мы обычно

¹ *Petrus Fonseca*, *Institutiones dialcticae*, lib. I, c. XI, pp. 20–21: «Illud tamen est omnino necessarium, ut cum audimus voces, aut legimus scripta significativa ex instituto, duo semper in nobis conceptus gignantur, alter ipsius vocis, aut scripturae, qui in homine etiam ignaro idiomatis gigni potest; alter rei significatae, qui non gignitur, nisi in eo, qui tenet significationem vocabuli. Voces namque et scripta sunt signa instrumentalialia, ut doctum est, quae necessario sunt percipienda, si ipsorum interventu res significatae cognoscendae sunt. Ac prior ille conceptus dici solet, Non ultimus, posterior Ultimatus».

предполагаем в разумном живом существе, но отрицаем за животным, *bruti*, и неодушевленными предметами).

- Чистосердечное заблуждение говорящего относительно способности понимания в слушающем не аннулирует речевой акт, но делает его дефектным со стороны слушающего.
- Говорящий должен понимать то, что он говорит. Непонимание произносимых слов говорящим аннулирует речевой акт независимо от того, понимает ли слушающий произносимое или нет.
- Слушающий и говорящий должны воспринимать устные термины как выражения завершенных понятий в интеллекте, если только из ситуации общения не явствуется с очевидностью для обоих, что они употребляются иначе.

Из этого перечня мы видим, что, хотя говорящий и слушающий совместно несут ответственность за многие моменты успешного речевого акта, в целом ответственность, лежащая на говорящем, выше. В конечном счете, в спорных и сомнительных случаях именно намерения и допущения со стороны говорящего определяют, состоялся речевой акт или нет. И это вполне закономерно: ведь именно говорящий отправляет сообщение, для которого быть воспринятым, причем воспринятым с высокой степенью точности, — момент хотя и важный, но все же не определяющий самого существования сообщения. Если же сообщение не было отправлено вовсе, то и понимание голого пропозиционального смысла слушающим не способно превратить бессмысленное произнесение слов, пусть даже самих по себе способных к означиванию («в первичном акте»), в осмысленную речь.

5) Прагматическая структура речевых знаков

Как уже было отмечено, акт понимания отличается от формального акта интенциональной репрезентации *в том числе* тем, что всегда оказывается шире собственно репрезентативного содержания понятия. Соответственно, понимание устного или письменного слова, которым выражается понятие, тоже оказывается чем-то большим, чем простое опознание формального значения слова. Этот момент

формулируется и анализируется нашими авторами в виде следующего вопроса: может ли слушающий понять из произносимых слов больше того, что вкладывает в них говорящий?¹ Это не столь простой вопрос, как может показаться на первый взгляд, и от него не отделаться односложным ответом.

1. Основная проблема

Прежде всего, отделим очевидный факт от того, что составляет проблему. Несомненный факт заключается в том, что слушающий может постигать вещь, обозначенную именем, более совершенно, чем говорящий². Собеседники могут говорить об одном и том же, но при этом один из них может знать предмет разговора лучше, чем другой. Сейчас, однако, речь идет не о *постижении вещей* как таковом, а о *понимании речевых знаков*, которыми обозначаются вещи. Крестьянин произносит слово «человек», держа в уме представление о физическом облике человека, его, так сказать, внешней оболочке³; философ, услышав от крестьянина это слово, образует в уме гораздо более богатое понятие о человеке, репрезентирующее его внутреннюю природу и существенные свойства⁴. Звучание «человек» формально указывает на предметную сущность человека в обоих случаях, но философ слышит в нем больше, чем крестьянин. Проблема в том, каким образом совершается такое приращение в акте понимания слова со стороны философа. Должны ли мы считать, что оно имеет всецело внеязыковой характер и ничего не добавляет к значению словесного

¹ По этой теме, применительно к схоластике XVII в., имеется единственная публикация: J.P. Doyle, Thomas Compton Carleton, S.J.: On Words Signifying More than Their Speakers or Makers Know or Intend. *The Modern Schoolman*, LXVI, November 1988, p. 1–28.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 28–29: «Non enim dubium, quin possit audiens rem significatam per nomen perfectius intelligere quam preferens».

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, I: «...externam ferme tantum illius speciem considerat, et haeret, ut ita dicam, in cortice».

⁴ *Ibid.*: «Nemini dubium est quin Philosophus quispiam, aut alius perspicaci ingenio, audita voce *homo* perfectiorem de re sub ea contenta conceptum formet, naturam scilicet illius ac proprietates intime penetrando, clariusque ac melius inde hominem cognoscat, quam cognoscit rusticus».

знака как такового; или же само значение слова изменяется, расширяется в интенсивном и экстенсивном смысле? Или: «Воспроизводит ли отчетливость или смутность значения слова отчетливость или смутность ментального понятия в репрезентации, или может иногда случаться так, что вещь обозначается словом отчетливее, точнее и существеннее, чем она была помыслена говорящим?»¹. Это вопрос о том, как именно выстраивается в речевом акте отношение между чисто пропозициональным смыслом высказываний (тем, что наши авторы называют формальным значением), конкретным смыслом, который вкладывает в них говорящий, и тем конкретным смыслом, который схватывает слушающий в ситуации речевого общения. Другими словами, перед нами вопрос о прагматической структуре речевых знаков.

Такова основная проблема речевых актов в XVII в. Отчасти она возвращает нас, в ином повороте, к темам, которые мы уже затрагивали ранее; отчасти ставит перед новыми вопросами.

2. Экстралингвистические факторы понимания речевых знаков. Мера значения

Один из основных принципов схоластического аристотелизма гласит, что следствие не может быть выше своей причины. Непосредственной причиной устного высказывания служит понятие в уме того, кто обозначает (*significans*); и если бы причинно-следственное отношение между понятием в его интеллекте и словесным знаком могло сохраняться в речевом акте абсолютно чистым, без примеси других факторов, слово никогда не смогло бы означать для слушающего больше того, что вложил в него говорящий. Следовательно, избыточность в содержании понятия, которое способен образовать философ, слушая речь простеца, определяется действием дополнительных причин и факторов, которые участвуют в акте понимания

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 19: «Maius ad hoc extat dubium, an distinctio significationis vocis, ac indistinctio proportione sequatur distinctionem, et confusionem conceptus mentalis in repraesentando, ita ut res extraliter praecise per vocem significetur, qualiter interiorius per mentem concipitur, an potius interdum contingere possit, ut res distinctius per nomen, et magis proprie, ac quidditative significetur, quam per mentem concepta fuerit a loquente».

речевых знаков, сопровождая простое опознание формального значения слов. Эти факторы имеют экстралингвистический характер и сводятся к двум видам.

Во-первых, слушающий может обладать большим предварительным знанием предмета разговора. Например, он может на собственном опыте знать вещь, обозначенную словом, тогда как говорящий — знать ее лишь понаслышке. Пример Арриаги: «Если какой-нибудь испанец, живущий во Франции, услышит от француза, знающего Испанию лишь понаслышке... описание Испании, которую испанец видел собственными глазами, он, конечно, будет знать обозначенные этими именами вещи лучше, чем произносящий их француз. А может случиться и наоборот, если испанец будет рассказывать о Франции, а француз будет его слушать»¹. То же самое относится не только к практическому, но и к теоретическому знанию вещей, как в приведенном выше примере с философом и простецом. Поэтому Овьедо², Комптон Карлтон³, Смиглецкий⁴ и др. говорят не только об опытном, но, шире, о любом предварительном знании (*notitia*) слушающим той вещи, которая обозначается говорящим.

Во-вторых, слушающий может обладать большей остротой ума, большим интеллектуальным светом, чем говорящий. Подобно тому как большая острота чувственной способности имеет следствием более отчетливое чувственное восприятие, так большая острота ума имеет следствием более совершенное понятие вещи⁵. Ничто не препятствует тому, чтобы эти два фактора объединялись и работали вместе — так, чтобы уже имеющееся знание об обозначенной словом вещи соединялось с большей интеллектуальной проницательностью

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 28: «Si quis Hispanus in Gallia existens audiat a Gallo, qui solum per fidem humanam novit Hispaniam, audiat, inquam, descriptionem Hispaniae quam ipse perlustravit, perfectus sane cognoscit res significatas per illa nomina, quam Gallus ea proferens, quod etiam e contrario potest contingere, si narret Hispanus de Gallia, et audiat Gallus».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, controv. VIII, p. III, n. 6.

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, VII.

⁴ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 2, p. 441.

⁵ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, VII.

и в результате порождало избыточность в понимании речевого знака со стороны говорящего¹.

Чтобы выразить эту существенную роль экстралингвистических факторов в понимании речевых знаков, наши авторы (Мастри и Беллуто, Комптон Карлтон) вводят такое понятие, как мера значения (*mensura significationis*). Мера значения — это «полное» значение речевого знака; оно складывается из формального языкового значения (пропозиционального смысла) и тех дополнительных смыслов, которыми нагружается лингвистический знак в реальной ситуации речевого общения, в зависимости от опыта, знаний и проницательности собеседников.

Различение между языковым и речевым знаком, между формальным смыслом и мерой значения слова составляет достижение семиотики XVII в. Мастри приводит довод своих оппонентов (принадлежащий, как он отмечает, Суаресу), в котором опровергается какое-либо воздействие слушающего на значение слов. Нетрудно заметить, что этот довод основан на двух отождествлениях: во-первых, формальное значение слова, утвержденное в импозиции, отождествляется со значением речевого знака (семантическая структура слов отождествляется с прагматической); во-вторых, формальное значение слова отождествляется с понятием об обозначенной вещи в уме учредителя (*если слово есть выражение понятия, то значение слова тождественно содержанию понятия в уме impositor'a*). Если исходить из этих двух отождествлений, довод Суареса выглядит вполне логично: слова обозначают вещи постольку, поскольку *собственной силой* способны причинять в слушающем значение обозначенной вещи; но сила означивания в слове берется от знания учредителя и соразмерна ему; следовательно, слово не может означать вещь более совершенным образом, чем она была познана учредителем².

По-настоящему основательным ответом на этот довод (и на этот

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 28. В наших текстах экстралингвистические факторы понимания исчерпываются этими двумя. О таких возможных факторах, влияющих на понимание, как наличные убеждения, предрассудки или эмоции, связанные с предметом, не говорит никто.

² *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 26.

ход мысли вообще, типичный отнюдь не для одного Суареса) служит учение о прагматической структуре речевого знака, разработанное у Мастри и Комптона Карлтона. Мы обратимся к нему чуть ниже. Краткий же ответ гласит, что полное значение высказывания, мера его значения, берется от понимания слова не только говорящим, но и слушающим¹. Это не противоречит знаковой природе слов: ведь понятие знака не требует, чтобы знак приводил интерпретатора к познанию означаемого непременно собственной силой. Оно подразумевает только то, что интерпретатор так или иначе приводится к познанию означаемого, а будет ли это произведено исключительно собственной силой знака или в сотрудничестве знака с другими началами познания, неважно. Так что совершенство меры значения слова вполне правомерно берется не только от понятия в уме говорящего, но и от его понимания слушающим².

3. Психологический механизм понимания слов

Разделяя это общее представление об экстралингвистических факторах понимания высказываний, наши авторы расходятся, однако, в оценке их семиотического смысла. В самом деле, был задан вопрос: модифицируют ли дополнительные факторы само формальное, языковое значение слов, или же они влияют на слушающего исключительно на неязыковом уровне, на уровне непосредственного образования понятий? В связи с этим вопросом в схоластике XVII в. существовали две позиции³. Одна из них возводилась к Фоме Ак-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, V: «Mensura significationis vocum desumenda non est penes captum loquentis, sed clarius rem significare audienti posunt, quam eam loquens intelligat».

² *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. *Logica*, disp. II, sect. 3, n. 27: «Falsum enim est nomina solum eo modo posse significare, quo vi sua possunt causare in audiente notitiam rei significatae, neque id habetur in definitione signi, sed solum, quod seipsum, et praeter se aliud faciat in mentem venire, sive hoc faciat sola vi sua, sive adiunctis aliis cognoscendi principiis... Falsum... est, mensuram significationis solum sumendam esse ex conceptu loquentis, quia eius perfectio non solum ex loquente, sed etiam ex audiente per se pensanda est».

³ А в трактовке Мастри и Беллито — даже три. Правда, третья позиция представляет собой гибрид первых двух. См. *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. *Logica*, disp. II, sect. 3, n. 19.

винскому, другая — к Дунсу Скоту, Оккаму и Габриэлю Билу. Приверженцы первой из них полагали, что экстралингвистические факторы не изменяют формального значения слова. Они воздействуют на слушающего не через посредство модифицированного ими словесного знака, а помимо него, непосредственно¹. Конкретный механизм этого прямого воздействия состоит в том, что под влиянием экстралингвистических факторов в уме говорящего образуется более совершенная *species impressa* той вещи, которая обозначена словом. Сама по себе эта *species* имеет не языковой и вообще не конвенциональный характер, хотя и возбуждается от слышания слова. *Species impressa* служит непосредственным материалом для образования понятия и поэтому обеспечивает, так сказать, материальную возможность избыточности в понимании слова. Но не формальную возможность, потому что формально значение зависит только от того, кто подает знак. «Не подлежит сомнению, — разъясняет этот момент Уртадо де Мендоса, — что такое [более совершенное] познание происходит не от знака как знака, ибо знак... в качестве знака не может обозначать вещь совершеннее, чем постигает ее пользующийся знаком. Но это совершенное познание происходит от *species impressa*... Итак, формально вещь не может познаваться через знак более совершенно, чем она познается обозначающим, но может материально. Стало быть, формально мы не можем обозначить

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, contrrov.* VIII, p. III, n. 6: «И если иногда слушающий мыслит вещь совершеннее, чем говорящий и устанавливающий значение слова, — как, например, ангел, услышав слово «Бог», мыслит Бога ясно и отчетливо, тогда как говорящий познаёт Его лишь темно и смутно, — это совершенство постижения в слушающем происходит не от знака, данного говорящим, а от уже имевшегося знания обозначенной вещи. И в таком случае произнесенное слово называется обозначающим предмет не с тем же совершенством, с каким оно воспринимается слушающим, хотя это совершенство происходит не от слова как от знака. Итак, мы признаём, что воспринимающий слово *Бог* может, услышав его, познавать Бога совершеннее, чем произносящий слово и наделяющий слово значением; отрицаем, однако, что слово *Бог* означает свой объект совершеннее, чем его мыслит произносящий, потому что этот избыток совершенства в слушающем происходит не от произнесенного слова, и если бы ему не предшествовало другое знание, то [слово] никоим образом не могло бы его привести».

вещь иначе, нежели она познается нами»¹. О том же говорит Смиглевский², и у Комптона Карлтона читаем: «Когда слово более ясно и совершенно указывает слушающему на некую вещь, чем она была познана говорящим, это формально следует приписывать не слову, а более совершенной *species* или более живому уму, который обнаруживается в слушающем»³. Но для формального значения слова как такового эта *species* будет моментом внешним или в лучшем случае акцидентальным.

Сторонники второй позиции, представленной среди наших авторов Бартоломео Мистри и Бонавентурой Беллито, исходят из того, что возбуждаемая от слышания слова *species impressa* означаемой вещи является отнюдь не внешней для языкового знака, но сущностно соотносится с конвенциональным значением слова и модифицирует его в акте речевой коммуникации. Ибо дело обстоит не так, что сначала опознается формальное значение слова, а затем через него возбуждается нелингвистическая *species impressa* обозначенной вещи. Дело обстоит прямо наоборот: звуковой образ слова непосредственно возбуждает *species* самой обозначенной вещи, и лишь затем совместное действие этой *species* и интеллекта рождает в слушающем понимание собственно формального значения слова. Таким образом, *species impressa* самой вещи, этот непосредственный материал для образования понятия, в то же время оказывается сущностным и определяющим моментом понимания формального

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sect. 2, § 24: «Certum est... illam cognitionem non oriri a signo, in quantum signum, quia signum... in ratione signi non potest rem perfectius significare, quam eam percipit, qui utitur signo. Illa vero cognitio oritur adeo perfecta ex specie impressa... Itaque formaliter non potest illa res perfectius cognosci per signum, quam a significante cognoscitur; materialiter autem potest. Unde formaliter non possumus significare rem, nisi ut a nobis cognoscitur».

² *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 2, p. 442: «...si vero ex alio capite [aliquis] rem perfectius apprehendat, quam per vocem significatur, talis perfectio non est in significationem vocis referenda, quia tunc plus intelligitur res, quam per vocem significatur».

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, X: «Quando vox rem aliquam clarius et perfectius indicat audienti, quam cognita fuit a loquente, non hoc voci formalitertribuendum esse, sed perfectiori speciei, vel vivaciori ingenio, quod in audiente reperitur».

значения слова¹. Поэтому в зависимости от того, насколько ясной, отчетливой и полной (вследствие указанных экстралингвистических факторов) будет эта *species* в уме слушающего, настолько же возрастет ясность, отчетливость и полнота самого значения слова, когда оно воспринимается слушающим. Формальное значение прирастает значением речевым.

Некоторые авторы — например, Арриага — считали различие между двумя позициями несущественным, а спор между их сторонниками — спором о словах². Другие — например, Овьедо³ — пытались сгладить расхождения между ними, перетолковывая позицию своих соперников в своем собственном духе, то есть утверждая, что их тезис о приращении в самом значении слова означает просто возбуждение более совершенной нелингвистической *species impressa* вещи. Думается, вряд ли этот спор можно уладить столь малой це-

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 23: «Valde falluntur adversarii, dum putant, excitationem speciei factam in audiente per vocem per accidens se habere ad vocis significationem, et eius exercitium, nam... demonstravimus speciem, quam de se ingerit vox in mentem auditoris, non sufficere cum intellectu ad rem significandam, de qua sit sermo, sed necessario praerquiri in intellectu auditoris speciem illius rei, quam vox significat, quae species per vocem excitata concurrit postea cum intellectu ad pariendam notitiam significati, ad quam occasionaliter tantum, et per modum excitantis vox habet concursum. Cum igitur talis excitatio speciei in audiente per se spectat ad significationem vocis, et eius exercitium, nec alio modo perficiatur, ac exerceatur significatio, quam per praefatam excitationem» [«Весьма ошибаются наши противники, когда полагают, что возбуждение *species*, производимое в слушающем словом, акцидентально относится к значению слова и его пониманию. Ибо... мы показали, что *species*, которую слово само по себе напечатлевает в уме слушающего, недостаточна для понимания обозначенной вещи, о которой идет речь, но с необходимостью требует в интеллекте слушающего *species* той вещи, которую означает слово. Эта *species*, возбужденная словом, затем сотрудничает с интеллектом в порождении знания означаемого, в чем слово содействует лишь косвенно, как возбудитель *species*. Поскольку же такое возбуждение *species* в слушающем само по себе относится к значению слова и его пониманию, постольку значение усовершеншается и понимается не иначе, как через такое предварительное возбуждение»].

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 4, § 28–29: «Utrum autem dicenda sint tunc verba significare clarius rem audienti, an non, eo quod ab utroque debeat percipi ea clarior significatio, ut dicatur absolute tali modo significare, quaestio est de voce, nec magni momenti».

³ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, Logica, controv. VIII, p. 3, n. 6.

ной. Как мы только что имели возможность убедиться, его участники по-разному представляли себе психологический механизм взаимодействия *species impressa* вещи и формального значения слова. Но дело осложняется еще и тем, что и на чисто знаковом уровне формальное значение слова (нужно ли напоминать, что под «словами» здесь, как и везде в наших текстах, понимаются не только и не столько изолированные *vocabula*, сколько законченные внешние выражения мысли, будут ли они состоять из одного слова или представлять собой развернутые предложения?) никогда не отделялось в XVII в. от его конкретного употребления в речевом акте так резко, как оно отделяется от него в современной лингвистике. Мы уже видели и еще увидим, что само понятие формального значения настолько тесно вплетено в контекст ментальной репрезентации реальности, что извлечь его из этой нозтической ткани можно только хирургическим путем. Поэтому вопрос о синергии лингвистических и экстралингвистических факторов в речевом акте оказывается существенно важным для понимания того, что же представляет собой само формальное значение.

Итак, вернемся к *species impressa* обозначенного предмета, возбуждаемой звучанием слова в уме слушающего. Такое возбуждение может осуществляться двумя путями, в зависимости от того, в какой речевой ситуации находится слушающий: либо путем активации уже имеющейся *species* (*species rememorativa*, «напоминательная»), когда речь идет о знакомом предмете; либо через производство новой *species impressa*, когда предварительное знание отсутствует¹. И в этом последнем случае тоже возможна ситуация, при которой слушающий понимает из сказанных слов больше говорящего. Как это возможно?

Ответ, который дают Мистри и Беллито, основан на различении того формального признака (*ratio*) вещи, от которого она получила свое имя в акте импозиции (сегодня мы называем этот момент внутренней формой слова), и понятием о вещи в целом, которое образуется в интеллекте слушающего. Справедливости ради отметим,

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, VII: «Voces significare est rei dictae cognitionem in mente audientis gignere, hoc autem... fit... media specie, quam vel ante habitam (quae memorativa dicitur) excitat, vel novam occasionaliter producit».

что Мистри не различает здесь *expressis verbis* говорящего (*loquens*) и учредителя (*imponens*), хотя его довод имеет силу только применительно к учредителю. В качестве отправной точки Мистри выбирает тексты Дунса Скота (I Sent., dist. 22) и Фомы Аквинского (Sth I, q. 13, art. 8), в которых рассматривается именно такой способ учреждения имен вещей: «Ибо иногда тот, кто учреждает имя, принимает в соображение некоторую конкретную характеристику в именуемой вещи, которая служит для него поводом к именованию сообразно определенной этимологии. Но имя дается не для обозначения конкретно этой характеристики, а для абсолютного обозначения самой вещи, согласно ее всецелой сущности. Так, ‘человек’ (*homo*) именуется от ‘праха’ (*humus*), а ‘камень’ (*lapis*) от ‘ранения’ (*laesione*) ноги, и, однако, эти имена означают не конкретно эти характеристики, а абсолютным и адекватным образом сами вещи»¹.

Обозначение по какому-либо одному признаку или действию — типичный способ именованя субстанций: «Ибо дающий имя субстанции мыслит в ней лишь какое-то одно свойство или акциденцию, которая и становится для него основанием для именованя, как было сказано о субстанции человека и камня. И, однако, имя само по себе означает не только ранение ноги, которое одно только и мыслит учредитель имени, когда давал имя, но означает эту земляную субстанцию. И тот, кто слышит имя, понимает больше, чем просто ранение ноги; следовательно, имя в простом и абсолютном смысле означает или может означать больше, чем знание, которым обладал учредитель или которое он обнаружил, производя именоване»².

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 24: «Interdum enim, qui nomen imponit, certam aliquam rationem in re nominata consideravit, ex qua motivum accepit nomen imponendi secundum aliquam ethymologiam, tamen non ad illam praecise rationem significandam nomen impositum est, sed ad absolute significandum rem ipsam secundum omnem rationem eius. Sic homo dictus est ab humo, lapis a laesione pedis, et tamen haec nomina non significant has praecise rationes, sed absolute, et adaequate ipsas res».

² *Ibid.*: «Imo ita est... ut plurimum, de nominibus substantiarum, quia imponens nomen substantiae non concipit de illa, nisi aliquam proprietatem, vel accidens quoddam, quod est sibi ratio imponendi nomen, ut dicebamus de substantia hominis, lapis, et tamen nomen in se non significat solam laesionem pedis, quam solam concipiebat

4. Внутренняя форма и формальное значение слова

Итак, на уровне психологического механизма понимания слов наши авторы вновь сталкиваются с тем, что тезис о словах как о выражении понятий толкуется неприемлемым для них образом. Конечно, слово есть выражение понятия в уме; но какого понятия и в чем уме? Одно дело — обозначить вещь, мысленно отталкиваясь от какой-то одной определенной черты или характерного действия, и другое дело — использовать слова для выражения моей мысли о предмете как таковом. Другими словами, одно дело — производить именованье, и другое — выражать содержание моего понятия относительно вещи как таковой. Когда наши авторы говорят, что слово выражает понятие в уме того, кто производит обозначение, смешение этих двух функций влечет за собой другое смешение — между внутренней формой слова и его формальным значением. Но это абсолютно неприемлемо. Это означало бы жестко зафиксировать в первичной импозиции тот конкретный аспект, в котором вещь была представлена в уме учредителя слова, и тем самым омертвить словесный знак уже при его рождении, лишить его гибкости в выражении мыслей и намерений пользователей. Непомерная плата за строгий параллелизм между понятием в голове учредителя и значением слова! Более того, это вообще уничтожило бы язык как инструмент обозначения реальности, потому что уничтожило бы возможность предикации. Те же Мастри и Беллуто — в продолжение темы именованья субстанций — так распутывают этот узел: «Противники отвечают, что вещи обозначаются нами так, как постигаются. Стало быть, если мы не постигаем субстанции сами по себе, мы не можем и дать им имя, которое обозначило бы их сами по себе, но именуем их, только исходя из некоторого известного нам свойства. Поэтому как природу камня мы смутно познаем из свойства ранить ногу, так и обозначаем ее смутно. Возражение: если бы посредством имен, которые мы даем субстанциям, мы не обозначали чтойности субстанций самих

impositor nominis, cum nomen imposuit, sed significat substantiam illam terream, et auditor hoc nomen audiens plus intelligit, quam solam laesionem pedis, ergo nomen simpliciter, et absolute loquendo plus significat, vel significare potest, quam sit cognitio imponentis, vel quam ostendat impositor nominis habuisse in impositione illius».

по себе, но обозначали бы их под покровом конкретных свойств, от которых было взято имя, то при высказывании некоторого свойства или действия субстанции означаемые субъекта и предиката не различались бы, так что смысл этого предложения, *камень ранит ногу*, был бы: *ранящий ногу ранит ногу*. Итак, чтобы предложение не было абсурдным, 'камень' должен обозначать чтойность камня саму по себе, а не в том аспекте, в каком на нее косвенно указывает ранение ноги»¹.

5. Значение в первичном акте. Экстенсивная и интенсивная сила означивания

Таким образом, необходимо различать внутреннюю форму слова и его формальное значение, чтобы понять, что же происходит с языковыми знаками, когда они начинают реально служить средством коммуникации. Уже это обстоятельство заставляет наших авторов при рассмотрении основной проблемы речевых актов вновь обратиться к импозиции слов. Но вопрос стоит шире: как вообще соотносятся между собой формальное значение слова, установленное в импозиции (*significatio in actu primo*), и то полное значение (*mensura significationis, significatio in actu secundo*), которое слово приобретает для говорящего и слушающего в реальной коммуникации? В каком смысле словесный знак фиксируется учредителем, а в каком открыт для дополнительных определений со стороны слушающего и говорящего? Это и есть, в строгом смысле, вопрос о прагматической структуре речевого знака. Отвечая на него, наши авторы тем самым дают

¹ *Mastri et Belluto, Cursus integer, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 25: «Respondent adversarii res a nobis significari, quomodo intelliguntur, unde si substantias in seipsis non intelligimus, non possumus imponere nomen, quod significet illas in se, sed tantum ex aliqua proprietate nobis cognita, quare sicut ex haec proprietate laedendi pedem cognoscimus naturam lapidis confuse, ita significamus confuse. Contra est, quia si per nomina substantialia a nobis imposita non significarem quidditates substantiarum in se, sed praecise sub velamine proprietatis in concreto, unde desumptum est nomen, plane non aliud erit significatum subiecti, et aliud praedicati, cum de substantia aliquam enuntiamus proprietatem, vel operationem, unde sensus huius propositionis, lapis laedit pedem, esset, laedens pedem laedit pedem. Ne igitur nugatoria sit propositio, 'lapis' significare debet quidditatem lapidis in se, et non praecise, ut insinuat per laesionem pedis».*

существенный, радикальный ответ и на приведенный выше довод Суареса, и на смешение внутренней формы с формальным смыслом, и вообще на неверные, с их точки зрения, интерпретации общепринятого положения о том, что слова суть выражение понятий.

Значение слова в первичном акте, или формальное значение, есть то, которое устанавливается в импозиции. Любопытно, что в наших тестах почти не затрагивается проблема многозначности слов. Видимо, это объясняется тем, что внимание семиотиков XVII в. сосредоточено всецело на стороне речи, а не на стороне лингвистической системы. Но в речи — во всяком случае, в актах ее «серьезного» и прямого употребления — сама ситуация, как правило, подсказывает, какое из нескольких (порой весьма многочисленных) изолированных значений слова выбрано говорящим. Наши авторы, повторим еще раз, занимает не семантика языкового знака в абстрактно взятой системе языка, а прагматическая работа речевого знака в конкретной ситуации общения. Именно в этом ракурсе мы будем сейчас разбирать уже знакомую нам тему импозиции слов.

Комптон Карлтон начинает с того, что подчеркивает: слово живет лишь постольку, поскольку обладает значением в первичном акте: «Значение... есть жизнь слова, поэтому не звучанием, а смыслом надлежит отмерять совершенство¹. Вот почему *datisi, bliitiri* и тому подобные слова считаются мертвыми². Значение же дается только в импозиции, а она совершается согласно тому, как учредитель слова понимает обозначенную вещь. Комптону Карлтону вторит Смиглицкий: «Значение слова надлежит брать от понятия в уме учредителя... Причина в том, что значение слова — всецело от импозиции, а импозиция — всецело от понятия интеллекта. Ибо интеллект приписывает слову то значение, которое мыслит, а не то, которого не мыслит»³. Речь идет именно о формальном значении, то есть значе-

¹ Отметим в этой фразе характерное для авторов XVII в. отождествление терминов «значение» (*significatio*) и «смысл» (*sensus*).

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, I: «Significatio... est vita vocis, utpote cuius non sono, sed sensu metienda est perfectio; unde *datisi, bliitiri* et si qua sint eiusmodi alia, voces censentur emortuae».

³ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 2, p. 441: «Vocis significationem sumendam esse ex conceptu imponentis... Ratio est, quia vocis significatio tota est ex

нии *in actu primo*, которым слово обладает и в закрытой книге. Но что значит для учредителя слова мыслить его значение? Вот ключевой момент проблемы. Это значит, во-первых, полагать границы потенциально бесконечному множеству его возможных значений, — или, выражаясь языком XVII в., предписывать слову закон: определить тот предмет или класс предметов, к которому может быть приложимо данное звучание. После того, как эти границы определены, звучание *лев* уже не может обозначать орла или муравья; и вообще никакое слово не может преступить положенный ему закон¹. Такого рода границы определяют *экстенсивное* значение слова. Во-вторых, мыслить значение подразумевает мыслить предмет определенным способом — более или менее смутно или ясно, фрагментарно или полно. Такой характер, или модус, означивания определяет собою *интенсивное* значение слова. Так вот, когда мы спрашиваем, может ли слово значить для слушающего больше, чем оно значило для его учредителя в момент импозиции, мы спрашиваем не столько об экстенсивном, сколько об интенсивном значении. Иначе говоря, мы спрашиваем о том, во власти ли учредителя словесного знака так же предписать ему интенсивные границы способа постижения означаемого предмета, как он предписывает знаку экстенсивные границы предметной области его приложения².

Ответ Комптона Карлтона — категорическое «нет». Хотя учредитель действительно является производящей причиной словесного знака, и произведенный знак, подобно любому следствию, не может

impositione; impositio autem tota est ex conceptu intellectus. Illam enim significationem intellectus imposuit voci, quam concepit, non illam, quam non concepit».

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. VII, II: «Certum omnino est, vocum significationem hoc sensu penes imponentem esse, quod nihil significant nec ad ullum obiectum extendatur, nisi ad quod significandum ab eo sunt impositae. Vox *leo*, exempli gratia, significare nequit Aquilam, vel formicam, nec e contra, cum nulla vox leges sibi praescriptas possit excedere».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. VII, III: «Praesens ergo controversia in eo sita est, non utrum latius extendatur vocis significatio, seu ad plura obiecta quam imponens instituerit, sed utrum clarius audienti possit eandem rem significare, quam imponens rem illam intellexerit, dum ei vocem primo imponeret; vel, utrum sicut penes imponentem est, quid quaeque vox significet, ita et quam clare significet, et sicut extensiva, ita et intensiva eius virtus ex illius voluntate dependeat».

быть выше своей причины, а стало быть, не может обладать более широким значением, чем вложил в него учредитель, это касается только экстенсивной силы означивания. Услышав слово «лев», слушающий не может законным образом понять его как обозначение муравья. Но ясность или смутность, глубина или поверхностность познания через слово, то есть интенсивная сила означивания для слушающего, зависит не только от учредителя знака, но и от другой причины — а именно, от самого слушающего: от *species impressa* вещи или от силы интеллекта, которой он может намного превосходить учредителя. Это — экстралингвистические, физические факторы понимания; поэтому учредитель *физически* не может предписать конкретный способ и меру значения слушающему¹.

Но он не может предписать их и по чисто *семиотическим* основаниям. А именно, «после того как любому слову — например, *человек* — была однажды придана сила означивания, это слово функционирует по способу естественной и необходимой причины»². Этот момент превосходно иллюстрирует сравнение с тем, как работает внешний иконический знак. Художник может одними и теми же красками написать любой предмет или не написать никакого, и в этом смысле само существование изображения в первичном акте зависит от произвола художника. Но после того, как предмет написан, не в воле художника заставить зрителя увидеть на картине другой предмет. Точно так же и здесь: «Как живописный образ человека, бу-

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. VII, VII: «Obiicies primo: nullus effectus excedere potest virtutem suae causae, *nemo enim dat quod non habet*, ergo cum causa virtutis significativae in voce sit voci institutor, isque non quomodocunque, sed ut rem concipiens cui nomen imponit, qualis est mensura cognitionis, talis erit et vocis, ergo plus significare vox non potest quam imponens intelligat. Respondeo, verum hoc esse de virtute extensiva significationis vocum, seu in ordine ad plura obiecta... non intensiva, seu ad idem clarius cognoscendum, cum hoc pendeat ab alia causa, specie scilicet, vel intellectu, in quibus audiens longe potest superare loquentem. Et sane parum prudenter fecisset vocum institutor, si omnes suo metiri modulo voluisset, imo nec prastare hoc potuisset».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. VII, XII: «Ubi semel voci cuipiam, *homo* exempli gratia, vis est indita significandi, agit vox illa per modum causae naturalis et necessariae, non minus quam imago hominis depictae... idque velit nolit imponens».

дучи предъявлен очам, репрезентирует человека в уме зрителя, хочет того художник или нет, так слово рождает в уме слушающего, хотя и не столь живо, некоторое понятие человека. Но это понятие может варьироваться сообразно вариациям *species*, которую слово обнаруживает в уме слушающего. И как художник не в силах предотвратить указанное действие образа, разве что укрыв его от чужих глаз, так не может и учредитель слова, разве что упразднив его значение»¹. Итак, учредитель не может предписать точные границы полноте и ясности понимания слов по той простой причине, что значение, однажды установившись, ему больше не подвластно. Ведь воздействие естественных знаков с необходимостью зависит от способности интерпретатора к их восприятию, а она у разных людей различна и зависит от указанных экстралингвистических факторов. И с чисто физической, и с семиотической стороны интенсивное значение определяется интеллектуальным состоянием и возможностями не учредителя, а интерпретатора словесного знака. «Поэтому во власти учредителя находится только экстенсивная, не интенсивная сила означивания»².

В итоге мы приходим к следующему результату: в первичном акте учредитель устанавливает экстенсивное значение слова, то есть связывает звучание с определенным предметным смыслом (=объективным понятием. Остережемся безоговорочно отождествлять экстенсивное значение слова с экстенциональным, поскольку, как мы видели, само объективное понятие, в котором заключается экстенсивное значение, есть нечто двойственное и у разных авторов получает разное толкование). Но учредитель не устанавливает и не может установить никаких границ или правил, которые определя-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, XIV: «Sicut ergo picta hominis imago oculis obiecta, repraesentationem hominis in intuentis mente, velit nolit pictor, producit, ita vox in audientis intellectu, quamvis non adeo vivace, aliquam tamen hominis notitiam inuito etiam institutore progignet, divesam tamen pro diversitate speciei, quam in eius mente reperit. Et sicut pictor hanc imaginis efficaciam impedire nequit, nisi eam obliteret, ita nec institutor vocis, nisi illius significationem tollat».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, n. XII: «Primus vocum institutor non solum nullos iis, quoad claritatem in excitando, limites praescripsit, sed nec praescribere potuit: unde extensiva tantum significandi virtus in imponentis potestate est, non intensiva».

ли бы способ постижения и понимания этой реальности со стороны слушающего. В результате мы имеем у Комптона Карлтона — единственного из наших авторов, кто последовательно проводит различие между учредителем словесного знака (*impositor*) и рядовым говорящим (*loquens*) — четкое разграничение между функциями слова как знака в первичном акте и как знака во вторичном акте. Как знак в первичном акте, слово является носителем экстенсивного формального значения, *и только его*. Это значение изначально целиком определено учредителем и представляет собой разновидность *esse morale*¹. Во вторичном акте слово работает как естественный и необходимый знак реальности. В этом качестве слово является естественной причиной возбуждения *species impressa* реальной вещи в уме слушающего. Но возбуждение *species* отнюдь не тождественно акту понимания: ведь *species* — лишь материал для понятийной репрезентации, а она — материал для понимания. Чтобы акт понимания мог совершиться и завершиться, действие языкового знака должно быть дополнено во вторичном акте собственным действием слушающего, ибо только им определяется интенсивное значение слова. В этом смысле слушающий по необходимости выступает в качестве сопричины меры значения. Так что все приращения в ясности и полноте восприятия знака совершаются только во вторичном акте и лежат за пределами его формального (экстенсивного) значения. Речевой знак — это формальное значение (языковой знак), заключенное в оболочку экстралингвистических факторов его восприятия со стороны слушающего (а также, как было сказано ранее, намерений и допущений со стороны говорящего).

*б. Значение во вторичном акте I:
слушающий как сопричина значения слова*

Когда мы теперь переключаем внимание на вторичный акт словесного знака, то получаем другую пару отношений: вместо «учредитель — слушающий» перед нами пара «говорящий — слушатель». До сих пор дело шло об учредителе словесного знака, взятом в его собственном качестве первоисточника формального значения слова.

¹ *Compton Carleton, Logica, disp. XLII, sect. VII, n. XV.*

Но, разумеется, *после совершения акта импозиции* учредитель выступает в роли обычного пользователя, и в этом качестве он ничем не будет отличаться от рядового говорящего. Поэтому, когда речь идет о слове во вторичном акте, различие между *impositor* и *loquens* становится нерелевантным.

Так или иначе мы уже затрагивали те вопросы, о которых пойдет речь в этом пункте. Но повторы не должны нас смущать: в конце концов, разве подобное кружение мысли вокруг одних и тех же неустрашимых в своей насущности вопросов не есть собственный метод философии? Наши авторы не составляют исключения, но лишь следуют в анализе частного момента этому общему правилу. И мы без колебаний последуем за ними.

Во вторичном акте говорящий точно так же не может навязать слушающему свой способ понимания обозначенной словом вещи, как не мог этого сделать учредитель знака в первичном акте. Так, Мистри и Беллито подчеркивают: «Говорящий имеет намерение выразить слушающему посредством слова только познанный объект, но не способ, каким он его мыслит, — отчетливый или смутный»¹. Это тезис полагает правило, согласно которому надлежит толковать положение о слове как выражении понятия. Применительно к учреждению слова в первичном акте Мистри и Беллито пришлось изобличать смешение внутренней формы с формальным значением; теперь же они изобличают смешение экстенсивного значения слова со значением интенсивным. В самом деле, если понимать в интенсивном смысле тот факт, что слово выражает понятие в уме говорящего, то этот способ аргументации «доказывает больше того, чего хотели бы наши противники. Ибо из него следует, что вещь не только нельзя обозначить более совершенно, чем она постигается, но и то, что ее нельзя обозначить даже с равной степенью совершенства. Это особенно верно применительно к разъяснению тех вещей, которые говорящий видит или узнает интуитивно, ибо посредством своей речи он никогда не может сообщить слушающему интуитив-

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. *Logica*, disp. II, sect. 3, n. 27: «Loquens per vocem solum obiectum cognitum intendit exprimere audienti, non modum, quo concipit, distinctum, vel confusum».

ное знание той вещи, которую видит»¹. Так что интенсивное значение слова, в отличие от экстенсивного значения, несообщаемо в том числе и потому, что словесные знаки суть продукты абстракции, тогда как знание, которое пытаются выразить через их посредство, может быть чувственным и интуитивным. Следовательно, и во вторичном акте интенсивное значение слова в уме слушающего определяется только самим слушающим. Но если интенсивное значение несообщаемо, значит, само по себе слово не определено в отношении способа означивания — совершенного или несовершенного; и безразлично к тому, какова степень совершенства того знания, которое причиняется в уме слушающего². Утверждение о несообщаемости интенсивного значения находится в полном согласии с тем, что говорит Комптон Карлтон: «Не подлежит сомнению... что актуальное значение слова, то есть значение во вторичном акте... зависит от слушающего в том смысле, что оно не означает ему больше того, что́ он актуально воспримет. Поэтому, сколь бы высоким и превосходным ни было умозрение говорящего или учредителя, и как бы он ни пытался выразить другому свои понятия, эти слова фактически означают не больше того, чем понимает в них тот, для кого они проносятся»³.

Смещение экстенсивного и интенсивного значения слов ведет и другой ошибке: к утверждению, что, коль скоро ясность или смутность обозначения не определена говорящим, все слова окажутся

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 27: «Argumentum plus probat, quam velint Adversarii, nedum enim concludit non posse rem perfectius significari, quam concipiatur, sed quod nec etiam aequae perfecte; dictum igitur illud praesertim est in explicatione illarum rerum, quas loquens vidit, ac intuitive novit, quia virtute suae locutionis numquam potest audienti impartiri notitiam intuitivam illius rei, quam vidit».

² *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 28: «Concedimus nullum nomen habere determinatam significatorem quoad modum significandi perfecte, vel imperfecte, et ad talem, seu tam perfectam notitiam causandam, esse prorsus indifferens a excitandam quamcumque iuxta perfectionem intellectus audientis».

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, II: «Certum est... actualem vocum significationem, seu in actu secundo... hoc sensu dependere ab audiente, quod non plus ipsi significant quam ipse actu percipiat. Unde quantumvis alta et sublimia speculetur vel loquens vel imponens, suosque alteri conceptus verbis exprimere conetur; plura tamen de facto verba illa non significant, quam is cui proferuntur intelligat».

эквивокальными, то есть будут лишь звучать приблизительно одинаково для говорящего и слушающего, но ни тот, ни другой не будут усматривать в них один и тот же смысл. Однако, если строго различать экстенсивное и интенсивное значение слова, ошибочность этой точки зрения становится явной: «Ведь, будучи неопределенными в модусе обозначения, [имена] всегда сохраняют определенность в отношении обозначенной вещи, а этого достаточно для однозначности слов»¹.

После того, как мы проследили строгое различие между экстенсивным и интенсивным значением на уровне вторичного акта, можно уточнить некоторые моменты, связанные с ролью слушающего как сопричины в производстве меры значения слова. Во-первых, более совершенная *species* или интеллектуальная проницательность представляют собой вполне реальные причины, которыми производится вполне реальное следствие: более совершенное понимание означаемого². Во-вторых, реальным характером причинного действия со стороны слушающего объясняется тот факт, что слова, установленные несовершенным способом и на основе несовершенного знания, могут быть, тем не менее, поняты теми, кто обладает знанием несравненно высшего количественного и качественного уровня. Другими словами, несоразмерность интенсивного значения со стороны говорящего и со стороны слушающего не препятствует коммуникации на уровне экстенсивного значения. На языке схоластики эта мысль выражена следующим образом: хотя слова установлены людьми и сообразно человеческому способу постижения, они могут быть использованы нами для беседы с ангелами и даже с самим Христом³. По этой же причине слово «Бог», установленное людьми,

¹ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I. Logica, disp. II, sect. 3, n. 28: «Neque hinc sequitur omnia nomina esse aequivoca, quia cum indeterminatione in modo significandi retinet semper determinationem in re significata, quod sufficit ad univocationem».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VI, n. IX: «In audiente... invenit perfectiorem concausam, nempe speciem aut intellectum perfectiorem; haec autem est insoles causae partialis, ut cum nobiliori concausa praestantiorem producat effectum».

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLII, sect. VII, n. VIII: «Obiicies secundo, qui rebus primo voces imposuit, id pro nostro tantum statu fecit, ut inter nos humano

понимается нами смутно, тогда как блаженные постигают его означаемое предельно отчетливо¹.

7. Значение во вторичном акте II: учредитель и говорящий

Наконец, последний вопрос в связи с основной проблемой речевого акта: может ли говорящий, во вторичном акте, расширить и усовершенствовать значение слова, установленное учредителем в первичном акте? Речь опять-таки идет не о трансформациях в экстенсивном значении (естественно, с течением времени слова могут менять значение, хотя в каждый данный момент времени их экстенсивное значение фиксировано), а об изменениях в интенсивном значении.

На этот вопрос прямо — и утвердительно — отвечает Мартин Смиглецкий. Точно так же, как слушающий может понять из слова больше, чем говорящий, сам говорящий может понять из слова больше, чем учредитель. Например, если бы слово «солнце» или «цвет» было учреждено слепцом, «такое значение, учрежденное слепцом, было бы предельно несовершенным, ибо происходило бы из предельно несовершенного знания вещи. Но люди в самом употреблении придали бы ему совершенное значение, так как в совершенстве видели бы солнце и цвет. То же самое следует сказать о том, кто дал бы имя вещи, ему неведомой»².

Таким образом, не только слушающий, но и говорящий, которые используют слова во вторичном акте, независим от учредителя

modo discurrere possemus, non ut res tam clare significarent ac eas angeli, et beati percipiunt». *Compton Carleton*, Logica, disp. XLII, sect. VII, n. VI: «Non cognitionem tantum abstractivam, sed etiam quidditativam, imo et comprehensivam efficere possunt voces in iis qui quidditativas, vel comprehensivas species haberent. Ratio est, quia non minus has excitarent species quam alias; et hoc modo facile explicatur quomodo cum angelis loquamur, qui species rerum habent quidditativas, et cum Christo, qui comprehensivas».

¹ *Martinus Smiglecius*, Logica, pars II, disp. XII, q. 2, p. 441.

² *Martinus Smiglecius*, Logica, pars II, disp. XII, q. 2, p. 442: «At inquires, potest quis imponere nomen rei quam ignoret, ut si caecus imponeret nomen soli vel colori quem nunquam videt, respondeo, quod si tantum caeci impositioni standum esset, ea significatio a caeco imposita imperfectissima esset, quia procederet ex imperfectissima cognitione rei. Verum homines ipso usu nominis darent ei perfectam significationem, quia perfecte viderent solem et colorem. Idem dicendum est de eo, qui rei sibi ignotae nomen imponeret».

в установлении интенсивного значения слова. Благодаря различению экстенсивного и интенсивного значений речевой знак, будучи устойчивым, сохраняет гибкость. В силу того, что интенсивное значение слова несообщаемо, но производится каждым участником акта коммуникации самостоятельно, речевой акт обладает глубоко творческим характером: он отнюдь не сводится к механической передаче импульсов возбуждения *species* и механического же восприятия возбуждений. Речевое общение по самой своей сути, в силу самой прагматической структуры речевого знака, требует творческих усилий от каждого из собеседников. Достижение взаимопонимания между людьми оказывается серьезной работой, в которую вовлекается жизненный опыт собеседников, имеющиеся у них знания, силы интеллекта, намерения и допущения в отношении друг друга, и т. д. Как мы могли видеть, все эти вещи, которые, быть может, представляются нам сейчас очевидными, потребовали немало философских усилий для своего осознания и осмысления.

Часть III
ИСТИНА
КАК СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ

Включение вопроса об истине в исследование, посвященное семиотическим проблемам, может показаться искусственным. Его оправдывают два обстоятельства. Во-первых, некоторые из наших авторов (следует признать, что далеко не все) в самом деле рассматривают проблему истины именно в семиотических частях своих курсов. Это справедливо, например, для текстов коимбрцев, Луиса де Лосада, Джона Панча. Во-вторых, даже когда разделы об истине в познании формально не входят в трактаты «О знаках», а по традиции помещаются в книги «О душе», эта проблема по самому своему существу тесно увязывается с центральными темами семиотического дискурса. Почему? Потому что в последней четверти XVI в. понятия и суждения в интеллекте, по отношению к которым только и можно говорить о познавательной истине, были не просто объявлены знаками (это сделал еще Оккам), но включены в качестве формальных знаков в обширную и целостную классификацию, где заняли свое законное место. Более того, в рамках этой классификации формальные знаки интеллекта отличались тем уникальным свойством, что выполняли не одну, а сразу две разные семиотические функции: с одной стороны, в них видели иконические знаки реальности — интенциональные образы (подобия, формы); с другой стороны, они служи-

ли терминами ментального языка и входили в состав ментальных предложений, то есть суждений, — этого привилегированного или даже единственного, по убеждению пятнадцати предшествующих столетий, местопребывания познавательной истины. Таким образом, с какой бы стороны схоласты XVII в. ни подступали к проблеме истины, истинного познания, они наталкивались на необходимость иметь дело с семиотической природой ментальных единиц и, стало быть, рассматривать проблему истины в контексте общего учения о знаках. Этим и объясняется тот факт, что истина — в первую очередь, конечно, познавательная истина — предстает в философских курсах XVII в. как понятие по преимуществу семиотическое.

Мы рассмотрим учения XVII в. об истине в несколько этапов. Сначала взглянем в общее определение истины, в ее основные членения, онтологическую природу и то место, которое истина занимает в структуре ментального знака (глава 1). Затем мы продумаем понятие истины применительно к ментальным понятиям и суждениям как интенциональным образам реальности (глава 2). Наконец, обратимся к тому, как понятие истины прилагается к ментальному языку (глава 3).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИСТИНА В СТРУКТУРЕ МЕНТАЛЬНОГО ЗНАКА

§ 1. Средневековые истоки и новые подходы

Понятие истины — одно из сквозных понятий, проходящих через всю историю философии, начиная с эпохи ранней античности. Но если нужно назвать непосредственные истоки учений об истине в схоластике XVII в. то их следует искать в Средних веках, в первую очередь — в текстах Фомы Аквинского. Слова «истина», «истинное», пишет св. Фома, в своем номинальном значении указывают на

то, на что направлен и к чему устремлен интеллект¹. Таким образом, истина есть некоторое отношение между вещью и интеллектом, а именно, отношение сообразности, *conformitas*, или *adaequatio*². Это отношение может иметь разный характер; в зависимости от него говорится о трех разных видах истины, изучение которых расплывлено по разным наукам и разным типам текстов³. Первый вид истины — истина в бытии, или трансцендентальная истина. Она свойственна всему сущему в силу того простого факта, что оно действительно есть. В таком понимании истина представляет собой один из атрибутов всякого сущего — а именно, внутреннюю интеллигибельность и познаваемость всего существующего. По своей онтологической природе истина в бытии — это такое реальное отношение творений к божественному интеллекту, благодаря которому вещь соответствует ее божественной идее⁴. Исследование бытийной истины — дело теологии и метафизики, неотделимой от теологии. Благодаря тому, что в силу этого отношения творения изначально умопостигаемы, они могут познаваться не только божественным, но и человеческим интеллектом; отсюда возникает второй вид истины — истина в познании. В таком понимании истина — это соответствие между познающим интеллектом и объектом познания. Поскольку же человеческое познание совершается через уподобление интеллекта тому, что познается, то изучение познавательной истины — дело науки о душе. Наконец, третий вид истины — это так называемая истина в обозначении: та логическая истина, которая проистекает, как вторичное следствие, из познавательной истины и присутствует в разных типах языковых выражений. Она исследуется в многочисленных технических трактатах по логике. Конечно, нетрудно увидеть,

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I, q. 16 a. 1 co. «... verum nominat id in quod tendit intellectus»; *Thomas Aquinas*, *De veritate*, q. 1 a. 2 co. Solutio: «Verum autem dicit ordinem ad intellectum».

² *Thomas Aquinas*, *De veritate*, q. 1 a. 1 co. Resp.: «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur».

³ *Ibid.*: «Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri» [«Сообразно этому оказывается, что истина, или истинное, определяется трояко»].

⁴ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I q. 16 a. 1 ad 2: «...ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum».

что эти три вида истины отнюдь не изолированы друг от друга. Но очевидно и то, что они не связаны между собою настолько, чтобы стать предметом единого учения. Более того, у этих трех видов истины разная онтологическая природа: бытийная истина представляет собой реальное одностороннее отношение, направленное от вещей к Богу, познавательная истина — реальное отношение уподобления, направленное от интеллекта к вещам, а истина в обозначении — чисто ментальное отношение, или формальную правильность, в основе которой лежат определенные свойства языковых терминов.

В промежуток между XIII и XVII вв. происходит событие чрезвычайной важности, определившее, в том числе, дальнейшую судьбу понятия истины: рождение оккамистского учения о ментальном языке. Семиотики XVII в., столь часто и обильно цитирующие св. Фому, почти не упоминают Оккама и в любом случае никак не подчеркивают его роли в формировании их собственных концепций ментального языка. Между тем Оккам перевернул традиционные представления о понятиях в интеллекте: он развил учение о том, что само наше мышление разворачивается в форме ментальной речи. Подчеркнем еще раз: о том, что существуют «внутренние слова», говорилось задолго до Оккама: например, у Августина или у Боэция. Но у Августина «внутреннее слово» — фактически не что иное, как формальное образование, созданное душой и обладающее чисто иконической, не лингвистической природой; а для Боэция ментальное слово — либо пассивное и опять-таки иконическое «претерпевание в душе», либо вторичная, техническая внутренняя речь, когда мы, например, проговариваем про себя текст, который нам предстоит произнести вслух. Оккам же говорит не об этой вторичной внутренней копии, а о той изначальной форме, в которой разворачивается всякое человеческое мышление до того и независимо от того, как оно получит внешнее языковое выражение¹. Однако этот переворот

¹ *Ockham*, *Summa totius logicae*, I, 1: «De definitione termini et eius divisione in generali: «Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans uel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa uerba mentalia quae beatus Augustinus, XV De Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamuis uoces tamquam signa

в представлении о природе понятий у Оккама еще не привел к возникновению новых концепций истины: понятия-ментальные знаки не были встроены у него в более обширную и целостную систему знаков.

Когда мы поэтому обращаемся от средневековых учений об истине к концепциям XVII в., то обнаруживаем резкий контраст не только с тем, как учил об истине Фома, но и с тем, как учил о ней Оккам. В чем новизна этих концепций? Во-первых, понятие истины впервые предстает как единое понятие, имеющее единую онтологическую основу и единое универсальное определение. Несмотря на то, что, так сказать, материально разные аспекты истины могут подробно рассматриваться в разных частях философских курсов XVII в., они содержательно и формально объединяются в рамках единой доктрины.

Во-вторых, эта формирующаяся единая концепция истины имеет откровенно семиотический характер. Как уже было сказано, это объясняется тем, что к концу XVI в. *conceptus intellectus*, в отношении к которым только и может быть установлено понятие истины, были осмыслены как особая категория формальных знаков, которая входит в общую знаковую систему и обладает как общезнаковыми свойствами, так и особенностями, присущими только ей. Эта семиотическая система, приютившая категорию формальных знаков, была столь обширна, распространялась на столь многие явления как

subordinata eis pronuntientur exterius» [«Понятийный термин есть интенция, или претерпевание души, которое естественным образом нечто обозначает или со-значает, по природе является частью ментального предложения и по природе подставляется <вместо означаемого>. Так что эти понятийные термины и составленные из них предложения суть те ментальные слова, которые блаженный Августин в кн. XV трактата *О Троице* называет словами на никаком языке, ибо они пребывают только в уме и не могут быть произнесены вовне, хотя <устные> слова, будучи подчиненными знаками, высказывают их вовне»]. Ссылка на Августина, как и приведенная здесь же чуть выше ссылка на Боэция, свидетельствуют о том, что Оккам отчетливо сознавал преемственность самой темы ментальных слов с теми представлениями, которые зародились еще в поздней античности. Однако сравнение оккамистской концепции ментального языка с *oratio in intellectu* Боэция или с *verbum interius* Августина тотчас выявляет кардинальные различия между этими учениями.

природного, так и культурного миров, что смогла послужить объединяющим контекстом для разных видов истин.

В-третьих, центр тяжести в семиотических учениях об истине однозначно приходится в XVII в. на истину в познании. Бытийная истина мыслится как необходимое основание познавательной истины, но сама по себе, как таковая, она выводится за пределы семиотического дискурса¹. С другой стороны, авторы XVII в. практически утрачивают интерес к сугубо логической истине. Суарес в «Метафизических рассуждениях», опубликованных в самом конце XVI в., все еще говорит о том, что существует три вида истины, исследование которых традиционно приписывается разным наукам². Но в действительности он подробно рассматривает только бытийную истину и истину в познании, ограничиваясь несколькими скупыми замечаниями в адрес истины в устных высказываниях. А уже в XVII в. из тех философских курсов, которые непосредственно составляют предмет нашего исследования, троичное членение истины обнаруживается лишь в одном³. *Veritas in significando* практически полностью поглощается познавательной истиной, так что понятие истины членится надвое: на трансцендентальную истину и на истину в познании. Это вполне естественно. Ведь для авторов XVII в. устная речь и внешний язык безусловно вторичны по отношению к ментальному языку, а между тем именно ментальный язык составляет одну из важнейших сторон в отношении, образующем познавательную истину. Поэтому всякий раз, когда в этих текстах говорится о языковой истине, об условиях истинности разных типов предложений, и т. д., имеются в виду именно ментальные предложения, единицы ментальной речи⁴. Но ментальные предложения по своей природе и структуре отнюдь не совпадают с предложениями внешнего языка. Во-первых, ментальные предложения разделяются на термины, которые обладают

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1: «Disputatio de veritate transcendentis est propria *Metaphysicae*. Nobis hoc loco tantum erit sermo de veritate cognitionis».

² *Francisco Suarez*, *DM VIII*, *Ordo disputationis*, ed. Vives, t. I, p. 275.

³ *Mastri et Belluto*, *Cursus integer*, t. I, disp. X, qu. 2, 8.

⁴ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. I, n. 5: «*Veritas formalis est veritas in dicendo, sed veritas in dicendo consistere... in dictione, quae est actus intellectus*».

значениями по природе, а не в силу языковой конвенции. Во-вторых, именно в силу естественного характера своих значений ментальные термины лишены многозначности. В-третьих, в ментальных предложениях невозможна умышленная ложь, и т. д., и т. д. Так что речь идет не о механическом переносе на ментальные предложения тех формальных правил, по которым строится внешняя речь, а об исследовании закономерностей и условий истинности в ментальном языке как в самостоятельной реальности, независимой от реальности внешнего языка и первичной по отношению к ней.

Итак, нас будет занимать та истина, которую семиотики XVII в. называют истиной в познании (*veritas in cognoscendo*), формальной истиной (*veritas formalis*), или истиной в репрезентации (*veritas in repraesentando*). В чем состоит *ratio* истины как таковой? Какие аспекты, или моменты, возможно выделить в понятии истины? Какова онтологическая природа истины в познании? Каковы роли интеллекта и его объекта в порождении познавательной истины? Где именно следует искать «место» познавательной истины? Вот главные вопросы, на которые мы попытаемся ответить в этой главе. В своей совокупности они составляют одну большую семиотическую проблему — проблему истины в структуре ментального знака.

§ 2. Ratio veritatis

1) Номинальная дефиниция истины. Терминология

Самое общее определение истины в текстах XVII в. воспроизводит номинальное определение, данное св. Фомой. «Понятие истинного, — пишет св. Фома в «Сумме теологии, — переносится от интеллекта на постигаемую вещь, так что постигаемая вещь называется истинной сообразно тому, что обладает некоторой соотносительностью с интеллектом»¹. О том же читаем в «Спорных вопросах об истине»:

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I, q. 16 a. 1, Resp.: «Ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum».

«Истинное выражает соотнесенность с интеллектом»¹. Обобщающий термин «соотнесенность», «*ordo*», обозначает здесь лишь тот факт, что любая истина подразумевает сопоставленность вещи с понятием в интеллекте. Он не указывает ни на онтологическую природу этой сопоставленности, ни на ее направление — от интеллекта к вещи или наоборот. Эта неопределенная сопоставленность далее, на втором шаге, подразделяется у св. Фомы на те три вида истины, о которых мы говорили выше: «Истина, или истинное, определяется тройко...»². Неопределенной *ordo* у св. Фомы соответствует у Суареса термин *habitudo*: «Понятие и определение истины, как согласно считают все говорящие об истине, включает в себя или некоторым образом соозначает соотнесенность (*habitudo*) с интеллектом, то есть с познавательной способностью»³. Тот же термин выражает существо истины в «Коиимбрском курсе»: «Следует исходить из того, вместе со св. Фомой, что... всякая истина есть соотнесенность между вещью и интеллектом»⁴. Итак, первый термин, которым обозначается у наших авторов понятие и природа истины, — термин «*habitudo*», «соотнесенность».

Наряду с *habitudo* и намного чаще употребляются более привычные для нас термины, тоже восходящие к св. Фоме: адекватность (*adaequatio*) и сообразность (*conformitas*). «Понятие истины состоит в адекватности вещи и интеллекта», или: «Истина есть адекватность вещи и интеллекта»⁵, — гласит знаменитая формулировка Аквина. В тех же самых текстах он говорит, что «истина определяется сообразностью (*per conformitatem*) интеллекта и вещи»; стало быть, то,

¹ *Thomas Aquinas*, De veritate, q. 1 a. 2, Solutio: «Verum autem dicit ordinem ad intellectum».

² *Thomas Aquinas*, De veritate, q. 1 a. 1 co. Resp.: «Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri».

³ *Francisco Suarez*, DM VIII. 7. 18, d. Vives, t. I, p. 301: «Ratio et definitio veritatis iuxta communem modum concipiendi omnium qui de veritate loquuntur, includit vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum seu ad potentiam cognoscentem».

⁴ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1: «Supponendum cum D. Thoma... omnem veritatem esse habitudinem inter res, et intellectum».

⁵ *Thomas Aquinas*, De veritate, q. 1 a. 3, Resp.: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus»; Summa Theologiae, I, q. 16 a. 1, Resp.: «Veritas est adaequatio rei et intellectus».

что истина добавляет к понятию просто сущего, есть «сообразность, то есть адекватность, вещи и интеллекта»¹. Таким образом, все три термина — *ordo*, *adaequatio*, *conformitas* — св. Фома употребляет как полные синонимы.

На первый взгляд кажется, что в текстах XVII в. дело обстоит точно так же. В самом деле, тот же Суарес утверждает, что истина «заключается в некоей адекватности, или сообразности, между вещью и интеллектом, будь то сообразность интеллекта вещи или вещи интеллекту»². Здесь *adaequatio* явно приравняется к *conformitas* и, несомненно, обозначает ту самую соотношенность, *habitudo*, которая потом членится на истину в бытии (сообразность вещи божественному интеллекту) и на истину в познании (сообразность интеллекта природной вещи). И по словам тех же коимбрцев, «собственное и универсальное понятие истины» состоит в «сообразности интеллекта и обозначенной вещи»³. Приходится признать, что и у других наших авторов встречается немало таких фраз. Стало быть, говорить о четком, последовательном и общепринятом различии между *habitudo*, *adaequatio* и *conformitas* было бы сильной натяжкой. И все же рискнем утверждать, что полное тождество между тремя синонимами св. Фомы нарушается в XVII в., и проявляется тенденция к тому, чтобы выстроить отношения между этими терминами следующим образом: *habitudo* означает общее понятие истины как соотношенности между вещью и интеллектом⁴, а *conformitas* и *adaequatio* выражают разные аспекты этой соотношенности: *conformitas* выражает ее качественный характер — сообразность как интенциональное формальное подобие, «сооформленность» («представлять вещь как она есть», *sicuti est*), тогда как

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I, q. 16 a. 2, Resp.: «Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur»; *idem*, *De veritate*, q. 1 a. 1, Resp.: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus».

² *Francisco Suarez*, *DM VIII*, *Ordo disputationis*, ed. Vives, t. I, p. 275: «Supponimus... veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum, sive sit conformitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum».

³ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1: «Propria et universalis ratio veritatis... conformitas intellectus et rei significatae».

⁴ О смысловом наполнении *habitudo* мы будем говорить ниже, в § 2: «Онтологическая природа истины».

adaequatio указывает на максимальную количественную степень этого формального подобия — полное «уравнивание» между познаваемой вещью и ее интенциональным образом в интеллекте. Вглядимся в эти два аспекта внимательнее.

- 2) «Уравнивание» вещи и интеллекта:
количественный и динамичный аспект истины

Adaequatio rei et intellectus: эта формулировка стала знаменитой благодаря Фоме Аквинскому и обычно связывается с его именем. Сам св. Фома считал ее автором еврейского философа и придворного врача кайруанских халифов Исаака Израэли (855–955)¹, труды которого были доступны христианским богословам XIII в. в латинских переводах. Приведем одно из самых блестящих мест из св. Фомы, где понятие адекватности связывается с понятиями меры и измеряемого: «Вещь называется истинной лишь согласно тому, что она адекватна интеллекту; следовательно, истинное вторично обнаруживается в вещах, а первично — в интеллекте. Но следует знать, что вещь одним способом соотносится с практическим интеллектом, и другим — с созерцательным. В самом деле, практический интеллект служит причиной вещи, потому и является мерой вещей, возникающих через него; а созерцательный интеллект, поскольку он отправляется от вещей, некоторым образом движим самим вещами, и так вещи измеряют его. Отсюда следует, что природные вещи, от которых наш интеллект принимает знание, измеряют наш интеллект... но измеряемы божественным интеллектом, в котором они все пребывают, как все смастеренные вещи в интеллекте мастера. Итак, божественный интеллект — измеряющий и не измеряемый, природные вещи — измеряющие и измеряемые, а наш интеллект — измеряемый, но не измеряющий вещи природные, а лишь смастеренные. Следовательно, природная вещь, утвержденная между двумя интеллектами, называется истинной согласно адекватности тому и другому: согласно

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa Theologiae*, I, q. 16 a. 2 arg. 2: «Isaac dicit, in libro de definitionibus, quod veritas est adaequatio rei et intellectus» [«Исаак говорит в книге *Об определениях*, что истина есть адекватность вещи и интеллекта»].

адекватности божественному интеллекту она называется истинной, поскольку выполняет назначенное для нее божественным интеллектом... согласно же адекватности человеческому интеллекту вещь называется истинной, поскольку по природе порождает [в интеллекте] истинную оценку себя. И наоборот, ложным называется то, что по природе кажется не тем, что оно есть или каково есть»¹.

Что утверждает св. Фома в этом тексте? Понятие адекватности связано здесь с понятиями меры и измеряемого в познании, а они, в свою очередь, — с понятиями производящей причины и ее следствия. Именно поэтому природная вещь помещается меж двух интеллектов: она производима интеллектом божественным и сама производит истинное знание себя в интеллекте человеческом. В отличие от природной вещи, рукотворная вещь соотносится только с человеческим интеллектом как со своей мерой, *то есть* причиной. В этом смысле, с точки зрения меры и измеряемого, тот человеческий интеллект, который именуется практическим и который играет роль причины произведенной вещи, вполне аналогичен божественному интеллекту как причине природных творений. И в этом же смысле та роль, которую выполняет природная вещь по отношению к человеческому интеллекту, полностью аналогична роли, выполняемой божественным интеллектом по отношению к ней самой. Таким образом, рассуждение св. Фомы движется всецело и исключительно в горизонте натуральной производящей (и связанной с нею образцовой, *exemplaris*) причинности: причинения физического бытия вещи и причинения того физического качества в интеллекте, которое именуется *cognitio* вещи. В этом смысле совсем не случайным выглядит дважды повторенный в конце этого рассуждения термин «по природе» (*est nata, sunt nata*).

Если теперь мы от этого текста обратимся к Суаресу, стоящему у порога XVII в., то сразу заметим радикальный смысловой поворот. Суарес задается вопросом о том, должны ли мы считать собственным местом истины только созерцательный интеллект или также интеллект практический (от которого зависит бытие вещи), и каким образом распределяются роли меры и измеряемого в этих двух видах

¹ *Thomas Aquinas, De veritate, q. 1 a. 2 co. Solutio.*

интеллекта. Очевидно, что чисто созерцательный интеллект измеряется созерцаемой вещью. Но как надлежит судить об интеллекте практическом? Отвечая на этот вопрос, Суарес противопоставляет томистскому учению о двойственном отношении природной вещи к божественному и тварному интеллектам (там она есть измеряемое, здесь — мера) другую двойственность, в двух разных порядках: в порядке естественной причинности и в порядке интенциональной репрезентации. Одна и та же вещь в отношении к одному и тому же интеллекту способна выступать в двух разных ролях: меры или измеряемого, в зависимости от плана рассмотрения. «Практическое познание, — пишет Суарес, — может соотноситься с объектом двояко: с одной стороны — как познание, с другой — как причина: либо производящая причина, либо причина-образец, каковой является идея мастера. И с этой второй стороны практическое познание, будучи причиной, является мерой своего объекта, ибо включает в себе смысловое содержание самого следствия. Поэтому, как таковое, оно в собственном смысле называется не истинным, а действенным, то есть достаточным для причинения следствия в своем роде. С первой же стороны практическое познание будет истинным. Так что с этой стороны оно соотносится со своим объектом как измеряемое с мерой, ибо с этой конкретной точки зрения оно будет не его причиной, но чистым понятием, а оно, как таковое, представляет собой всего лишь интенциональную репрезентацию объекта и поэтому истинно постольку, поскольку соразмеряется с ним. Это можно показать также следующим способом: знание как таковое, даже если оно имеет практический характер, абстрагируется от существования объектов и является истинным, даже если ничего не производит, то есть не причиняет; следовательно, если практическое знание соотносится со своим объектом самим по себе и как абстрагированным от существования, оно не будет его мерой, потому что не будет его причиной, как такового. Следовательно, такое знание скорее само измеряется объектом, взятым в его смысловом содержании и сущности, и через сообразность с ним обладает своей истиной»¹.

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 5. 3: «Cognitionem practicam dupliciter posse comparari ad obiectum, uno modo in ratione cognitionis, alio modo in ratione causae, aut

В чем радикальность такого поворота в истолковании адекватности? Суарес, как видим, сохраняет, в качестве одного из планов рассмотрения, томистское понимание меры как производящей и формально-образцовой причины, а измеряемого — как причиненного. В таком понимании природная вещь будет измеряться божественным интеллектом, но служить мерой интеллекта человеческого, а рукотворная вещь будет только измеряемой — измеряемой интеллектом мастера. Но Суарес подчеркивает, что наряду с этой имеется и другая двойственность. Она присуща соотносительности между вещью и интеллектом (в том числе тварным интеллектом) даже тогда, когда вещь зависит от интеллекта в своем бытии. С одной стороны, интеллект может рассматриваться как мера вещи, потому что вещь возникла через понятие в интеллекте: так выстроенный каменщиком дом возникает через идею дома в голове каменщика; в конечном счете именно она побуждает его действительно выстроить дом и служит для этого дома образцом. Но даже в этом случае эта идея, этот интенциональный образ, будет, с другой стороны, сам измеряться домом, потому что дом реален, а его идея в голове мастера — не более чем образный знак, истинность которого зависит от того, насколько точно он соответствует реальной вещи. Другой пример — построение силлогизмов в практической логике: «Так же и диалектика, подражая практическим наукам, потому предписывает силлогизму быть построенным в таких-то модусе и фигуре, что этого требует природа

efficientis aut exemplaris, ut est idea artificis. Et hoc quidem posteriori modo cognitio practica sicut est causa, ita est mensura sui obiecti, ut habet rationem effectus ipsius et ideo ut sic non denominatur proprie vera, sed efficax vel sufficiens ad causandum effectum in suo genere; priori autem modo cognitio practica est vera; unde sub ea ratione comparatur ad obiectum suum ut mensuratum ad mensuram, quia sub ea consideratione praecisa non est causa illius sed mera cognitio, quae, ut sic, solum est repraesentatio intentionalis obiecti et ideo veritatem habet quatenus illi commensuratur. Quod in hunc etiam modum declarari potest: nam scientia ut scientia, etiamsi practica sit, abstrahit ab existentia obiecti et vera est, etiamsi nihil efficiat seu causet; si ergo scientia practica ad obiectum secundum se et ut abstrahit ab existentia, comparetur, sic non est mensura eius quia non est causa illius ut sic; ergo talis scientia mensuratur potius ab obiecto secundum suam rationem et essentiam considerato et per conformitatem ad illud habet suam veritatem».

силлогизма»¹. Другими словами, Суарес наряду с томистским пониманием меры и измеряемого как *производящей причины и следствия* вводит другое их понимание — на уровне чистой *репрезентации*, где мерой всегда выступает реальность, а измеряемым — образ в интеллекте. При этом не имеет значения, куда было направлено отношение реальной причинности — от вещи к интеллекту или наоборот. Эти две двойственности уживаются друг подле друга, не вступая во взаимное противоречие.

В соответствии с общими положениями метафизики Суареса, где реальность приписывается не только актуально существующим вещам, но и вещам возможным, то есть не заключающим в своей формальной сущности внутреннего противоречия, отношение измеряемого и меры может связывать образ в интеллекте не только с актуально существующей, но и с возможной вещью. Главное состоит в том, что — повторим это вновь — с точки зрения чисто интенциональной соотнесенности вещи и интеллекта даже рукотворная вещь в ее реальности, *актуальной или возможной*, есть нечто первичное в отношении к ее внутреннему образу: мера в отношении к измеряемому. Следовательно, «сама по себе и в абстракции от существования искусственно созданная вещь не потому должна быть сконструирована именно такой, что так предписывается наукой или искусством, но, скорее наука или искусство потому предписывают это и навязывают именно такую идею этой произведенной искусством вещи, что она сама по себе требует именно такого совершенства в отношении к своей цели»².

По мнению Суареса, это настолько верно, что он распространяет общее учение об интенциональной адекватности даже на истину того знания о творениях, которым обладает Бог. «Если это знание [*scientia Dei*, то есть внутрибожественное знание] соотносится с твар-

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 5. 3: «Et dialectica, quatenus practicas scientias imitatur ideo dictat syllogismum esse in tali modo et figura construendum, quia natura syllogismi hoc postulat».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 5. 3: «Igitur secundum se et abstrahendo ab existentia, non ideo res arte facta talis construenda est quia scientia vel ars hoc dictat, sed potius ideo scientia vel ars hoc dictat talemque ideam proponit talis artificii quia ipsum ex se postulat talem perfectionem in ordine ad suum finem».

ными вещами как практическое знание и причина существующих вещей, — пишет Суарес, — то оно, очевидно, не измеряется ими, а скорее служит их мерой, и не от них обладает истиной, но скорее они истинны благодаря своей сообразности божественным идеям». Это — традиционное, восходящее через Фому и Бонавентуру к св. Августину учение о божественных идеях как идеальной мере творений. Но затем Суарес продолжает: «Если же рассматривать божественное знание только как простое постижение творений — либо как согласное их сущностному, то есть возможностному бытию, либо как интуитивное видение их существования, — то окажется, что без всяких затруднений можно признать: истина этого знания тоже заключается в сообразности объектам: ведь в таком конкретном рассмотрении оно будет не причиной таких объектов, а их чистым умным видением, как бы созерцанием. А значит, *в таком рассмотрении* [курсив мой. — Г. В.] вещи не потому обладают именно такими сущностями, что такими они познаются Богом: наоборот, они потому познаются именно такими, что обладают именно такими сущностями и не могли бы истинно познаваться иначе»¹. Можно ли нагляднее выразить универсальный характер той мысли, что истина есть адекватность интенционального образа, измеряемого реальным бытием вещи, чем признать двойственность меры и измеряемого *даже* в божественном знании сотворенных вещей?²

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 5. 5.: «Si vero scientia illa comparetur ad res creatas quatenus est scientia practica et causa illarum prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed esse potius mensuram earum et non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras quatenus conformes sunt divinis ideis... Considerando vero divinam scientiam, solum prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae seu possibile vel quatenus est intuitiva visio existentiae, sic videtur sine inconveniente posse concedi etiam illius scientiae veritatem consistere in conformitate ad illa obiecta; nam secundum hanc praecisam considerationem non est causa talium obiectorum, sed mera intuitio et quasi speculatio, et ideo secundum eandem considerationem non ideo res est talis essentiae quia talis a Deo cognoscitur, sed e converso, ideo talis cognoscitur quia talis essentiae est, neque aliter poterat vere cognosci».

² В связи со всем этим рассуждением Суареса необходимо сделать важное замечание метафизического характера. Из того, что сущности вещей обладают собственным формальным содержанием, которое познается Богом как «само по себе», часто делают тот вывод, что сущности, как таковые (в том числе так называемые вечные истины) у Суареса независимы от Бога. Но такое утверждение

Таким образом, от естественно-причинного истолкования адекватности Суарес переходит к такому ее истолкованию, где она предстает как точность интенциональной репрезентации. В этом и заключался радикальный поворот — поворот от чисто натурально-горизонта понимания истины к горизонту интенциональному. Наряду с адекватностью как природным соответствием между причиной и ее естественным следствием Суарес утвердил адекватность как совершенную количественную меру репрезентативной точности, что было одним из важных этапов семиотизации истины на пороге XVII в. Более того, эта совершенная мера может достигаться не сразу, а лишь в ходе постепенного приближения к наиболее точному отображению. Поэтому понятие адекватности у Суареса принимает не только значение количественности, но и значение динамичности. Истина предстает отныне как адекватность вещи и ее интенционального образа, достигаемая в результате динамичного приближения к идеальной мере соответствия — к полному у-равнению (*adaequatio*). Такое приближение совершается, например, при переходе от простого понятия вещи к ее схватыванию в целостном ментальном предложении, более того — во множестве таких предложений: «Ведь наш интеллект не постигает адекватно посредством простого понятия, и не исчерпывает в нем ясно и отчетливо постигаемую вещь, как то делают Бог и ангелы. И поэтому после того, как он некоторым образом постигнет ее смутно и неадекватно, он, дабы познать ее отчетливо и адекватно, приписывает ей множество предикатов, отличных от нее либо реально, либо чисто мысленно»¹.

возможно только при условии, что мы не различаем той самой двойственности меры и измеряемого, которую отстаивает Суарес в своем учении об истине. Вечные истины существуют потому, что выраженные в вечно истинном суждении сущности вещей неизменно и сами по себе таковы, каковы они есть. Но одно дело — то, что в порядке чистой интенциональности божественный интеллект познает сущности в их собственной реальности, и другое дело — то, что в порядке реальной причинности он творит и определяет, как мера, ту самую их тварную, измеряемую реальность, которая в интенциональном плане познается им как «сама по себе». Одним словом: утверждать несотворенность вечных истин означает здесь не видеть различия между планом реальности и планом чисто интенционального содержания, выраженного в иконических знаках интеллекта.

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 3.12: «Nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam,

Введенная Суаресом двойственность реальной причинности / интенциональной репрезентации в вопросе об истине была осознана и поддержана в XVII в. Аналогичное рассуждение обнаруживается у Мастри и Беллито — францисканцев и скотистов, которые, кстати, прямо ссылаются на Суареса и утверждают, что эту позицию разделяют все современные им философы (*omnes Recentiores*). Приведем этот фрагмент целиком: «Объект может рассматриваться двояко. Первым способом — согласно сущности и в качестве объекта; и, как таковой, он есть мера практического знания и причина его истины: ведь знание, диктующее жить целомудренно, потому правильно и истинно, что целомудрие есть предпочитаемый объект, ибо оно обладает преимущественной и объективной благостью, а также сообразностью высшему Закону, от которого ближайшим образом объект называется благим и предпочитаемым в моральных делах. Так же и в делах искусства: знание дома истинно потому, что диктует все условия, которым должен отвечать дом сообразно требованиям его собственной природы, дабы он мог служить назначенной цели; а не потому дом истинен, что познается таким образом. Другим способом объект рассматривается как производимый вовне, в качестве следствия, и согласно действительному существованию. В таком смысле объект называется измеряемым, а знание — мерой действия, которым этот объект производится в реальности. Так учит Суарес... и с ним все современные [философы]»¹. В этом втором, реально-причинном

sicut faciunt Deus vel angeli, et ideo postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concepit ut illam distincte et adaequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re sive ratione tantum distincta».

¹ *Mastri et Bellito*, Logica, disp. X, q. II, art. 3: «...obiectum dupliciter considerari posse, vel secundum essentiam, et in ratione obiecti, et ut sic est mensura cognitionis practicae, et causa veritatis ipsius, in tantum enim cognitio dictans esse caste vivendo est recta, et vera, quia castitas est obiectum eligibile, quia habet suam bonitatem praeponderantem, et obiectivam, estque conformis Legi superioris, a qua proxime obiectum dicitur bonum, et eligibile in moralibus; sicut etiam idcirco in artefactis cognitio domus est vera, quia dictat omnes conditiones, quas debet domus habere iuxta exigentiam propriae conditionis, ut possit inservire fini, ad quem est ordinata, et non ideo domus est vera, quia sic cognoscitur; alio modo consideratur ut producibile ad extra, ut effectus, et secundum exercitium existentiae, et sic obiectum dicitur mensuratum, cognitio mensura actionis, qua producitur obiectum illud a parte rei; ita Suarez... et cum eo omnes Recentiores».

смысле речь идет не столько об истине, сколько о физической стороне взаимодействия между интеллектом и реальностью; истина же в строгом и формальном смысле, познавательная истина как таковая имеет место на уровне интенциональной репрезентации.

Та мысль, что адекватность познавательной истины есть количественный момент формальной сообразности, *conformitas*, между вещью и интеллектом, формулируется семиотиками XVII в. по-разному, но всегда в соотнесенности с понятиями меры и измеряемого. Те же Мистри и Беллуто подчеркивают, что «истина в собственном и формальном смысле... есть не какая угодно сообразность, а только та, которая соответствует мере своего основания», то есть объекта¹. Томас Комптон Карлтон определяет истину как «равенство», *aequalitas*, акта с объектом, причем объект называется мерой акта именно потому, что предписывает его интенциональному содержанию абсолютно строго и точно определенные границы и пределы². Но каким образом следует понимать динамичный характер адекватности вещи и интеллекта? Самое простое и, если можно так выразиться, экстенсивное решение таково: возможны разные конкретные степени истинного познания, разные степени приближения к максимально верному отображению и выражению предмета или положения дел. В этом смысле понятия и суждения могут быть более или менее точными, полными, достоверными, и т. д. Следовательно, такой экстенсивный динамизм заключается в том, что по мере расширения и углубления познаний расширяются и углубляются ментальные образы и суждения о реальности, приобретая по ходу дела все большую «адекватность». Все наши авторы без исключения согласны с тем, что в таком смысле истина может быть большей или меньшей; в пространных цитатах нет нужды, да и трудно спорить со столь очевидным и банальным фактом.

¹ *Idem*: «Veritas proprie, et formaliter... non est quaelibet conformitas, sed ea tantum, quae est ad mensuram illius, in quo fundatur, quae regula modo est obiectum».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. I, n. V: «Cum obiectum, seu scibile... sit mensura scientiae, veritas est quaedam aequalitas actus cum obiecto, sed hoc fit... ex eo praecise, quod obiectum repraesentet sicuti est»; *ibid.*: «Obiectum dicitur mensura actus, certos ei fines ac limites praescibens, extra quos non valetur; unde veritas actus in eo consistit, quod cum obiecto repraesentative seu intentionaliter conformetur».

Но адекватность меры и измеряемого в познании динамична и в другом, более важном смысле, который можно было бы назвать интенсивным и который выражен, например, во фрагменте из текста Франсиско де Араухо, который мы сейчас приведем. Речь идет о том, что, будучи мерой, внешняя вещь всегда избыточнее понятия о ней, причем не только в своем физическом бытии, что очевидно, но и в бытии интенциональном, или репрезентативном. В самом деле, понятие человека, пишет Араухо, «во многих аспектах не является чтойностным, а значит, не представляет человека, каков он сам по себе, от первичной потенции до последнего сущностного акта. И даже если допустить, что иногда понятие является чтойностным, оно все же не всеобъемлюще, а значит, не представляет человека [вполне] таким, каким он может быть познан и представлен. Стало быть, оно ущербно также в репрезентативном бытии»¹. Другими словами, сколько бы ментальных репрезентаций ни рождало и ни умножало наше углубляющееся знание о человеке, потребуются бесконечное множество таких репрезентаций, чтобы исчерпать его реальность и полностью «уравнять» меру и измеряемое. А значит, дело не просто в фактической и, так сказать, акцидентальной неполноте наших знаний о реальности в каждый конкретный момент времени: полное равенство (*aequalitas*), то есть полное у-равнивание (*ad-aequatio*) вещи и ее постижения по самой своей сущности оказывается не данностью, а бесконечным движением интеллекта к его недостижимой мере, — движением в горизонте, который изначально и принципиально открыт. В данный момент это утверждение звучит несколько декларативно, но по мере того, как наше кружение вокруг вопроса о познавательной истине будет вновь и вновь с разных сторон упираться в проблему адекватности, мы, возможно, укрепимся в этой мысли.

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. III, q. 2, a. 2, dub.3, n. 21, p. 362: «Nam ille conceptus [hominis] multoties non est quidditativus, et consequenter non repraesentat hominem sicuti est in se, a prima potentia usque ad ultimum actum essentialem; et admissio, quod aliquando sit quidditativus, non tamen est comprehensivus, et per consequens non repraesentat hominem quantum cognoscibilis et repraesentabilis est; ergo deficit etiam in esse repraesentativo».

3) «Сообразность» вещи и интеллекта:
качественный и формальный аспект истины

В конце первой части этой книги мы коротко сказали о том, как представлял себе сходство между понятием и выраженной в нем вещью св. Фома и чем век семнадцатый отличался в этом смысле от века тринадцатого. Теперь, не углубляясь далее специально в «нейропсихологическую» проблему образования понятий (хотя так или иначе нам придется ее задевать), обратимся к чисто феноменальной стороне ментальных репрезентаций и просим себя, вслед за семиотиками XVII в.: что представляет собой, с этой точки зрения, *conformitas* вещи и интеллекта?

Энергичный ответ Суареса гласит: «Эта сообразность в познании, которую мы называем познавательной истиной, заключается не в подобии сущностей, как очевидно само по себе... Следовательно, она заключается в некоей интенциональной репрезентации, а именно, в такой [репрезентации], в какой интеллект посредством акта, или суждения, воспринимает вещь такой, какова она есть»¹. Стало быть, сообразность вещи и интеллекта, в представлении Суареса — и в представлении всех семиотиков XVII в., добавим сразу, — заключает в себе два момента.

Первый момент: форма, с которой соотносится вещь, — это не та физическая сторона понятия, благодаря которой оно пребывает в интеллекте как его акциденция, и тем более не та форма, которая в ином модусе бытия обладает реальной общностью с формой самой вещи; но форма как чистая репрезентация вещи², — то есть, в тер-

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 6: «Respondetur hanc conformitatem cognitionis, quam veritatem eius esse dicimus, non consistere in similitudine entitatum, ut per se notum est... Consistit ergo in quadam repraesentatione intentionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 3.18: «... non quod, quando intellectus componit iudicet ita se habere rem, sicut est forma quae formaliter seu inhaesive est in intellectu, sed quod iudicet ita se habere sicut est forma apprehensa per intellectum, et consequenter in actu exercito iudicet ita se habere rem sicut est forma seu conceptus formaliter repraesentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repraesentans, tamquam unum quid censetur cum re repraesentata et quia intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam».

минах семиотики XVII в., формальный знак. «Репрезентация»: вот то ключевое слово, которое расслышали все младшие современники Суареса и которое воспроизводится в их текстах со ссылками на него как на непосредственный источник. Достаточно привести два фрагмента, взятые из курсов, созданных на противоположных сторонах Европы. Первый фрагмент принадлежит Томасу Комптону Карлтону: «Итак, надлежит сказать, вместе с отцом Суаресом, дисп. 8 *Метафизики*, разд. 1, отцом Уртадо, дисп. 9 *О душе*, разд. 1, отцом Арриагой, дисп. 14 *Логики*, разд. 1, ном. 2, и всеми вообще, что истина состоит в некоторой интенциональной сообразности акта с объектом, то есть с вещью, которую он репрезентирует. Разъясняя вывод: акт интеллекта... содержит в себе два момента: он есть физическое качество и качество интенциональное. Итак, эта сообразность требуется не согласно физическому акту: ведь акт конечен, а объект порой бесконечен, акт — акциденция, объект — субстанция, акт духовен, объект телесен. Сообразность требуется согласно интенциональному бытию, или, что сводится к тому же, истина состоит в том, чтобы акт был сообразен объекту не в бытии, а в репрезентации»¹. Другой фрагмент взят из курса логики Мартина Смиглецкого: «Знак, поскольку он есть, всецело есть в соотнесенности с обозначенной вещью; следовательно, истина знака тоже есть в соотнесенности с обозначенной вещью... А поскольку всякое понятие и всякое суждение интеллекта есть некий знак объекта, выражающий и репрезентирующий его в уме, постольку он принимает свою истину из сообразности с объектом. Но эта сообразность между суждением и объектом должна наблюдаться не согласно бытию, а согласно репрезентации»².

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. I, n. 4: «Dicendum ergo cum P. Suarez d. 8 *Metaph.*, s. I, P. Hurt. d. 9 de *Anima*, s. I, P. Arriaga d. 14 *Log.* s. I, num. 2, et omnibus communiter, veritatem consistere in conformitate quadam intentionali actus cum obiecto, seu cum re quam repraesentat. Explicatur conclusio: actus intellectus... duo habet, et esse physicum qualitatem, et intentionalem. Haec ergo conformitas non requiritur secundum esse physicum actus, actus enim est finitus, obiectum aliquando infinitum, actus accidens, obiectum substantia, actus spiritualis, obiectum corporeum, sed secundum esse intentionale, seu, quod eodem recidit, veritas in hoc consistit, ut actus obiecto non in essendo conformis sit, sed in repraesentando».

² *Martinus Smiglecius*, *Logica*, t. II, disp. XII, q. VIII, p. 457: «Signum enim quan-

Но голой репрезентации, как таковой, недостаточно для того, чтобы можно было говорить об истине: ведь репрезентация может быть неполной, искаженной, вообще ложной, то есть несообразной (*difformitas rei et intellectus*). Пример Лосады: если представить человека в ментальном предложении «человек есть разумное живое существо с четырьмя ногами», оно будет репрезентацией человека, но не будет заключать в себе истины. Отсюда — второй момент: требование репрезентировать вещь *как она есть* (*sicuti est*); иными словами — требование адекватности, то есть совершенства репрезентации. «Для истины, — подчеркивает Сильвестро Мауро, — не достаточно просто какой угодно сообразности... с объектом, но требуется совершенная сообразность, в силу которой вещь выражается такой, какова она есть»¹. Поэтому мало сказать, что *conformitas* есть интенциональная репрезентация вещи. Момент качественной, формальной точности этой репрезентации, то есть момент *sicuti est*, оказывает вторым, добавочным условием познавательной истины. Чем обеспечивается это условие? С точки зрения Суареса, оно обеспечивается так называемым «сопровождением» со стороны объекта, *concomitantia obiecti*². Это «сопровождение» состоит в том, что между

tum est, totum est respectu rei signatae; ergo et veritas signi est respectu rei signatae... Cum igitur omnis conceptus et omne iudicium intellectus, sit signum quoddam obiecti, ipsum in mente exprimens et repraesentans, idcirco ex conformitate cum obiecto sumit suam veritatem. Non debet autem haec conformitas inter iudicium et obiectum spectari secundum entitatem, sed secundum representationem».

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVIII, p. 573: «Ad veritatem... simpliciter non sufficit quaelibet conformitas, aut difformitas cum obiecto, sed requiritur conformitas perfecta, per quam res dicatur esse sicut est».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 12, ed. Vives, t. I, p. 280: «12. *Veritas requirit intentionalem repraesentationem obiecti sicut est.* — Quinto, ex dictis concludo veritatem cognitionis includere talem repraesentationem cognitionis quae habeat coniunctam concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem repraesentatur... Quia ad veritatem nec sola repraesentatio sufficit, si obiectum non ita se habeat sicut repraesentatur: neque concomitantia obiecti potest sufficere ad denominationem veritatis, nisi praesupposita praedicta repraesentatione vel potius includendo illam; quia veritas non est sola illa denominatio extrinseca, sed includit intrinsecam habitudinem actus terminatam ad obiectum taliter se habens» [«Истина требует интенциональной репрезентации объекта, каков он есть. — В-пятых, из сказанного я заключаю, что познавательная истина включает в себя такую понятийную репрезентацию, с которой сопряжено сопровождение объекта — такого, каким он репрезентирован в по-

познанием вещи и вещью как познанной имеется определенная пропорциональность, определенная *внутренняя* соотнесенность, а не просто внешнее именование, которое дается вещи от какого угодно репрезентирующего акта, пусть даже несообразного. В самом деле, в истине мы сравниваем не вещь как познанную с этой же вещью в ее собственном эмпирическом бытии, а сравниваем само познание вещи с вещью как познанной, сопоставляем формальный знак с означаемым¹. Тогда можем ли мы сказать, что истина есть пропорциональность между формальным и объективным понятием вещи, понятым как чистая объектность, как чистый внутриментальный термин репрезентирующего акта? Именно так полагают некоторые современные авторы — например, именитый французский исследователь Жан-Франсуа Куртин и его чилийская последовательница Джаннина Бурландо². Но загвоздка в том, что «объективное понятие» у Суареса, как мы уже видели, — двойственный термин, озна-

нати... Ибо для истины недостаточно ни одной репрезентации, если объект не таков, каким репрезентирован; ни одного сопровождения объекта может быть недостаточно для того, чтобы называться истиной, если не предполагается или, вернее, не включается указанная репрезентация. Ибо истина — это не только внешнее именование: она включает в себя также внутреннюю соотнесенность акта с его термином — объектом, который именно таков»].

¹ Francisco Suarez, DM VIII. l. 6: «Atque ita haec conformitas est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus et rem perceptam. Quae proportio recte explicatur illis verbis, quod res cognita ita repraesentatur seu iudicatur sicut in se est; quibus non comparatur res ipsa cognita ad seipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa seu iudicium intellectus ad rem cognitam in ratione repraesentantis et repraesentati, et ideo nulla est falsitas in illa comparatione» [«Эта сообразность обязана некоей пропорции, соотнесенности между интеллектуальным восприятием и воспринятой вещью. Эта пропорция правильно разъясняется следующим образом: познанную вещь так репрезентируют, или судят о ней, какова она в себе; тем самым сравнивается не сама познанная вещь с собою же самой по себе... но сравнивается само познание, или интеллектуальное суждение, с познанной вещью — как репрезентирующее и репрезентированное. И поэтому в таком сравнении нет никакой ложности»]

² G. Burlando, «Suarez on intrinsic representationalism», in: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XI^e Congrès International de S.I.E.P.M., Brepols, 2006, vol. III, p. 1956 s.: «Он (Суарес) помещает истину в отношении между внутренней репрезентацией и ее объектностью»; «Объективное понятие — это не сама вещь... Для Суареса объективное понятие, редуцированное к его объектности, есть первичный носитель истины».

чающий в одних случаях внутреннее предметное содержание интеллектуальных актов, их внутриментальное «о чем» (объективное понятие I), а в других случаях — сами внемысленные вещи, которым придается внешнее именование познанных от направленного на них акта интеллекта (объективное понятие II). В каком из этих смыслов объективное понятие берется как термин истинностного отношения? Дж. Бурландо сливает оба смысла в один; на основании этого она говорит, что для Суареса «сопровождение со стороны объекта» означает просто «быть репрезентированным», а быть репрезентированным означает быть мыслимым внутриментальным содержанием, то есть чистой объектностью¹. Это решение выглядит неубедительно по той простой причине, что насилует текст и мысль Суареса, явно различающего в «объективном понятии» два разных аспекта. Примечательно и то, что, говоря о познавательной истине, Суарес ни разу прямо не называет «вещь как познанную» объективным понятием. Ведь ничто не мешало ему это сделать — особенно после того, как еще в *Рассуждении II* он ввел термин «объективное понятие» с довольно пространными комментариями. Думается, что у Суареса были причины воздерживаться от такого прямого отождествления, и чуть ниже мы сможем убедиться в этом.

§ 3. «Вещь» как термин сообразности в истине

1) Объект и объективное понятие

Как и во многих других случаях, вопрос осложняется тем, что авторы XVII в. не слишком последовательны в употреблении терминов. «Вещь сама по себе», «вещь как познанная», «объективное понятие», «объект» — каждый из этих терминов используется в разных смыслах, разделить которые мы как раз и пытаемся. Поэтому ответить на вопрос о том, что же в XVII в. считали термином отношения, именуемого истиной, можно только одним путем: взглядываясь в контекст, в котором фигурируют эти термины, и в дополнительные разъяснения, которые охотно дают в этой связи наши авторы.

¹ *Ibid.*, p. 1956.

Терминами, конституирующими истину как *conformitas rei et intellectus*, все наши авторы называют не просто интеллект и вещь, но интеллект и объект, или — что то же самое — познанную, репрезентированную, обозначенную вещь. Несколько примеров наугад: «Истина пролегает между понятием и вещью, которая является его объектом» (Суарес)¹; «Истина есть сообразность интеллекта и обозначенной вещи» (коимбрцы)²; «Истина состоит в сообразности акта с объектом, то есть в том, что объект таков, каким познается» (Уртадо де Мендоса)³; «истина есть некий вид подобия между актом и объектом» (Родриго де Арриага)⁴, и т. д. В то же время все наши авторы, включая Суареса, подчеркивают, что речь идет о вещи самой по себе. Еще несколько примеров наугад: «...и я полагаю, что истина... есть сообразность суждения с познанной вещью, как она есть сама по себе» (Суарес)⁵; «Отвечаю, что истина есть сообразность акта с вещью самой по себе» (Уртадо де Мендоса)⁶; «Когда мы говорим, что истина есть сообразность с вещью, как она есть сама по себе...» (Мастри и Беллутто)⁷, и т. д. Можно ли сказать, что во всех этих высказываниях имеется в виду вещь как объективное понятие? И да, и нет. Да, если брать объективное понятие лишь в одном из двух значений, которые приписывает ему Суарес и некоторые схоласты XVII в.: объективное понятие II. Нет, если брать его в другом значении этого термина (объективное понятие I). Обратимся к текстам.

¹ *Francisco Suarez*, DM IX. 1, 14: «Veritas autem versatur inter cognitionem et rem quae est obiectum eius».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1, p. 144: veritas «est conformitas intellectus et rei significatae».

³ *Hurtado de Mendoza*, De anima, disp. IX, sect. 1, § 1: «Veritas consistit in conformitate actus cum obiecto, idest, ut obiectum sit sicut cognoscitur».

⁴ *Rodericus de Arriaga*, Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 5, § 24: «Veritas est quaedam species similitudinis inter actum et obiectum».

⁵ *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 3: «...existimoque veritatem... esse conformitatem iudicii ad rem cognitam prout in se est».

⁶ *Hurtado de Mendoza*, De anima, disp. IX, sect. 1, § 4: «Respondeo, veritatem esse conformitatem actus cum re secundum se».

⁷ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 3, p. 294: «Quando dicimus veritatem esse conformitatem ad rem, sicuti est in se...».

Прежде всего, повторим еще раз то, о чем уже говорилось неоднократно: в объективном понятии Суарес различает два значения. В первом значении это чистое содержание понятия, пребывающее внутри интеллекта как его «чистый» объект; во втором значении это сама вещь (единичная или обозначенная как класс вещей, подпадающих под общее определение, *ratio*), которая называется объектом познания в силу внешнего именованя от направленного на нее познавательного акта. Поэтому, предупреждает Суарес, «следует остерегаться эквивокации, когда мы говорим о познанном бытии (*esse cognitum*, т. е. об объектном бытии) или о других подобных именованях интеллекта. Ибо познанным бытием может называться то бытие, которое познается и в собственном смысле *объектно пребывает в интеллекте* [курсив мой. — Г.В.]; а может называться и то бытие, которое приписывается вещи именно в силу того, что она познается... И... хотя по отношению к такому познанию это бытие пребывает объектно в интеллекте, оно не является только объектным, ибо форма, от которой берется именование, находится не только в интеллекте, как его объект, но и в самой вещи»¹. В первом случае мы никак и ни в каком смысле не можем говорить о вещи «самой по себе»: ведь все, что мы здесь имеем, — это голое содержание понятий. Оно не только не обладает никакой собственной физической реальностью, но даже не обладает никакой самостоятельностью как независимое интенциональное само-по-себе, которое навязывало бы себя интеллекту. Ибо такой «чистый» объект мыслится как пассивное следствие акта интеллекта; он пассивен абсолютно. Зато во втором случае вполне возможно говорить об объекте и *в то же время* о вещи самой по себе, потому что вещь, будучи познаваемой, не перестает от этого быть самой-по-себе, и даже в первую очередь самой-по-себе. Подчеркивая, что «истина есть сообразность суждения с познанной вещью, как

¹ *Francisco Suarez*, DM, Disp.LIV, 2, 13: «Cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo praecise quod cognoscitur... Et... licet respectu talis cognitionis illud esse sit obiective in intellectu, non tamen est tantum obiective, quia forma, a qua est illa denominatio, non est tantum obiective in mente, sed in re ipsa».

она есть сама по себе», Суарес прямо и недвусмысленно указывает на второе значение объективного понятия. Поэтому никак нельзя согласиться с интерпретацией Джаннины Бурландо, когда она говорит, что «объектность, которую вводит Суарес, дабы усовершенствовать схоластическое понятие истины, — это вовсе не вещь, но объективное содержание мысли»¹. Даже в том случае, если речь идет о вымышленных или просто несуществующих предметах или существах, это не совсем так (см. в следующей главе — об истинном образе химер), и это совсем не так, когда речь идет об истинном познании реальных вещей. Таким образом, даже у Суареса невозможно прямо отождествить вещь как объект познания с объективным понятием этой вещи *toto coelo*, без дополнительных уточнений.

Последующие авторы дают нам недвусмысленные разъяснения на этот счет. «Отец Суарес, — замечает Уртадо де Мендоса, — в согласии с общим мнением доказывает, что истина формально состоит в сообразности акта с объектом самим по себе». Объект, который в то же время есть «сам по себе», возможен именно потому, что «объект, как объект, означает две вещи: как то, что познается, так и формальное основание, на котором это познается». А таким формальным основанием служит не что иное, как обращенный на вещь акт познания, «так что быть объектом есть не что иное, как внешнее именование от акта познания»². И далее Уртадо добавляет уже от себя, ставя точку в этом вопросе: «Отвечаю: истина есть сообразность акта с вещью самой по себе, а не в объективном бытии, взятом формально [т.е. как чисто объектное бытие в интеллекте]: ведь это было бы все равно что сказать, что истина есть сообразность акта с самим собой, так как быть объектом в формальном смысле есть сам акт»³.

¹ *G. Burnaldo*, art. cit., p. 1957.

² *Hurtado de Mendoza*, *De anima*, disp. IX, sect. 1, § 2: «Pater Suarez, disputat. 8 *Metaphysicae*, sect. 1, cum communiore opinione, probat veritatem formaliter consistere in conformitate actus cum obiectum secundum se... Obiectum enim ut obiectum dicit duo, et id quod cognoscitur, et rationem formalem per quam cognoscitur: ita ut esse obiective nihil sit praeter extrinsecam denominationem ab actu cognoscendi».

³ *Hurtado de Mendoza*, *De anima*, disp. IX, sect. 1, § 4: «Respondendo, veritatem esse conformitatem actus cum re secundum se, non vero in esse obiectivo formaliter: quia esset idem ac dicere, veritatem esse conformitatem actus ad seipsum, quia esse obiectivum formaliter est ipse actus».

Особенно четко этот момент разъясняется у Мартина Смиглецкого: «Если ты спросишь, достаточно ли суждению быть соответствующим с вещью как познанной [=объективное понятие I], отвечаю: не достаточно. Ибо ложное суждение тоже соответствует вещи как познанной, ибо ложному суждению соответствует объективное понятие, которому соответствует это ложное суждение. Следовательно, чтобы суждение было истинным, требуется, чтобы оно было соответствующим вещи, как она есть сама по себе [=объективное понятие II], и согласно тому, что ей подобает со стороны реальности». Объективное понятие, взятое в смысле пассивного содержания мысли, не годится на роль одного из терминов истины именно в силу своей пассивности и своего автоматического соответствия формальному понятию: «Ведь объективное понятие [I] происходит от формального понятия и есть внешнее именование от него, и как бы его следствие; поэтому то, что подобает формальному понятию, переходит в силу внешнего именования в объективное понятие»¹.

Таким образом, в *conformitas rei et intellectus* речь идет отнюдь не о соотношенности между интеллектуальным актом и его внутриментальным содержанием (естественно, что любое понятие, будучи понятием о чем-то, находится в полном согласии с собственным интенциональным содержанием). Поэтому нет никакого противоречия в том, чтобы говорить об истине как о соотношенности понятия с вещью как познанной, но — самой по себе. Речь идет об отношении между актом и реальной *вещью*. Но — перенесем акцент на другую сторону этого термина — вещь как *познанной*. Теперь, прояснив отношение вещи как познанной с чистым объектом, мы должны повернуть в другую сторону и прояснить отношение вещи как познанной с вещью, взятой безотносительно к познанию, в ее эмпирическом бытии.

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, t. II, disp. XII, q. VIII, p. 457: «Quos si quaeras, an iudicium satis sit esse conforme cum re ut concepta? Respondeo, non esse satis. Nam etiam iudicium falsum est conforme rei ut conceptae, respondet enim iudicio falso conceptus obiectivus, cui illud iudicium falsum est conforme. Ut ergo iudicium sit verum, requiritur ut sit conforme rei, ut est res in seipsa, et secundum ea quae illi a parte rei conveniunt... Conceptus enim obiectivus oritur ex conceptu formali, et est denominatio extrinseca ab ipso, et veluti effectus illius. Quocirca ea quae conveniunt conceptui formali, redundant per denominationem extrinsecam in conceptum obiectivum».

2) Объект и вещь *in essendo*

Поскольку мы говорим сейчас о концепции, общей для всех наших авторов, представляется разумным и удобным не нагромождать разрозненные цитаты, а выбрать для внимательного рассмотрения наиболее ясный и прозрачный текст. Мы возьмем текст Бартоломео Мастри, не в последнюю очередь потому, что в нем устранена двусмысленность термина «объективное понятие»¹ и, следовательно, все отношения между участниками *conformitas* обрисованы предельно четко.

«Во всяком постижении, — говорит Мастри, — участвуют, что касается нашего вопроса, главным образом три члена: имеется сам акт постижения, именуемый формальным понятием; имеется познанный объект как познанный и служащий термином акта постижения, и он называется объективным понятием; и имеется объект, сохраняемый в самом себе». Здесь прямо различаются объективное понятие и объект сам по себе, о чем мы уже вели речь в отношении Суареса. Далее Мастри продолжает: «Истина не может состоять в сообразности формального понятия объективному, как с этим соглашаются все [курсив мой. — Г. В.], ибо понятие называется истинным или ложным оттого, есть ли вещь или ее нет». Здесь подразумевается то место из «Категорий» Аристотеля, которому отводилась роль главной авторитетной ссылки в учениях о познавательной истине, начиная с раннего Средневековья: «Оттого, есть вещь или не есть, говорится, что и речь истинна или ложна»². Почему же истина не может заключаться в сообразности формального понятия с объективным? Да потому, что, как уже отмечал Уртадо де Мендоса в приведенном выше фрагменте, любое объективное понятие, взятое в том смысле, какой закрепляет за ним Мастри (то есть объективное понятие I), автоматически согласовано с понятием формальным. Ведь со стороны реальности

¹ Мастри и Беллито полагают, что объективным понятием является только интритментальное содержание акта (объективное понятие I). См. *M. Forlivesi, La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*. <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>, 2002.

² *Aristot., in Praedicam., cap. de Subst., 4 b 8 s.*: «*Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est*» (τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τοῦτω καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται).

они суть одно и то же, и даже если формальное понятие осуществляет ложную репрезентацию, репрезентированное содержание, то есть объективное понятие, будет пребывать с ним в совершенной соответствии. «Итак... сообразность должна браться в отношении самой вещи, которая служит термином этой сообразности»¹.

Что же представляет собой сама вещь как термин истинного познания? «Когда мы говорим, что истина есть сообразность с вещью, как она есть сама по себе, ‘вещь’ (res) понимается не в собственном и позитивном смысле, как отличная от не-сущего и происходящая от слова ‘прочный, крепкий’ (ratus), а принимается в качестве объекта, который познается, чем бы он ни был, и происходит от ‘думать, полагать’ (reog, regis). Так же и под этим ‘как она есть сама по себе’ не всегда подразумевается существование в самой реальности, но скорее природа, условие и сущность того, что познается (каковыми обладают на свой манер и сущие в разуме, и отрицания); и объектное существование в практическом познании»².

Не будем пока углубляться в вопрос о парадоксальном постижении чисто ментальных сущих как вещей «самих по себе», о котором здесь говорит Мистри: мы сделаем это в другом месте. Сейчас нам важно уяснить себе общую позицию Мистри. И эта общая позиция,

¹ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 1, n. 6, p. 288: «In quaelibet intellectione tria praecipue, ut ad praesens spectat, interveniunt: adest intellectio ipsa, quae dicitur conceptus formalis; est obiectum cognitum, ut cognitum, et terminans intellectionem, et dicitur conceptus obiectivus; et adest obiectum in se conservatum. Veritas nequit consistere in conformitate conceptus formalis ad obiectivum, ut communiter conceditur, quia ab eo, quod res est vel non est, ratio dicitur vera, vel falsa... tum quia... cognitio esset falsa, nam quaelibet ita repraesentat rem, sicut res repraesentatur in conceptu obiectivo, et per consequens quaelibet talem habet conformitatem; tum quia esset conformitas eiusdem ad seipsum: nam, esse obiectivum realiter est ipsemet cognitionis actus constituens rem in esse obiectivo... igitur conformitas ista sumi debeat in ordine ad rem in se, quae sit terminus istius conformitatis».

² *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 3, n. 34, p. 294: «Quando dicimus veritatem esse conformitatem ad rem, sicuti est in se, res non accipitur proprie et positive, ut a non ente distinguitur, et venit a ratus, rata, ratum; sed sumitur pro obiecto, quod cognoscitur, qualescunque illud sit, et ut venit a reor, reris; nec per ly ‘sicuti est in se’ insinuatur semper existentia a parte rei, sed potius natura, conditio, et essentia illius, quod cognoscitur (quam habent suo modo entia rationis, et negationis), et existentia obiectiva in cognitione practica».

которую Мистри с полным правом называет разделяемой всеми, состоит в том, что в познании мы имеем дело с вещью такой, какой она противостоит направленному на нее лучу постижения. Другими словами, вещь, как она есть сама по себе, соотносится с каждым актом постижения именно в том аспекте своей сущности или своего состояния, в каком она постигается, оставаясь в тени во всех остальных конкретных сторонах своего неистощимого внутреннего богатства. Не имея непосредственного и прямого доступа к вещи в ее независимом «сплошном» бытии (в противном случае человеческое познание вещи сравнялось бы с божественным), мы должны творчески воссоздавать это бытие в бесконечном множестве актов, каждый из которых дает нам эту вещь как познанную только — но и уже — в этом конкретном аспекте, сообразном этому конкретному акту. Так мы возвращаемся к моменту *adaequatio*, уравнивания вещи и интеллекта, как моменту динамичного интенсивного продвижения к идеальной полноте интенционального образа реальности.

Итак, конечный термин сообразности в истине — это сама вещь как познанная, то есть вещь-объект¹. Но каков начальный термин истины? Какова онтологическая природа его соотнесенности с объектом? Является ли познавательная истина внутренней или внешней характеристикой интеллектуального акта? Эти и некоторые другие вопросы нам теперь предстоит рассмотреть.

¹ Что такое эта вещь-объект, отличная от вещи *in essendo*, помогает понять сопоставление с теми фрагментами из работы «К основоположению онтологии» Николая Гартмана, в которых он проводит различие между сущим как сущим и сущим как предметом. То и другое, в гносеологической перспективе, суть «сущее-в-себе», но они отнюдь не тождественны. Сущее как сущее абсолютно безотносительно к его познанию или непознанию. Предмет же — это вещь, как она нам дана в познании, а «данность бытия обнаруживает сущее в противопоставлении 'в себе' и 'для меня'». Предмет — это гносеологическое в-себе-бытие, в противоположность онтологическому бытию-в-себе сущего как сущего; но все же он есть именно бытие-в-себе, а не просто ирреальный образ вещи в понятии («для-меня»). «Таким образом, — заключает Гартман, — от гносеологического в-себе-бытия, которое существует лишь в этой противоположности, нужно отличать онтологическое в-себе-бытие, в котором она снимается» (Н. Гартман, К основоположению онтологии, СПб, «Наука», 2003, пер. Ю.В. Медведева, с. 334, 338, 340).

§ 4. Онтологическая природа истины

Вопрос об онтологической природе истины многогранен; он включает в себя множество различных моментов, в которых так легко заблудиться. Поэтому, прежде чем приступить к их подробному рассмотрению, имеет смысл представить в сжатом виде концепцию, на которую ориентировались последующие авторы, — а именно, концепцию Суареса. В восьмом «Метафизическом рассуждении» Суарес не только предложил конкретные решения по ряду аспектов этой проблемы, но и определил общую структуру ее обсуждения в целом: структуру дискуссии, развернувшейся вокруг онтологической природы истины в познании.

1) Парадигма дискуссии: Суарес об истине в познании

Прежде всего, мы должны отметить в учении Суареса не-экзистенциальный характер познавательной истины. Реальное существование объекта не входит в понятие истины и не является ее непременным условием. Для истины сущностно важно репрезентировать вещь сообразно тому, какова она в своем бытии. Но это не обязательно должно быть бытие как существование: достаточно того бытия, которое может быть выражено в ментальном предложении (*quale sufficit ad veritatem enuntiationis*), то есть сущностного бытия. Именно поэтому можно говорить об истине применительно не только к существующим вещам, но и к несуществующим объектам¹.

Этот тезис получает дополнительное обоснование в следующем вопросе: о субъекте истины. С чем соотносится в познании вещь как объект? Суарес суммирует две позиции, ставшие хрестоматийными. Позиция первая гласит, что истина есть сообразность *объективно-го понятия* с вещью самой по себе, взятой в ее собственном бытии².

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 16, ed. Vives, t. I, p. 282: «Nec refert quod huiusmodi veritas cognitionis non semper requirat obiectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam obiecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed quale sufficit ad veritatem enuntiationis».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 2. К сторонникам этого мнения Суарес причис-

Вторая позиция гласит, что познавательная истина есть сообразность между актом интеллекта, или *формальным понятием*, и вещью самой по себе¹. Именно ее Суарес считает истинной, а первую позицию — неверной. Почему же, по мнению Суареса, объективное понятие не может быть субъектом истины? Да потому, что оно, будучи по природе пассивным, вторичным и двусмысленным, вообще не является самостоятельным действующим лицом в драме познания. В самом деле, если мы берем реальную вещь «как познанную, или репрезентированную, когда она поистине познается и репрезентируется, то со стороны реальности она вообще не имеет другого объективного бытия, кроме того, которым обладает сама по себе», принимая внешнее именование познанной от акта познания². Поэтому со стороны реальности для такой реальной вещи не будет никакого отделенного от нее объективного понятия, которое стояло бы, как некое промежуточное образование, между нею и актом интеллекта и соотносилось бы с этой вещью как противостоящий ей самостоятельный термин. Если, напротив, мы имеем дело с вещью не существующей, а только возможной, то со стороны реальности ее всецелое бытие сводится к бытию в качестве объективного понятия в первом смысле термина — в смысле внутриментального содержания интеллектуального акта. В таком случае не будет никакой немысленной вещи «самой по себе», с которой это объективное понятие могло бы соотноситься³. Между тем и в первом, и во втором случае мы говорим об истинном познании в одном и том же смысле, независимо от существования или несуществования вещи. Стало быть, истина не может заключаться в соотносении объективного понятия с вещью самой по себе. Остается лишь третья возможность: взять объект, реальный или ментальный, со стороны формального понятия, то есть репрезентирующей формы, и соотносить объект с этой формой:

ляет схоластов начала XIV в. Дуранда из Сен-Пурсена и Гервея Наталиса, а также авторов XVI в. Сонсиаса, Доминика Фландрского и Хрисостома Явелли.

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 3. Эту позицию в средние века разделяют св. Фома Аквинский и Эгидий Римский; в XVI в. — комментаторы Фомы Сильвестро Феррари и Каэтан.

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 4.

³ *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 5.

«Объект, взятый как познанный, или репрезентированный, лишь по одной причине может быть назван подобным себе в реальном бытии: поскольку сама форма, посредством которой он познается, или репрезентируется, обладает непосредственной [интенциональной] подобностью с познанной, или репрезентированной вещью самой по себе». Следовательно, именно в подобности формального понятия с самой вещью «и состоит познавательная истина, первично и сама по себе»¹. Еще раз: акт интеллекта и объект, *не отождествляемый* с внутриментальным содержанием акта, суть единственные полноправные и самостоятельные термины *conformitatis rei et intellectus*: «Соотносятся не познанная вещь с самой собой, как таковой, как утверждает Дуранд, но соотносится сам познавательный акт, или суждение интеллекта, с познанной вещью, взятые в качестве репрезентирующего и репрезентированного»².

Теперь Суарес может поставить свой главный вопрос: «Остается объяснить, что представляет собой эта подобность, которую мы называем познавательной истиной; другими словами, является ли она в самой действительности чем-то абсолютным или относительным, реальным или ментальным»³. Иначе говоря, собственно вопрос об онтологической природе истины включает в себе два момента, отчасти перекрывающие друг друга, но не совпадающие полностью: 1) есть ли истина нечто абсолютное и самодостаточное, или она есть отношение, в каком бы то ни было из известных видов отношения? 2) есть ли истина нечто реальное, или она представляет собой *ens rationis*, будь оно относительным или абсолютным?

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 4: «Objectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma qua cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita vel repraesentata secundum se; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 1. 6: «Res cognita ita repraesentatur seu iudicatur sicut in se est; quibus non comparatur res ipsa cognita ad seipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa seu iudicium intellectus ad rem cognitam in ratione repraesentantis et repraesentati».

³ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 1. «Declarandum superest quid sit haec conformitas quam dicimus esse veritatem cognitionis, an, scilicet, in ipso actu sit aliquid absolutum vel respectivum, reale vel rationis».

Поставив вопрос в такой двойственной форме, Суарес получил возможность выступить сразу против двух наиболее распространенных позиций, которые он суммирует следующим образом: 1) истина реальна и абсолютна; 2) истина есть отношение, а вот реально оно или чисто ментально — спорный вопрос среди самих сторонников реляционной природы истины.

Свои возражения Суарес формулирует в виде трех энергичных тезисов. Во-первых, истина не добавляет к акту познания ничего реального: никакой вещи или модуса, реального отличных от собственной сущности акта¹. Во-вторых, истина не добавляет к акту категориального отношения, то есть реального отношения, которое возникает между двумя существующими вещами и представляет собой дополнительную акциденцию их сущности². Это более чем убедительно доказывается не-экзистенциальным характером истины, в силу которого мы сплошь и рядом истинно познаем актуально не существующие вещи. Поэтому даже если иногда и может иметь место категориальное отношение между интеллектом и его объектом, оно будет всего лишь частным случаем и формально не входит в понятие истины. В-третьих, истина не добавляет к акту никакого ментального отношения в строгом смысле³. В самом деле, ментальное отношение (*relatio rationis*) имеется лишь тогда и до тех пор, когда и пока оно актуально мыслится интеллектом, сравнивающим нечто одно с другим. Но любой акт истинен или ложен и без такого актуального соотношения, свойственного вторичным актам рефлексии, но не прямым актам познания как таковым. Стало быть, *relatio rationis* формально не включено в понятие познавательной истины. То же самое справедливо и для трансцендентального отношения.

Из всего сказанного Суарес делает вывод: «Следует утверждать, что познавательная истина не добавляет сверх самого акта ничего реального и внутренне присущего самому акту, но лишь коннотирует, что объект таков, каким он репрезентирован в акте. Это утверждение следует из предыдущих. В самом деле, тот факт, что акт истинен, вы-

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 1. 6.

² *Ibid.* 2. 1. 7.

³ *Ibid.* 2. 1. 8.

ражает больше, чем просто акт, но не выражает никакой абсолютной или относительной реальности сверх самого акта, как не выражает и ментального отношения в собственном и строгом смысле. Следовательно, он не может добавлять ничего другого, кроме указанной коннотации, или деноминации, возникающей из связанности, или соотношенности между таким актом и объектом»¹. Эта коннотация, или именование (*denominatio*), дается от уже упоминавшегося «сопровождения» со стороны объекта, которое может быть названо отношением лишь «*secundum dici*», по способу словесного выражения, но не является отношением в строгом смысле слова. Поэтому, по убеждению Суареса, ни одна из двух суммированных им позиций неверна. Что истина не есть нечто реальное, уже было сказано достаточно; а кроме того, истина не есть и нечто совершенно абсолютное, ибо она способна обращаться в свою противоположность, если устранить «сопровождение» со стороны объекта² (например, истинное суждение «стена белая» обращается в ложное, если стену перекрасить в черный цвет, но при этом в самом акте суждения ничего не изменится, лишь отнимется *concomitantia* со стороны объекта как именно такого, каким он представлен в суждении). Но истина не есть и отношение в собственном смысле, какой бы вид отношения мы ни пытались ей приписать, ибо само по себе взаимное сопровождение, *concomitantia*, двух терминов сообразности предшествует любому актуальному отношению и достаточно для того, чтобы можно было говорить о наличии познавательной истины. «Вот почему спор об этом отношении — всегда ли оно реально или всегда ментально, или иногда реально, а иногда ментально, — не имеет никакого зна-

¹ *Ibid.* 2. 1. 9. «*Veritas addit cognitioni connotationem obiecti, sicut iudicatur se habere.*— Quarto dicendum est veritatem cognitionis ultra ipsum actum nihil addere reale et intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum obiectum ita se habens sicut per actum repraesentatur. Haec assertio sequitur ex praecedentibus; nam actum esse verum plus aliquid dicit quam actum esse; et non dicit aliquid reale absolutum vel relativum ultra ipsum actum, nec etiam dicit propriam et rigorosam relationem rationis; ergo nihil aliud addere potest praeter dictam connotationem seu denominationem consurgentem ex connexione seu coniunctione talis actus et obiecti».

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 9.; VIII. 2. 13.

чения для прояснения существа истины. Ибо, как бы ни обстояло дело, сама истина предшествует такому отношению»¹.

Итак, познавательная истина есть, со стороны реальности, сам акт познающего интеллекта, взятый одновременно с объектом, который таков, каким репрезентируется в акте. Это одновременное сосуществование акта и бытия объекта таким, каким он предстает в акте, Суарес называет «сопровождением». На уровне словесных обозначений это положение дел выражается в том, что «истина» называется коннотативным термином². В логике Оккама, на которую в данном случае опирается Суарес, коннотативные термины, в отличие от терминов абсолютных, двойственны: они прямо означают одну вещь (здесь: акт интеллекта), а косвенно — другую (объект таков, каким он репрезентирован). Взаимное отношение акта и объекта требует дополнительных разъяснений на уровне коннотативного знака. Поэтому, дав объяснение онтологической природе истины со стороны реальности, Суарес дополняет его прояснением того способа, каким эта природа выражается в словесном обозначении. На собственно бытийную характеристику истины *a parte rei* он налагает сетку именований, высвечивая собственное «место» истины. Для этого Суарес вводит понятия *радикальной* и *формальной истины*³.

«Именованное истинного, — пишет Суарес, — может быть при-

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 20. «Quocirca nihil ad explicandam veritatis essentiam refert controversia de illa relatione, an sit semper realis vel semper rationis, vel interdem realis, interdem autem rationis; nam, quidquid de hoc sit, veritas ipsa antecedit talem relationem».

² Рольф Дарге (см. *R. Darge*, *Suarez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden — Boston, Brill, 2004, S. 282–288) подчеркивает, что в этом пункте Суарес непосредственно следует традиции Уильяма Оккама. Дарге цитирует соответствующий фрагмент из «Суммы логики Оккама» (S. 285, Anm. 80) «Nomen... connotativum est illud, quod significat aliquid primario et aliquid secundatio. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis. Et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo» (*Guillelmi Ockham, Summa logicae* I, cap. 10 (ed. St. Bonaventure, *Opera philos.*, I, p. 36–38)). В примечаниях к указанным страницам Р. Дарге суммирует также мнения предшествовавших исследователей по вопросу об онтологической природе познавательной истины у Суареса.

³ «Формальная» истина берется здесь в узком смысле, в отличие от формальной истины как синонима познавательной истины вообще.

писано акту познания двояко: одним способом — формально, другим — радикально. Формальным именованим истинного я называю то, которое до сих пор разъяснял и которое состоит в актуальной сообразности объекту; радикальным же называю то совершенство акта, от которого он обладает такой сообразностью с объектом: в науке это очевидность, в вере — достоверность... Именование истинного, взятое радикально, от внутреннего совершенства акта или навыка, реально и абсолютно; однако мы теперь говорим не о нем, ибо это — не столько именованим истинного, сколько именованим достоверного или очевидного утверждения»¹, то есть самого акта суждения, которому приписывается совершенство в своем роде. «Формальное и актуальное именованим истинного... не является, однако, вполне внутренним именованим, но берется отчасти от внутренней формы, а отчасти коннотирует объективное сосуществование, то есть то, что объект таков, как о нем судят в познании... Следует понимать, что суждение первично и само по себе называется истинным от этой сообразности, хотя форма, от которой он именуется, будет не вполне внутренней для него, но включает в себя сопровождение чего-то внешнего»². Таким образом, радикальная истина есть внутреннее именованим акта, но это не столько истина, сколько характеристика акта безотносительно к его конкретному объекту, взятая вне *conformitas*. Напротив, формальная истина, то есть *conformitas*, есть именованим лишь отчасти внутреннее, отчасти

¹ Francisco Suarez, DM VIII. 2. 14. «*Verum formale quid, quid verum radicale*. Denominationem veri dupliciter posse tribui actui cognitionis. Uno modo formaliter, eodem modo radicaliter; formalem veri denominationem appello eam quam hactenus explicui, quae consistit in actuali conformitate ad obiectum; radicalem autem voco illam perfectionem actus a qua habet huiusmodi conformitatem cum obiecto, ut est in scientia evidentiali, vel in fide certitudo... respondeo denominationem veri radicaliter sumptam ex intrinseca perfectione actus vel habitus esse realem et absolutam; nos tamen nunc non loquimur de illa, quia illa non tam est denominatio veri quam certi vel evidentialis assensus».

² *Ibid*: «Denominatio autem veri formalis et actualis... non tamen est omnino intrinseca denominatio sed partim est a forma intrinseca, partim connotat coexistentiam obiectivam seu concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem iudicatur... intelligendum est ab hac conformitate ipsum iudicium primo ac per se denominari verum, quamvis forma a qua denominatur, non sit omnino intrinseca, sed concomitantiam alicuius extrinseci includat».

же внешнее. Термин «истина», понятый в формальном смысле, прямым и внутренним образом именуется акт интеллекта, а косвенным и внешним образом — то, что объект именно таков. Поскольку денотатом термина «истина» будет акт интеллекта, именно он обозначается как собственное «место» истины. Но поскольку коннотатом термина «истина» выступает сопровождение со стороны объекта, истина обозначается не как сущностное именование акта, а всего лишь как именование, зависящее от внешнего условия и потому изменчивое. Лишь в небольшом количестве истин, называемых вечными, сообразность объекту составляет сущностное свойство их формального понятия и не может измениться в свою противоположность; в большинстве тех истин, с которыми человеку приходится иметь дело в мире контингентных и преходящих творений, она есть нечто внутреннее, но не сущностное, отчего и называется отчасти внутренним, отчасти внешним именованием акта познания.

Как мы вскоре увидим, эта концепция Суареса в XVII в. расслаивается на несколько вариантов, соединяющих в себе в различных сочетаниях бытийные и деноминативные характеристики познавательной истины. Обратимся теперь к текстам XVII в., держа в уме структуру вопроса, заданную Суаресом.

2) Дискуссия XVII в.

1. Субъект сообразности

Что истина как таковая, вне ее конкретных членений, не подразумевает непременно существования объекта познания, не оспаривает никто из наших авторов. Что касается вопроса о субъекте истины, все сходится в том, что им должно быть формальное понятие, то есть интеллектуальный акт. Среди тех, кто считал субъектом истины объективное понятие, по традиции называют Дуранда и Гервея Наталиса; кроме того, к ним причисляют скотиста XIV в. Николая Бонета, а из современников Суареса — Габриэля Васкеса (Комментарий на часть I *Суммы теологии*, дисп. 76, гл. 1). Аргументация в пользу формального понятия ведется с разных сторон, но в центре дискуссии стоит, как и следовало ожидать, статус объективного понятия. Вновь прихо-

дится констатировать, что, в отличие от *conceptus formalis*, объективное понятие так и не получило в схоластике универсального и четко-го определения. Помимо того, что в употреблении этого термина у большинства наших авторов сохраняется та двойственность, которая отмечается у Суареса, всегда существовал соблазн истолковать объективное понятие как некое промежуточное образование в интеллекте, отличное и от акта, и от объекта. Рассмотрим два примера аргументации против того, что объективное понятие есть субъект истины.

Первый пример — текст Бартоломео Мастри¹. Рассуждение Мастри примечательно тем, что, в отличие от большинства других авторов, он понимает объективное понятие совершенно однозначно и поэтому, признавая за ним ограниченное участие в истине, не рискует при этом впасть в двусмысленность. Мастри не выводит его безоговорочно за рамки отношения сообразности, как это делает Суарес. Нет, в объективном понятии тоже присутствует истина, однако она зависима от формального понятия. *Conformitas* объективного понятия с самой вещью, во-первых, производна, а во-вторых, пассивна. Производность определяется тем, что формальное понятие играет в истине роль основания, ибо непосредственно измеряется объектом и репрезентирует его, тогда как объективное понятие обладает истиной лишь в силу деривации — постольку, поскольку пребывает в интеллекте как содержательная сторона формального понятия². По той же причине сообразность объективного понятия самой вещи чисто пассивна: «Объективное понятие называется со-

¹ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 1, n. 6, p. 288: «Cum igitur conformitas ista sumi debeat in ordine ad rem in se, quae sit terminus istius conformitatis..., quaerimus de subiecto, an sit conceptus formalis, vel obiectivus» [«Итак, поскольку эту сообразность надлежит рассматривать в отношении к вещи самой по себе, которая и служит термином этой сообразности... мы спрашиваем о субъекте: является ли он формальным понятием или объективным»].

² *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 1, n. 7, p. 288: «Dicemus veritatem proprie, et formaliter ac denominative intrinseca esse in conceptu formali, in obiectivo vero solum dependenter a formali, et extrinseca denominatione... Veritas formaliter est ipsius intellectionis, a qua derivatur in obiectum, ut est in intellectu... Nam conceptus formalis est species, et imago expressa obiecti, sicut species impressa dicitur imago virtualis obiecti, dependet ab obiecto in ratione mensurae, ipso repraesentat, ergo fundat formaliter conformitatem ad obiectum, et veritatem».

образным вещи самой по себе, но в зависимости от формального понятия: если бы оно неверно репрезентировало вещь, то и в объективном понятии она была бы репрезентированна неверно. Следовательно, во втором будет присутствовать некая вторичная истина, а в первом — первичная»¹.

Во втором примере, взятом из текста Томаса Комптона Карлтона, объективное понятие сохраняет ту же двойственность, что и у Суареса; и точно так же за ним не признается никакого участия в истине. Но при этом Комптон Карлтон с полной откровенностью и прямоотой указывает на главную мишень возражений Суареса, которая у самого испанского метафизика сформулирована недостаточно ясно. А именно, то неприемлемое утверждение, что истина есть сообразность между объективным понятием и вещью самой по себе, по всей видимости означает: «Всякий раз, когда некто схватывает нечто в понятии, он образует в уме некий идол, отличный от самого акта и от объекта, однако ему подобный»². Соответственно, всю силу аргументации Комптон Карлтон направляет на опровержение этого внутреннего подобия как промежуточного ментального образования. В самом деле, такой внутренний «идол» был бы фиктивным *ens rationis*, производимым всякий раз, когда произносится истинное суждение. Но какая необходимость вынуждала бы нас к такому идолотворчеству? Кроме того, это означало бы примешивать ментальные фикции к любому акту веры, что совершенно неприемлемо. Комптон Карлтон также повторяет аргумент Суареса, согласно которому если и существует чисто мысленное отношение между актом интеллекта и актуально мыслимым объектом, оно всегда будет вторичным по отношению к истине самого акта, непосредственно направленного на объект. Наконец, если под объективным понятием понимать чистый объект, или объект, взятый редупликативно («объ-

¹ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, q. II, art. 1, n. 8, p. 288: «Conceptus obiectivus dicitur conformis rei in se, dependenter tamen a conceptu formali, qui si non recte repraesentaret rem, neque recte res in conceptu obiectivo repraesentaretur; ergo in isto erit aliqua veritas secundaria, in illo primaria».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. I, n. I: «Dicere proinde videtur haec sententia quoties quis aliquid concipit, quoddam in mente formari idolum ab actu distinctum, et obiecto, huic tamen simile».

ект как объект»), то против него неизбежно обращается уже знакомый нам довод: *чистым* объектом постигаемая вещь становится через акт интеллекта, как его собственная содержательная сторона; но в таком смысле сообразность акта объекту означала бы сообразность акта самому себе. Поэтому под объектом нужно понимать саму познаваемую вещь, соотносимую с актом как таковым: «Следовательно, надлежит сказать вместе с отцом Суаресом... что истина состоит в некоей интенциональной сообразности акта с объектом, то есть с вещью, которую он представляет»¹.

Итак, истина есть сообразность между формальным понятием и вещью самой по себе, взятой в том аспекте, в каком она открывается направленному на нее акту постижения. До этого предела все наши авторы вполне единодушны между собой. Однако картина резко меняется, как только перед ними встает вопрос: что же такое эта сообразность со стороны самой реальности, *a parte rei*?

2. Познавательная истина *a parte rei*

Прежде чем обратиться к текстам, спросим еще раз: что такое *veritas cognitionis* с семиотической точки зрения? Чего доискиваются наши авторы, задавая вопрос об онтологической природе познавательной истины? Мы знаем, что среди многочисленных разновидностей зна-

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. I, n. II: «Haec opinio nullo modo placet, hinc enim sequeretur per omnem actum intellectus fieri ens rationis obiectivum, quod praeterquam quod sit contra communem Philosophorum sententiam, per se videtur falsum. Cur enim faceret quis ens rationis dum profert hanc propositionem, *sol lucet*, sole praesertim lucente? Certe luce clarius videtur nulla illic intervenire ens rationis, cum nulla interveniat fictio, ens ratiois autem essentialiter pendet ab intellectu fingente. Deinde in omnibus etiam actibus fidei aliquid inveniretur fictitium. Praeterea, ante ullam imaginariam vel fictam relationem rationis, si quam hic intervenire velint, ex eo solum quod directe feratur actus in obiectum, est vel conformis illi vel disformis, ac proinde vel verus vel falsus... (III) Unde probabile mihi videtur hos auctores de fundamento tantum huius relationis loqui, seu de actu ipso intellectus. Si autem velint per esse obiectivum, idem ac esse obiectum actus, etiam non placet, tunc enim dicerent actum verum, vel falsum, esse actum conformem sibi, cum enim obiectum qua tale, seu reduplicative sumptum, reddatur tale per ipsum actum, actum esse conformem obiecto reduplicative sumpto, esset actum esse conformem sibi. Dicendum ergo cum P. Suarez... veritatem consistere in conformitate quadam intentionali actus cum obiecto, seu cum re quam repraesentat».

ков есть и такая, которую образуют формальные знаки. Если исключить зеркальные отражения, составляющие даже не подгруппу, а как бы малый придаток группы формальных знаков, и проблематичную подгруппу *species impressae*, то главный массив формальных знаков образуют понятия интеллекта. Понятия (*cognitiones*) понимаются здесь в широком смысле: это не только и даже не столько единичные ментальные слова, сколько ментальные предложения. Нам хорошо известны технические характеристики формальных знаков: они дают познать через себя нечто иное, не будучи познаваемы сами, выступая для познания чистым *quo*, и никоим образом не *quod* (будучи познаваемы сами разве что в рефлексивных актах, направленных на понятия как на объекты). Но формальные понятия уникальны не только этим. В самом деле, ментальные знаки, подобно любым другим знакам, сущностно связаны со своими означаемыми отношением, конституирующим их в качестве семиотических сущностей. В случае ментальных знаков речь идет о трансцендентальном отношении между интеллектом и означаемым объектом, благодаря которому понятия репрезентируют объекты. Но, помимо этого отношения репрезентации, ментальным знакам, и только им, свойственна уникальная характеристика: не просто репрезентировать вещи, как репрезентируют их все прочие знаки, но репрезентировать их такими, *каковы они есть*. Ни одна другая категория знаков (за исключением сомнительной категории внешних иконических знаков) этой характеристикой не обладает. Обладание этой характеристикой называется истинностью, делает понятия истинными знаками, а сама эта характеристика, сама сообразность между понятиями и вещами, и есть познавательная истина. Таким образом, истина не тождественна тому базовому отношению, которое делает понятие знаком внешней вещи (т. е. благодаря которому понятие репрезентирует вещь), но есть нечто добавочное к нему, некий дополнительный элемент в общей структуре ментального знака. Но что это за элемент? Что он представляет собой с онтологической точки зрения, и как он фиксируется в нашем способе умного схватывания и говорения, в системе деминаций в человеческом языке? Где, наконец, собственное «место» этой дополнительной характеристики — в самом ли интеллектуальном акте или отчасти также и в объекте, так что ментальный знак, взятый именно в качестве знака, оказывается чем-то большим,

чем понятие *a parte rei*? Какова полная структура ментального знака, частью которой служит эта дополнительная характеристика истинности (или ложности)?

Вот те вопросы, на которые ищут ответ авторы XVII в. Насколько они были важны для них, можно заключить хотя бы из того, как тщательно и точно фиксируются в текстах существующие точки зрения на этот предмет. Если ограничиться только современниками наших авторов, то, например, Луис де Лосада вычленяет четыре основные позиции: 1) формальная истина (*veritas cognitionis*) есть отношение между понятием и объектом, отличное от того и другого; 2) истина как *conformitas* тождественна самому интеллектуальному акту. В этой позиции различаются два варианта: а) учение так называемых *Connotatores* о том, что сообразность есть трансцендентальное отношение между актом и объектом, которое со стороны реальности тождественно своему основанию, то есть самому акту (Лосада не называет имен, но именно такова была, например, позиция коимбрцев); б) учение Уртадо де Мендосы и его единомышленников о том, что познавательная истина есть не просто свойство акта, но его сущностное свойство: *conformitas* реально тождественна сущности ментального акта; 3) истина простых понятий о контингентных вещах образована актом и объектом, истина суждений о необходимых вещах тождественна только акту; 4) истина есть акт, взятый вместе с коннотацией объекта; для акта именование истинного будет внутренним, для объекта — внешним, но так или иначе в реальной истине участвуют они оба. Эту точку зрения Лосада отождествляет с позицией Суареса и считает ее наиболее вероятной из всех («*Mihi probabilior caeteris*»)¹. Приведем конкретные примеры этих позиций. Начнем с наиболее радикальных учений (1 и 2б), а затем перейдем к широкой гамме промежуточных вариантов (2а, 3, 4).

Наиболее радикальное учение о реляционной природе истины принадлежит Бартоломео Мастри и Бонавентуре Беллуту. По их убеждению, истина в познании онтологически есть не акт интеллекта как некоторая реальная сущность, и не акт вкупе с объектом, будет

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 1, § 2, n. 2.

ли он взят формально или как коннотат, но реальное отношение¹. Итак, первый тезис Мастри и Беллутто: реальная истина может онтологически быть только реальным отношением сообразности. Истина по своей сущности реальна, но не абсолютна, а чисто реляциона. Отношение же, *relatio*, представляет собой нечто добавленное к сущности как таковой. Так же обстоит дело и в ментальных знаках: «Репрезентировать — сущностное свойства акта, но репрезентировать истинно — свойство не сущностное, а вторичное»². Это верно для знаков контингентных и преходящих объектов, суждение о которых способны изменяться из истинных в ложные в зависимости от того, как обстоит дело с этими объектами. Но это верно даже и для так называемых необходимо истинных суждений: ведь их необходимость объясняется не тем, что отношение сообразности между ментальными знаками и объектами необходимо верно само по себе, а всего лишь неизменностью самих объектов, то есть обстоятельством, внешним для отношения истины как такового.

Второй тезис Мастри и Беллутто состоит в следующем: отношение сообразности, каковым онтологически является истина, есть, вообще говоря, отношение неопределенное. Будет ли оно категориальным или трансцендентальным, совершенно реальным или несовершенно реальным, это в каждом конкретном случае определяется характером познаваемого объекта³. Само по себе оно — «безразличное» отношение (*relatio indifferens*). Этот тезис Мастри и Беллутто резко отличает их позицию, например, от позиции правоверного томиста Иоанна св. Фомы, полагавшего, что познавательная истина

¹ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, qu. II, art. 3, n. 27, p. 292: «Dicimus primo, veritatem cognitionis non dicere entitatem actus, neque ipsum actum, et obiectum, sive hoc dicat formaliter, sive ut connotatum, sed relationem, non rationis, sed realem».

² *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, qu. ?, art. 3, n. 36, p. 294: «Actus essentialiter est repraesentativus, non tamen est essentialiter repraesentativus vere, sed secundo».

³ *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, qu. II, art. 3, n. 30, p. 293: «Dicimus secundo, hanc relationem conformitatis, quam praefert veritas, non esse determinate praedicamentalem, aut transcendentalem, neque determinate realem perfectam, scilicet cum omnibus requisitis conditionibus ad veram relationem realem, sed indifferenter se habere, nam in uno actu est transcendentalis, in alio predicamentalis, in uno erit realis perfecta, in altero realis imperfecta, quae a Doctore saepius vocatur relatio rationis, ut contradistinguitur a reali cum omnibus conditionibus iuxta dicta in disp. 8 qu. 1».

онтологически представляет собой строго категориальное отношение.

Противоположный полюс учений об онтологической природе истины — концепция Педро Уртадо де Мендоса. Вообще говоря, Уртадо считал, что истинный акт конституируется трансцендентальным отношением¹; но что он понимал под трансцендентальным отношением? Для Уртадо это означает, что истина или ложность принадлежат к самой сущности акта познания и свойственны ему сугубо внутренним образом. Истинный акт сущностно зависит от объекта как от своего термина, поскольку представляет собой репрезентацию этого объекта²; но истина, как сообразность объекту, есть формальное свойство только акта и не распространяется на объект³. Сущностная связь истинного акта с его объектом исключает возможность изменения истинного акта в свою противоположность. При изменении объекта она требует другого акта, который будет столь же сущностно и неизменно связан с новым объектом⁴. Суждение «Петр бежит» относительно бегущего Петра и Петра не бегущего лишь по видимости будет одним и тем же. В действительности это два разных суждения, имеющих два разных объекта; одно из них бу-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De Anima, disp. IX, sect. III, subsect. 1, § 15: «Respondeo, actum verum constitui per transcendentalem relationem».

² *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De Anima, disp. IX, sect. III, subsect. 4, § 36: «Dico primo: *veritas formaliter ex natura rei est idem cum actu intellectus... ille actus per suammet essentiam est conformis obiecto*» [«Во-первых, я утверждаю: истина формально и со стороны реальности тождественна акту интеллекта... этот акт по своей собственной сущности сообразен объекту»]; § 37: «Actus ille... per suam essentiam solam est verus» [«Этот акт истинен по самой своей сущности»]; § 38: «Actus in ratione veri aut falsi non dicit maiorem dependentiam ab obiecto, quam in ratione repraesentationis; sed in ratione repraesentationis constituitur per solam suam essentiam intrinsece, connotando obiectum ut terminum extra se; adaequateque distinctum; ergo etiam in ratione veri aut falsi» [«Акт в качестве истинного или ложного не более зависит от объекта, чем в качестве репрезентации; но в качестве репрезентации он конституируется внутренне, одной своей сущностью, коннотируя объект как внеположный себе и адекватно отличный от себя термин; следовательно, и в качестве истинного или ложного тоже»].

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, De Anima, disp. IX, sect. III, subsect. 3, § 34: «Obiectum... non habet veritatem intentionalem, sed solus actus».

⁴ Об изменении истинных актов в ложные и наоборот см. последнюю главу.

дет внутренне, сущностно и неизменно истинным, другое — ложным. Таким образом, репрезентативность понятия и его истинность (или ложность) предстают в учении Уртадо как равно сущностные и конститутивные свойства понятийного знака.

Концепция Уртадо де Мендоса доводит до логического предела учение Суареса об истине как о внутреннем свойстве формального понятия. Зависимость истины от объекта, которую Суарес выражал в тезисах о *concomitantia obiecti* и об истине как об отчасти внешнем именовании, Уртадо вводит в самую сущность акта, намертво привязывая его к той вещи или к тому конкретному положению дел, которые послужили образцом для первичного формирования интенционального образа. Так Уртадо сплавляет воедино репрезентативность и истину в ментальном знаке. Это учение Уртадо вызвало бурную эмоциональную реакцию у многих его современников и позднейших авторов, отказавшихся разделить ее гипертрофированный эссенциализм и тяжеловесную статичность. Арриага, ученик Уртадо, не называет учителя по имени, предпочитая уклончивое «некоторые современные авторы», но посвящает опровержению учения Уртадо сразу три подраздела в разделе I диспутации об истине¹. Лосада в своей классификации мнений по данному вопросу выделяет позицию Уртадо в отдельный пункт и только ее удостоивает обстоятельного опровержения². Комптон Карлтон подробно разбирает и отвергает учение Уртадо, которое он называет «весьма распространенным» среди новейших философов³. Овьедо посвящает точке зрения Уртадо пространный параграф в своем трактате⁴, и т. д. Сколько бы последователей ни имел Уртадо, именно его имя стало эмблемой учения об абсолютно сущностном характере истины.

Между этими крайними точками — абсолютно сущностной реальной истиной и истиной как неопределенным отношением — пролегает широкий спектр промежуточных истолкований онтологической природы истины. Так, Сильвестро Мауро тоже считает, что исти-

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 2–4.

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 1, nn. 3–6.

³ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. I, n. I — V.

⁴ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, controv. VII, punct. 2, § 2, nn. 6–9.

на в познании, то есть *conformitas*, онтологически представляет собой реальное отношение¹. Но это верно только применительно к объектам настоящего или прошлого; что же касается ментальных знаков относительно будущего, «они являются истинными или ложными через внешнее именование от имеющегося в настоящем Божественного предзнания»². Но знание будущих вещей или событий — это знание особого рода; мы здесь не будем касаться этой трудной темы. Если же говорить о типичной ситуации познания настоящего или прошлого, то суть сообразности заключается именно во внутреннем формальном отношении, которое, видимо, нужно трактовать как отношение категориальное, отличное от своих терминов («*intrinsicam relatio conformitatis*», «*distincta relatio conformitatis cum obiecto*»³. Такое отношение «необходимо следует из достоверности познания», и это еще один аргумент в пользу категориального характера отношения истины, ибо именно категориальные отношения возникают и действуют как бы сами собой, необходимо и безлично, при наличии своих терминов. Мауро не уточняет, каким образом возможно категориальное отношение с объектом прошлого, но, видимо, его ответ на этот вопрос был бы стандартным для сторонников категориального отношения между знаком и означаемым вообще: в данном случае термином отношения будет не внемысленный объект прошлого как таковой (его уже нет), а его образ в интеллекте или памяти того, кто его мыслит. Как видим, из находящихся в поле нашего зрения авторов — не домиканцев Мауро ближе всех стоит к традиционному учению св. Фомы об онтологической природе познавательной истины.

Та позиция которую Лосада назвал позицией сторонников учения о коннотации, *Connotatores*, обнаруживается в «Коимбромском

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LIX, p. 578: «Cognitio creata... est vera formaliter per relationem conformitatis ad obiectum».

² *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LIX, p. 577: «In cognitionibus de obiecto praesenti vel praeterito datur intrinsicam relatio conformitatis, aut diffinitatis, quibus constituentur intrinsece verae, vel falsae; sed nulla talis relatio datur in cognitionibus de obiecto futuro». P. 578: «Cognitiones de futuro sunt verae vel falsae per denominationem extrinsecam a Divina praesentia praesente».

³ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LIX, p. 579: «Probabile tamen est, quod in cognitione creata... detur distincta relatio conformitatis cum obiecto, in qua consistat veritas formalis, quae relatio resultet necessario ex certitudine cognitionis».

курсе». Как мы помним, коимбрцы, в отличие от других авторов, стремились свести онтологическую сущность знака вообще к трансцендентальному отношению, стирая — порой насильственным образом — онтологические различия между разными типами знаков. В данном случае к этому особенно побуждало то обстоятельство, что базовое знаковое отношение, связующее понятия с объектами — то отношение, которым понятия конституируются в качестве ментальных репрезентаций реальности, — представляет собой не что иное, как трансцендентальное отношение, с чем согласны все старшие и младшие современники коимбрцев. Но трансцендентальное отношение совпадает *a parte rei* с основанием отношения, то есть — в данном случае — с понятием как таковым; единственное, что оно добавляет к этому основанию, — это пассивную приспособленность и соответствие (*respectus*) термину, но никоим образом не полноценное отношение (*relatio*) как разновидность акидентального бытия. Это пассивное соответствие и выражается в коннотации сообразности объекту: той коннотации, которую заключает в себе термин «истина».

Здесь имеет смысл сделать небольшое отступление в сторону чистой метафизики и сказать несколько слов о схоластической типологии того, что мы сейчас обозначаем общим термином «отношение». Для этого воспользуемся текстом, который лежит за пределами нашей темы и даже за пределами того хронологического периода, который нас сейчас занимает. Но поскольку выраженное в нем учение вполне стандартно для поздней и постсредневековой схоластики, мы в данном случае можем пренебречь этим обстоятельством. Речь идет о фрагменте из «Трактата о формальностях» падуанского францисканца и скотиста Антонио Тромбетты (1436–1517). Тромбетта располагает в порядке постепенного ослабления онтологической плотности следующие четыре термина: относительное (*relativum*), отношение (*relatio*), соответствие (*respectus*) и соотнесенность (*habitudo*). Вот как Тромбетта описывает их взаимные отношения: «Всякое относительное есть отношение или включает в себя отношение, ибо относительное, помимо отношения, которое оно в себя включает, также включает в себе нечто абсолютное, от которого и называется относительным в силу самого отношения. Отноше-

ние же не включает в себя ничего абсолютного. Сходным образом всякое отношение есть соответствие, но не всякое соответствие есть отношение, ибо отношение есть соответствие, принимаемое внутренним образом, которое происходит из природы основания, если полагается термин. Соответствие же есть нечто общее для соответствия, принимаемого внутренне и внешне. Сходным образом всякое соответствие есть соотнесенность, но не всякая соотнесенность есть соответствие, ибо между субъектом и его собственным трансцендентальным свойством имеется соотнесенность, но нет соответствия. Сходным образом, если исключить все отношения, божественная сущность обладает некоторой соотнесенностью с атрибутами (каковая есть соотнесенность фундамента с фундированным), но не обладает никаким соответствием, ибо сущности, как таковой, противоречит соответствовать чему-либо. Отсюда следует, что, если говорить о собственно отношении, только внутренне принимаемое соответствие есть отношение»¹.

Замечательный своей ясностью текст Тромбетты позволяет нам без труда понять, в чем суть отличия позиции коимбрцев от, скажем, позиции того же Сильвестро Мауро или Бартоломео Мистри. Истина как трансцендентальное отношение сообразности в действительности — никакое не отношение в собственном смысле, а лишь некая развернутость понятия к своему объекту, благодаря которой объект видится и репрезентируется не как угодно, а именно таким, каков он

¹ *Antonius Trombeta*, Tractatus formalitatum, Venetiis, Giacomo Penzio, 1505, art. 1 principalis, 2b 1: «Pro quo est notandum, quod ista se habent per ordinem: relativum, relatio, respectus et habitudo, inter quas rationes ratio relativi est infima. Unde omne relativum est relatio vel includit relationem, relativum enim ultra relationem quam includit, etiam includit aliquod absolutum, quo denominatur referri per ipsam relationem; sed relatio non includit aliquod absolutum. Similiter omnis relatio est respectus, et non omnis respectus est relatio, quia relatio est respectus intrinsecus adveniens, qui oritur ex natura fundamenti, posito termino. Respectus autem est quoddam commune ad respectum intrinsecus advenientem et etiam extrinsecus advenientem. Similiter omnis respectus est habitudo, non omnis habitudo est respectus, quia inter subiectum et propriam passionem est habitudo, et tamen non est respectus. Similiter, circumscriptis omnibus relationibus, essentiae divinae ad attributa est aliqua habitudo (qualis est fundamenti ad fundatum), et tamen non est aliquis respectus, quia repugnat essentiae, ut essentia est, ad aliquid referri. Ex quo sequitur, quod, loquendo proprie de relatione, solum respectus intrinsecus adveniens est relatio».

есть. Но за этой развернутостью, или соотнесенностью (*respectus*), не стоит никакой онтологической реальности, отличной от реальности самого акта познания. Этот нереляционный, абсолютный характер истины в познании особо подчеркивается в тексте коимбрцев: «Согласно мнению, которое мы одобрили выше и которое полагает формальное значение в основании самого отношения, следует сказать, что истина заключается в самом основании... Потому что, поскольку истина есть свойство знака.... она, видимо, должна состоять не в отношении, а в пассивном соответствии и трансцендентальной соотнесенности, посредством которой акт интеллекта нацелен на объект, тем более что такого соответствия достаточно, чтобы понятие было названо истинным, а его отрицание — ложным»¹.

Иная концепция истины как трансцендентального отношения представлена у Франсиско Араухо. Этот автор прямо высказывается против коннотативного понимания истины, и это лишний раз свидетельствует об условности классификаций. За сто с лишним лет до Лосады Араухо предлагает свою классификацию мнений об онтологической природе истины, и она выглядит иначе, хотя разнообразие позиций Араухо тоже сводит к четырем: двум крайним и двум промежуточным². Первое, крайнее мнение (Дуранд, Гервей, Васкес): истина есть отношение между вещью как познанной и вещью самой по себе; но так как отношение чего-либо к самому себе может быть только ментальным отношением, стало быть, истина есть ментальное отношение. Эта позиция опровергается на основании того, что субъектом истины является не объективное, а формальное понятие. Второе, промежуточное мнение: истина состоит в самой абсолютной существенности суждения вкупе с коннотацией объекта, который в

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1, p. 148: «Iuxta sententiam a nobis superius approbatam quae significationem formalem constituit in fundamento eiusdem relationis, dicendum est veritatem in eodem fundamento consistere... Quare cum veritas sit affectio signi... non videtur constituenda in relatione, sed in adaequatione passiva et respectu transcendentis, quo actus intellectus tendit in obiectum, praesertim cum ea adaequatio sufficiat, ut conceptus dicatur verus, et eius negatio ut dicatur falsus».

² *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 29 B-30 A, p. 562.

действительности таков, каким репрезентируется суждением. «Так учит Суарес... и не ссылается ни на кого в поддержку своего тезиса, но сам, в единственном числе, отстаивает его как достоверный»¹. Многочисленные доводы против этой позиции исходят из того, что истинное (или ложное) суждение является таковым прежде всякого сосуществования акта и объекта. Третье, промежуточное мнение: формальная истина представляет собой категориальное отношение к объекту; если же не соблюдены все условия, необходимые для категориального отношения, то истина будет ментальным отношением (Доминик Фландрский, Хрисостом Явелли. В XVII в. его отстаивает в «Богословском курсе» 1643 г. Иоанн св. Фомы). Вообще говоря, эта позиция представляется Араухо вероятной; против нее, однако, свидетельствуют некоторые богословские доводы, а также то обстоятельство, что одной перемены в объекте достаточно для изменения суждения из истинного в ложное: стало быть, истина не может быть чем-то реально укорененным в акте интеллекта. Четвертое, крайнее мнение: истина есть трансцендентальная соотнесенность с объектом, выражающая абсолютное совершенство суждения (доминиканские авторы: Каэтан, Баньес, Сонсинас; среди иезуитов — комимбрцы, которых Араухо не называет).

Из сравнения классификаций Араухо и Лосады можно сделать вывод, что первая позиция из списка Араухо в начале XVIII в. была уже неактуальной; утратила актуальность и третья позиция из этого же списка, взятая во всей ее чистоте. Напротив, упрочилось положение тех, кто считал истину онтологически абсолютной. Что касается самого Араухо, он, как было сказано, причислял себя к сторонникам трансцендентального отношения в истине, то есть к сторонникам четвертой позиции, которая тоже исходит из того, что истина абсолютна². Но как именно трактует он трансцендентальное отношение сообразности между актом и объектом?

Это весьма любопытная концепция. «Формальная природа исти-

¹ *Ibid.*: «Ita docet Suarez... neminemque pro sua sententia citat, sed ipse singulariter pro illa de certa re contentus est».

² *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 35 C, p. 565: «Haec conclusio statuitur pro Autores quartae sententiae, qui omnes conveniunt in hoc, quod veritas est aliqua perfectio absoluta».

ны, — утверждает Араухо, — состоит в трансцендентальной соотносительности суждения с объектом, вкупе с отрицанием избыточности... В такой соотносительности суждение соответствует (*respicit*) высказываемому объекту как его адекватный образ, репрезентирующий его как он есть в себе, и не иначе, как он есть в себе»¹. Отрицание избыточности («*negatio excessus*»)² подразумевает, что объект и суждение, как мера и измеряемое, точно пригнаны друг к другу: ни мера не избыточествует в сравнении с объектом, ни объект — в сравнении с мерой. Например, если взять ментальное суждение «Петр бежит», в нем обнаруживаются два элемента: во-первых, трансцендентальная соотносительность с объектом, в силу которой суждение репрезентирует объект (базовое отношение репрезентации в ментальном знаке); во-вторых, это же самое суждение заключает в себе отрицание избыточности с обеих сторон, «ибо так соответствует своему объекту, что ни превосходит его, ни превосходится им»³. И лишь затем, после того, как установится базовое отношение репрезентации и к нему добавится конститутивное для истины отрицание неадекватности между суждением и объектом, за ними следует вторичное категориальное «отношение равенства... реальное, если соблюдены все условия [необходимые для установления категориального отношения. — Г.В.], или, если какое-либо из них отсутствует, ментальное»⁴. Таким образом, традиционная для томистов концепция истины как категориального отношения претерпевает у доминиканца Араухо существенную трансформацию: оно присутствует в истине, но не кон-

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 35 C, p. 565: «Formalis ratio veritatis consistit in ordine transcendentali propositionis iudicativae ad obiectum, cum negatione excessus... quo respicit obiectum enuntiabile, ut imago illius adaequata, repraesentans illud sicut est in se, et non aliter quam est in se».

² Испанский исследователь текста Араухо Хуан Крус Крус переводит этот термин как «уравновешивающее отрицание» — «*negación equilibrante*». См. Juan Poinso, *Verdad transcendental y verdad formal (1643)*, tr. J. Cruz Cruz, EUNSA, Pamplona 2002, Introducción, p. 59.

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 35 D, p. 565: «Ita enim adaequatur suo obiecto, ut neque excedat, neque excedatur ab illo».

⁴ *Ibid.*, pp. 565–566: «Ad hanc autem repraesentationem neque excedentem, neque excessam consequitur relatio aequalitatis... realis positus omnibus requisitis, vel aliquo illorum deficienti, rationis».

ституирует ее. «Итак, в заключение мы утверждаем, что не следует ожидать такого отношения для конституирования истины в суждении; но до того, как оно в результате установится, истина целиком конституируется в этих двух, то есть в репрезентации схваченного объекта вкупе с отрицанием избыточности»¹.

Эти два элемента не равноценны: позитивная репрезентация служит формальным основанием истины, тогда как отрицание избыточности — лишь его внутренним дополнением². Сама по себе трансцендентальная соотнесенность в репрезентации, будучи позитивным и реальным основанием сообразности ментального акта и объекта, остается, тем не менее, недоопределенной с точки зрения этой конкретной сообразности и поэтому, взятая сама по себе, нуждается в дополнении. Такое дополнение, не будучи реальностью (именно поэтому оно не препятствует изменению акта из истинного в ложный при перемене в объекте), доопределяет репрезентацию как точную меру объекта. Это подобно тому, как отрицание разделения в сущем дополняет данное сущее и тем самым позволяет конституироваться его единству, для чего существенности как таковой недостаточно³.

Концепция Араухо представляет собой попытку компромисса: с одной стороны, он хочет сохранить традиционное учение св. Фомы о категориальном отношении как онтологическом основании истины, а с другой стороны, стремится преодолеть неудобства и несообразности этой позиции. Но это компромиссное решение вовлекает его

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 35 D, p. 565: «In conclusione igitur asserimus, non esse expectandam huiusmodi relationem ad constituendam veritatem in iudicio, sed ante illius resultantiam, in illis duobus, scilicet in repraesentatione obiectis apprehensi cum negatione excessus consumari».

² *Ibid.*: «Neque tamen ex aequo ex utroque, sed ex positiva repraesentatione, tanquam ex ratione formali, et ex negatione excessus, veluti ex intrinseco complemento constari veritatem». И чуть ниже, p. 566: «...Formalis ratio mentalis veritatis in praedicto positivo ac transcendentali ordine repraesentativi obiecti apprehensi consistat».

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 5, 38 D, p. 568: «Solus iste ordo non ponit in numero cum ipsa entitate iudicii, sed cum negatione excessus, quae negatio sufficiens est, ut ordo illi substractus constituat verum, quod se solo constituere non poterat, sicut negatio divisionis est sufficiens, ut entitas illa affecta constituat unitatem, quam se sola non poterat constituere».

в новые затруднения, которые, на наш взгляд, совершенно справедливо подметил испанский исследователь Хуан Крус Крус: «Введение отрицания избыточности в самое лоно отношения истины влечет за собой очень серьезные гносеологические проблемы, которых Араухо не просняет. Первая касается его необходимости. Вторая связана с реальным радиусом действия, которым может обладать отрицание (всегда представляющее собой продукт ментальной деятельности)»¹. Выход из этих новых затруднений Х. Крус Крус видит в возвращении к традиционному томистскому учению об истине как реальном категориальном отношении, совершившемся у Иоанна св. Фомы. Но это решение выглядит столь же сомнительным, сколь сомнительны вообще любые попытки объяснять ментальную деятельность на основе реальной акциденции отношения. В самом деле, эта позиция жестко привязывает акт интеллекта лишь к одной из разновидностей объектов познания, а именно, к реально и актуально существующим вещам. А это вынуждает, во-первых, сглаживать различия между физическим и интенциональным подобием и натурализовать истину, и, во-вторых, изначально дробить онтологическую природу истины и вводить для актуально несуществующих объектов другое основание — чисто ментальное отношение. В результате оказывается, что, например, истина суждения «лев есть животное такого-то рода и вида» будет иметь разное онтологическое основание применительно к наличному льву и ко льву, жившему двадцать лет назад. Но это означает умножать сущности сверх необходимого.

В действительности за подобной «онтизацией» истины в категориальном отношении стоит неразличение или недостаточное различение вещи самой по себе и вещи как объекта, вещи как объекта и объективного понятия вещи, и т. д., то есть неразработанность теории объекта как таковой. Это объяснимо для XIII в., но в XVII в. уже выглядит анахронизмом, и, может быть, только замороженность авторитетом св. Фомы, которую всячески поддерживал неотомизм недавних десятилетий, все еще мешает исследователям разглядеть этот факт. Но уже классификация Лосады показывает нам, каково было в действительности магистральное движение мысли в этом вопросе.

¹ *Op. cit.*, p. 60.

К сторонникам третьей позиции, вычленяемой у Лосады, можно было бы с некоторой осторожностью отнести Франсиско де Овьедо¹. К ней мы обратимся чуть ниже, разбирая дискуссию Овьедо с Арриагой.

Четвертую позицию разделяют сразу несколько семиотиков из тех, что находятся в поле нашего зрения: Арриага, Томас Комптон Карлтон и сам Лосада. Вглядимся в их тексты внимательнее.

Родриго де Арриага прежде всего проводит различие между чистой репрезентативностью понятия и его истинностью (или ложностью), как двумя разными составляющими ментального знака, и констатирует, что чистая репрезентативность, как таковая, не подразумевает и не требует никакой сообразности между репрезентацией и ее объектом: «В репрезентативном понятии, поскольку оно ограничивается от истинного и ложного, нет согласия или разногласия с объектом, и, таким образом, оно может состоять только в акте, соответствующем (*respiciente*) самому объекту как чему-то внешнему». Не так обстоит дело в истине: «Истина же и ложность заключается в подобии или неподобии, поэтому объект включается в истину не как нечто внешнее, а как составная часть»². Этот последний момент поясняется в другом месте философского курса — там, где Арриага исследует разные виды отношений. Говоря о подобии (*similitudo*) и подобном (*similis, simile*), Арриага отмечает, что в зависимости от способа обозначения, выбранного говорящим, один из членов подобия может обозначаться прямо, а другой — косвенно, но в любом случае оба термина постигаются как существенные части подобия³. Именно

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controuv. VII, p. I, § III, n. 11*.

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 4, § 22*: «Respondeo, in cognitione et repraesentatione, prout praescindit a vera et falsa, non esse concordantiam aut dissonantiam cum obiecto, et ita posse consistere in solo actu respiciente ipsum obiectum, ut quid extrinsecum; veritatem autem et falsitatem consistere in assimilatione vel dissimulatione, unde obiectum in veritate non includitur ut quid extrinsecum, sed ut pars componens».

³ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XII, sect. 9, § 41*: «Cum... dico, *Petrus est similis Paulo*, *Petrus* concipitur in recto, *Paulus* vero in obliquo; e contrario vero, quando dico, *Paulus est similis Petro*, *Paulus* concipitur in recto, *Petrus* vero in obliquo, semper tamen uterque concipitur ut pars essentialis similis» [«Когда... я говорю, *Петр подобен Павлу*, *Петр* постигается прямо, а *Павел* — косвенно;

поэтому в истине, которая есть не что иное, как сообразность двух терминов, то есть некоторое подобие между ними, оба термина — и понятие, и объект — будут равно внутренними и существенными. Остается сказать, что же представляет собой подобие *a parte rei*. Арриага проясняет этот главный момент следующим образом: «Подобие — не настоящее отношение, а сосуществование двух терминов в природе одного и того же вида или рода. То же самое я говорю об истине, которая есть не что иное, как именование, взятое от утверждения объекта и существования утверждаемого объекта»¹. Другими словами, мы имеем здесь не полноценную акциденцию *relatio*, составляющую один из родов акцидентального бытия, а лишь *respectus* двух терминов. Отличие учения Арриаги от позиции коимбрцев состоит лишь в том, что это соответствие мыслится у него не как одностороннее, а как взаимное: соответствие ментального предложения, с одной стороны, и вещи или обстояния дел относительно вещи, с другой. Но это малое различие влечет за собой радикальное следствие: объект оказывается у Арриаги не внеположным истине как таковой, а внутренним и существенным элементом истины. Если же взять порознь акт постижения и его объект, ни в том, ни в другом истинна не будет заключаться адекватным образом, но лишь неадекватно и неполно².

наоборот, когда я говорю: *Павел подобен Петру*, *Павел* постигается прямо, а *Петр* — косвенно. Но тот и другой всегда постигаются как существенные части подобного»].

¹ *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 7, § 36: «Ostendi, similitudinem non esse veram relationem, sed coexistentiam duorum extremorum in eiusdem speciei aut generis natura. Idem dico de veritate, quae nihil aliud est, quam denominatio desumpta ex affirmatione obiecti et existentia obiecti affirmati».

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 4, § 21–22: «Respondeo... actum per solam suam essentiam neque assimilari neque dissimilari obiecto, quia haec assimilatio et dissimilatio dicit utrumque extremum, et propositionem affirmare cursum, et obiectum ita existere, sicut affirmatur; in neutro autem illorum consistit adaequate assimilatio... Veritas et falsitas constat et ex ipsa propositione, et ex obiecto; im quaelibet autem parte non est adaequata veritas vel falsitas, sed inadaequata» [«Отвечаю... что акт одной лишь своей сущностью не подобен и не неподобен объекту, ибо такое подобие и неподобие выражает оба термина: как то, что предложение утверждает бег [Петра], так и то, что объект существует так, как утверждается. Но ни в одном из них подобие не заключается адекватно...

Сам Лосада, писавший почти девятью десятилетиями позже, присоединяется именно к этому варианту выделенной им четвертой позиции. Его обоснование составного характера истины в точности воспроизводит аргумент Арриаги: «Сообразность акта с объектом конституируется из акта и объекта; следовательно, и истина, которая определяется этой сообразностью». В самом деле: «Сообразность акта объекту означает репрезентировать объект, как он есть; другими словами, что объект имеется в репрезентации так, как он имеется в бытии». И далее следует уже знакомое нам рассуждение о том, что этот тезис подтверждается аналогией с «физическим сходством, или совпадением, которым, например, Петр и Павел сообразны между собой в бытии людьми. Ибо эта физическая сообразность включает оба термина, причем не по какой-либо иной причине, а потому, что такая сообразность Петра Павлу состоит именно в том, что Петр в бытии человеком имеется так же, как имеется Павел. Следовательно, точно так же для акта иметься в репрезентации так, как объект имеется в бытии, с необходимостью включает в себя и репрезентацию со стороны акта, и само бытие объекта»¹.

В другом повороте тот же довод сформулирован у Лосады в ответ на аргументацию Уртадо. Суть ее состояла в том, что, если объект является частью истины, он оказывается частичной репрезентацией самого себя. В ответ Лосада приводит аргумент из области физических характеристик. На этот раз он берет в качестве примера харак-

Истина и ложность состоят как из самого предложения, так и из объекта; но в любой из частей [взятых порознь — *Г.В.*] присутствует не адекватная, а лишь неадекватная истина или ложность»].

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 1, § 1, n. 4: «Conformitas actus cum obiecto constituitur ex actu et obiecto: ergo et veritas, quae per eam conformitatem definitur. *Prob. Antec.*: actum esse obiecto conformem, est repraesentare obiectum sicuti est, seu ita se habere in repraesentando, sicut obiectum se habet in essendo; sed hoc constitutive includit actum et obiectum; ergo, etc. *Prob. Min.* 1. paritate similitudinis, aut convenientiae physicae, qua v. g. Petrus et Paulus sunt conformes in esse hominis; nam physica ista conformitas includit utrumque extremum, non alia de causa, nisi quia Petrum esse ita conformem Paulo, praecise stat in eo, quod Petrus in esse hominis habeat se, sicut Paulus se habet. Ergo pariter, actum habere se in repraesentando, sicut obiectum in essendo, necessario includit et repraesentationem actus, et ipsum esse obiecti».

теристику роста: в самом деле, если следовать логике Уртадо, пришлось бы признать, что гигант выше пигмея сам по себе, без всякого сопоставления с пигмеем как меньшим: ведь иначе пигмей окажется частично больше самого себя. Абсурдность подобных выводов устраняется тем, что «вот это целое, *репрезентировать объект как он есть*, подразумевает не голую репрезентацию, но добавляет соответствие объекту сообразно его физическому бытию; в противном случае не имелось бы верификатора (*verificativum*) для этого добавления: *как он есть*. Отсюда вовсе не следует, что объект частично репрезентирует себя: ведь он содействует акту не в какой угодно репрезентации, а в репрезентации сообразно объекту, то есть в конституировании репрезентативной сообразности, не как *quod*, а как *quo*»¹. Как видим, в основе этого довода лежит все то же базовое различие между репрезентативностью ментального знака, образующей его семиотическую сущность, и свойством репрезентировать объект *как он есть*, составляющем дополнительный элемент в структуре ментального знака. При конституировании этого дополнительного элемента репрезентативный акт нуждается в определенном содействии со стороны объекта — ибо что иное могло бы, по рассуждению Лосады, дать ему возможность отобразить объект *как он есть*? Эту свою вспомогательную роль и выполняет объект: не как прямая причина знаковой репрезентации «вообще» (*quod*), но только как средство, обеспечивающее ее сообразность предмету (*quo*). Именно такое различие в структуре ментального знака фактически стерлось в концепции Уртадо, что и привело его к абсурдным, на взгляд Лосады, выводам.

Наконец, Лосада приводит еще один довод в защиту своей по-

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 19: «Insto contra P. Hurtado in relatione maioritatis; nam pariter sequitur, quod gigas per se ipsum est maior pygmayo, nec ab eo iuvatur, ut sit maior, alioqui pygmaeus esset partialiter maior se. Itaque *neg. Antec.* Intellectum cum exclusione obiecti: nam hoc totum, *repraesentare obiectum sicuti est*, non importat nudam repraesentationem, sed insuper addit correspondentiam obiecti secundum suum esse physicum; aliter non dabitur verificativum illius additi, *sicuti est*. Nec inde sequitur quod obiectum partialiter repraesentat se: quia non adiuvat actum ad repraesentandum utcumque, sed ad repraesentandum conformiter ad obiectum, constituendo scilicet conformitatem repraesentationis, non *ut quod*, sed *ut quo*».

зиции, и вот этот довод звучит по-настоящему удивительно в устах иезуита, тяготеющего к томизму: скорее его следовало ожидать от правоверного скотиста, последователя учения о формальностях в духе школы Дунса Скота, каковым Лосада, конечно, не был. Этот довод основан на полном отождествлении формальной структуры вещи со структурой ее схватывания в интеллекте: любое понятие, которое может быть помыслено в отвлечении или отграничении от другого понятия, имеет своим референтом некоторую отделимую или отграничиваемую реальность в самой вещи. Лосада не просто пользуется этим отождествлением *ad hoc*, но возводит его в принцип метафизического исследования: «Конститутивными частями всякой вещи является то, при отграниченном полагании чего вещь мыслится конститутированной, а по мысленном исключении или отграничении чего вещь мыслится немедленно уничтоженной. Таков, как представляется, совершенно надежный принцип исследования конститутивных частей вещей»¹. Прилагая этот принцип к анализу *conformitas veritatis*, Лосада приходит к выводу: *мысленное* включение или исключение акта или объекта немедленно конституирует или разрушает *мысленную* сообразность, и это — верный признак того, что *в самой реальности* истина конституирована актом и объектом как своими равно необходимыми формальными частями². Существенное добавление Лосады к учению Арриаги заключается в том, что здесь *respectus* сообразности с чисто физического уровня переводится на уровень формального конституирования.

Но вернемся в первую половину XVII в. Утверждение Арриаги

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. 1, § 1, n. 5: «Illa sunt constitutiva cuiusque rei, quibus praecise positis intelligitur res constituta, et quorum quolibet mente secluso, vel praeciso, res intelligitur immediate deficere; quod videtur principium omnino firmum ad exploranda constitutiva rerum».

² *Ibid*: «Atqui, posito intellecto hoc actu, *Petrus currit*, eo praecise quod insuper intelligas, *Petrum* re ipsa currere, intelligis, actum repraesentare obiectum sicuti est, et esse omnino verum; et aliunde, si vel obiectum, vel actum mente secludas, aut praescindas, intelligis, conformitatem istam immediate deficere, vel integram non permanere; ergo, etc. Minor apparet innegabilis: quis enim concipiat, per illum actum repraesentari cursum Petri sicuti est, si praescindat vel a repraesentatione, vel ab eo quod *Petrus* re ipsa currat?»

о существенной взаимосвязи понятия и объекта в *respectus* истины подверг критике Франсиско де Овьедо. Последовательно разбирая разные типы актов — абстрагирующие и интуитивные, направленные на контингентные и на необходимо сущие объекты, — Овьедо приходит к выводу, что ни в одном из этих актов связь с объектом не является необходимо истинной, и что, следовательно, сами по себе эти акты безразличны к тому, чтобы репрезентировать свои объекты как истинные или ложные¹. Поэтому *conformitas veritatis* представляет собой даже не *respectus*, а простое соположение терминов, не опосредованное никаким внутренним предикатом. Приведем это любопытное рассуждение Овьедо: «Следует сказать, что во всяком суждении... обнаруживается некоторая истина или ложность, составленная из самого суждения и его объекта, причем исключается любой внутренний предикат, которым акт внутренне конституировался бы в качестве истинного... То, что суждение истинно, формально выражает тот факт, что суждение утверждает вещь такой, какова она есть: выражает не только то, что суждение утверждает вещь именно так, но и то, что вещь имеется именно таким образом. Но то, что вещь имеется именно таким образом, выражает модус, каким имеется вещь; следовательно, истина формально выражает модус, каким имеется объект. Но он неотличим от самого объекта; следовательно, то, что акт истинен, формально выражает объект; следовательно, истина выражает объект, но не только; следовательно, [она выражает] акт и объект»².

Итак, мы получаем вывод, по видимости совпадающий с выводом Арриаги о том, что истина заключается в акте и объекте, взятых вместе. Но эти два внешне совпадающих вывода опираются на со-

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VII, p. I, § III, n. 12–15.

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *Logica*, *controv.* VII, p. I, § III, n. 10: «Dicendum est in omni iudicio... reperiri veritatem quandam, vel falsitatem conflata[m] ex ipso iudicio, et ex illius obiecto, secluso quocumque intrinseco praedicato, per quod actus intrinsece verus constituatur... Iudicium esse verum dicit formaliter iudicium rem affirmare eo modo, quo est, non tantum dicit iudicium rem hoc modo affirmare, sed etiam rem eodem hoc modo se habere; sed rem eodem modo se habere, dicit modum quo res se habet; ergo veritas formaliter dicit modum, quo se habet obiectum; sed hic est indistinctus ab ipso obiecto; ergo actum esse verum dicit formaliter obiectum; ergo veritas dicit obiectum, non solum; ergo actum et obiectum».

вершенно разные основания! В самом деле, Арриага приходит к своей формулировке истины, проводя анализ подобия (*similitudo*) как онтологического соответствия (*respectus*); и его окончательный вывод опирается на онтологическую, внутреннюю и сущностную необходимость обоих терминов подобия для того, чтобы могло конституироваться такое соответствие. Овьедо, напротив, обращает весь свой пафос на опровержение такого онтологического основания, то есть на опровержение того самого опосредующего внутреннего предиката, которым является предикат «подобия» и который служит краеугольным камнем всей концепции Арриаги. Таким образом, при почти буквальном сходстве заключительных формулировок мы имеем дело с двумя очень разными учениями, из которых первое представляет собой ослабленный отзвук традиционной реляционной концепции познавательной истины, а другое — чисто номиналистическую трактовку истины как коннотативного термина. Собственно говоря, отличие Овьедо от Суареса заключается только в распределении денотативного и коннотативного элементов в значении термина «истина». Между актом и объектом нет никакой реальной связи; просто Суарес считает денотатом термина «истина» только сам акт (в нем и полагается всецелая познавательная истина), а объект — чисто внешним коннотатом, тогда как Овьедо фактически считает денотатом «истины» именно соположение акта и объекта, а не один лишь акт; коннотатом же в данном случае будет то обстоятельство, что это соположение соответствует реальному обстоянию дел. Вот почему, хотя Арриага и Овьедо равно говорят о том, что истина образуется из акта и объекта, они говорят о разных вещах, и сходство словесных формулировок не должно вводить нас в заблуждение.

(Одно маленькое отступление. Среди познавательных актов, которые перечисляет Овьедо и которые, как он показывает, не имеют необходимой внутренней истинностной связи со своими объектами, один акт составляет исключение. Это акт, обращенный, как на объект, на свое собственное производящее начало. Такой акт обладает сущностной и необходимой связью с собственной производящей причиной; и когда эта причина, или это начало, становится объектом познавательного акта, он по самой своей сути не может быть ложным. Конечно, эта необходимая связь формально сопрягает акт

с объектом не как с объектом, а как с производящим началом, от которого он сущностно зависит; но поскольку в самой реальности начало и объект в таких актах совпадают, сообразность между понятием и объектом будет сущностным и необходимым отношением. Примечателен один из примеров, которым Овьедо иллюстрирует эту мысль: «На этом основании ложность противоречит акту, которым я сужу, что существую, ибо этот акт сущностно зависит от моего существования»¹. Это сказано после Декарта, но очень сомнительно, чтобы под влиянием Декарта. Почти наверняка мы имеем дело с собственно схоластической идеей, закономерно выводимой из классически «школьного» рассуждения Овьедо и получающей на наших глазах полноценное обоснование, не имеющее ровно ничего общего с декартовским методическим сомнением).

Томас Комптон Карлтон предпринимает попытку примирить концепции Суареса и Овьедо, признав различия между ними различиями исключительно в способе выражения. Во-первых, он прямо указывает на коннотативную природу истины: «Истина или ложность не является внутренней или сущностной для истинного или ложного акта, но предствляет собою акт, коннотирующий объект как такой, каким он постигается в акте»². Это был бы чистый Суарес, если бы не отрицание внутреннего характера истины в акте. Во-вторых, Комптон Карлтон проясняет тот пункт, который мог бы быть истолкован как слабое место концепции Овьедо: истинное познание несуществующих — прошлых или будущих — объектов. Он предла-

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer, Logica, controv. VII, p. I, § III, n. 14*: «*Omnis actus sive naturalis sive supernaturalis tendens in proprium principium effectivum tanquam in obiectum habet essentialem connexionem cum obiecto, ratione cuius illi intrinsece repugnat falsitas in ordine ad tale obiectum. Ratio est manifesta: omnis actus essentialem habet connexionem cum principio a quo dependet, quia in mea sententia actus intentionalis consistit in actione, quae per se ipsam est affixa principio. Ergo si obiectum est idem cum principio, habebit connexionem cum obiecto, licet non formaliter cum illo tanquam cum obiecto, sed tanquam cum principio, a quo essentialiter dependet. Haec ratione falsitas repugnat actui quo ego iudico me existere, quia hic actus essentialiter dependet a mea existentia.*»

² *Compton Carleton*, *Logica, disp. XLIV, sect. III, n. VI, p. 167*: «*Veritas aut falsitas non est actui vero vel falso intrinseca seu ei essentialis, sed est actus connotans obiectum ita esse sicut actus illud concipit.*»

гает придерживаться таких словесных формулировок, которые не допускают нежелательных двусмысленностей: «Что касается способа выражения, более последовательно говорить, что акт в качестве истинного коннотирует объект в данных обстоятельствах, или что он имеется, имелся или будет иметься именно таким, чем включать объект [в истину] как часть. Причина в том, что объект часто не существует, как во всяком акте, направленном на прошлую или будущую вещь; но не может быть в собственном смысле актуальной частью то, что актуально не существует. Наконец, это звучало бы дурно, если бы кто-нибудь сказал, что Бог есть часть заблуждения или ереси; а ведь это, видимо, неизбежно, если объект есть часть истинного или ложного акта, как в этом еретическом предложении: *Бог не троичен и един*, или: *Бог смертен*»¹. Очевидно, что Комптон Карлтон хочет устранить как раз такое понимание включения объекта в истину, которое отстаивает Арриага и которое имеет под собой хоть и слабую, но реальную онтологическую основу.

Итак, перед нами — довольно-таки пестрая картина учений об онтологической природе истины в человеческом познании: истину усматривают исключительно в акте или в акте и объекте, придают ей внутренний и сущностный для акта характер или характер отчасти внутренний и отчасти внешний, считают абсолютной или реляционной, онтологической реальностью или чистым коннотатом. Мы еще вернемся к тому, какие семиотические и метафизические следствия проистекают из этого разнообразия учений об онтологии познавательной истины. Теперь же рассмотрим последний вопрос этой главы — о формальной и радикальной истине.

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. III, n. XI, p. 168: «Quoad modum tamen loquendi, congruentius dicitur actum in ratione veri connotare obiectum in talibus circumstantiis, seu sic se habere, habuisse vel habiturum, quam includere obiectum tanquam partem. Ratio est quia obiectum saepe non est, ut in omni actu de re praeterita vel futura, non autem proprie esse potest pars actu, quod actu non existit. Deinde quia male sonaret si quis diceret, Deum esse partem erroris vel haeresis, quod tamen admittendum necessario videtur, si obiectum sit pars actus veri vel falsi, ut in haec propositione haeretica, *Deus non est trinus et unus, vel, Deus est mortalis*».

3) Формальная и радикальная истина

В концепции познавательной истины Фомы Авинского немысленная вещь называется истинной и участвует в истине постольку, поскольку служит производящей причиной истины в интеллекте. Но это не значит, что именование истины принадлежит в первую очередь вещи как ее причине: быть причиной истины не значит быть истиной, подобно тому как быть причиной здоровья не значит быть здоровьем. Со столь характерной для него чеканной четкостью св. Фома разводит эти два понятия — истины и причины истины: «Хотя истина нашего постижения причиняется вещью, отсюда не следует, что сущностная природа истины (*ratio veritatis*) находится в вещи прежде, [чем в постижении], подобно тому как в лекарстве сущностная природа здоровья не находится прежде, чем в живом существе: ведь причиной здоровья служит сила лекарства, а не его здоровье... Сходным образом причиной истины постижения служит бытие вещи, а не ее истина. Поэтому Философ говорит, что мнение и высказывание истинны *из-за того, что вещь есть, а не из-за того, что вещь истинна*»¹. Итак, быть причиной истины не означает быть истиной и даже не означает быть истинным первично, прежде интеллекта, в котором причиняется истина. С другой стороны, хотя именно интеллект называется первично истинным и собственным местом истины, он не порождает истину, а лишь вмещает ее. Чтобы пояснить этот момент, Фома вновь прибегает к аналогии с физической причиной и следствием: «То, что находится в чем-либо, не является следствием того, в чем находится... Так, свет, причиняемый в воздухе извне, а именно, солнцем, является следствием движения солнца, а не воздуха. Сходным образом и истина в душе, причиненная вещами, является следствием не оценки со стороны души, а су-

¹ *Thomas Aquinas, Summa Theologiae p. I, q. 16 a. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem... Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et ratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est».*

ществования вещей, ибо оттого, что вещь есть или не есть, высказание называется истинным или ложным; так же и постижение»¹.

Таким образом, говоря о причинении истины в интеллекте, св. Фома рассматривает вопрос всецело в рамках физической, натуральной причинности. Авторы XVII в. тоже не упускают из вида этот аспект, о чем свидетельствует, например, текст коимбрцев, различавших истинность формальную и причинную². Но когда Суарес, а за ним и более поздние схоластические философы, говорят о дистинкции формальной и радикальной истины, они имеют в виду нечто совсем иное, нежели натуральное причинно-следственное отношение между объектом и понятием. С легкой руки Суареса эта дистинкция сделалась стандартной в курсах XVII в. Так, в определении Комптона Карлтона, «имеются две истины: *формальная*, которая есть сообразность акта с объектом и которая поэтому частично включает в себя объект, и *радикальная*, которая есть внутреннее и сущностное для акта требование того, чтобы объект был таким, каким он возвещается в [ментальном] предложении»³. Что же представляет собой это внутреннее требование, этот корень (*radix*) формальной истины, и в каких отношениях находятся между собой эти два вида истины?

Если провести аналогию между внешним (устным) языком и языком ментальным, то радикальная истина в ментальном языке будет, на наш взгляд, аналогичной речевому обязательству в языке внешнем. Подобно тому как внешний язык, эта условная система

¹ *Thomas Aquinas*, De veritate, q. 1 a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1, p. 145: «Respondemus... obiectum intellectus esse verum non formaliter, sed causaliter, hoc est, esse rem, quae cognita ut est, causat veritatem in cognoscente» [«Отвечаем... что объект интеллекта истинен не формально, а причинно, то есть что он есть вещь, которая, будучи познанной, причиняет истину в познающем»].

³ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. V, n. I, p. 169: «Notandum, duplicem esse veritatem: *formalem*, quae est conformitas actus cum obiecto quam proinde partialiter ingreditur obiectum; et *radicalem*, quae est exigentia instrinseca et essentialis actui ut obiectum ita se habeat sicut propositio enuntiat».

знаков, требует для успешной коммуникации соблюдения конвенционально установленного договора об искренности, так ментальный язык, будучи естественной знаковой системой, требует соблюдения естественного требования соотносываться с предметом мысли, чтобы успешно осуществлять достоверную репрезентацию реальности. Можно говорить, не соблюдая договора об искренности, но тогда речь, не соответствующая понятиям, не сможет быть орудием обмена мыслями и регулирования практической деятельности людей. Точно так же можно нанизывать суждения, в которые не вложено внутреннего требования соответствовать своим объектам, но эта «ментальная болтовня» не способна ни выразить, ни породить истинного знания вещей. Если акт интеллекта не включает в себе внутреннего требования соотносываться с объектом, то есть не включает в себе радикальной истины, он оказывается внутренне и сущностно ущербным, не способным по-настоящему выполнить функцию ментального знака реальности. Именно поэтому «радикальная истина, внутренне присущая актам, истинным изнутри (научным и другим), есть физическое совершенство — либо самого акта, с которым она совершенно отождествляется, либо умной способности, в которой физически пребывает»¹. Это совершенство служит не условием репрезентации как таковой (ведь акт, будучи сущностно интенциональным, что-то репрезентирует при любых условиях), а условием возможности репрезентации, сообразной своему предмету.

В отличие от радикальной истины как внутреннего свойства ментального акта, чисто формальная истина — та самая сообразность между интеллектом и объектом, о которой мы все время ведем речь, — не является физическим совершенством акта. В самом деле, акт может обладать внутренним требованием соотносываться с объектом, но его действительное осуществление зависит от многих обстоятельств, внешних по отношению к самому акту и не затраги-

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 12: «Itaque veritas radicalis, quae inest actibus ab intrinseco veris (ut sunt actus scientifici, et alii...), physica perfectio est, tum ipsius actus, cui penitus identificatur, tum potentiae intellectivae, cui physice immanet».

вающих его внутренней структуры. Этим объясняется то парадоксальное, на первый взгляд, заявление некоторых схоластов XVII в., что формальная истинность не увеличивает совершенства ментального акта, а ложность не умаляет его. Об этом прямо пишет Лосада¹, и этот же момент подробно разъясняется у Арриаги: «Поскольку эти именованья [сообразного или несообразного. — Г.В.] являются отчасти внешними и изменяются в зависимости от внешнего изменения, отсюда следует, что из-за их изменений не возрастает и не убывает внутреннее совершенство субъекта, но только совершенство внешнее, подобно тому как стена не утрачивает и не принимает ничего внутреннего из-за того, что познается или не познается, но принимает нечто внешнее, а именно, акт, от которого именуется познанной. Более того: если предположить, что, по сообразной творению благодати, я любим Богом как друг, от этого со мною не происходит ничего внутреннего, хотя эта любовь и называется благой для меня»².

Но, не будучи *физическим* совершенством ментального акта, формальная истина является его *моральным* совершенством. В самом деле, действительная *conformitas*, устанавливаемая на основе радикального требования сообразности, подразумевает, как правило, пронизательность и благоразумие; да и вследствие ее достижения человеку удастся добиться многих благ и избежать многих зол, ибо воля и другие способности души зависят от руководства со сторо-

¹ *Ibid.*: «Veritas autem pure formalis, a radicali seiuncta, qualis est in actibus contingenter veris, non est physica perfectio... hic enim actus opinativus, *Petrus currit*, non magis perficit intellectum physice et formaliter, dum est verus, quam dum est falsus» [«Чисто формальная истина, взятая отдельно от радикальной и присутствующая в контингентно истинных актах, не является физическим совершенством... ибо этот акт мнения, *Петр бежит*, не более усовершенствует интеллект с физической и формальной стороны, когда он истинен, чем когда он ложен»].

² *Rodericus de Arriaga*, *Cursus Philosophicus*, lib. VI, disp. XIV, sect. 1, subsect. 6, § 31: «Cum hae denominationes sint partim extrinsecae, et praecise ex variatione extrinseci varientur, inde fit, ut propter earum variationem neque augeatur neque minuat perfectio intrinseca subiecti, sed solum perfectio extrinseca, sicut paries ex eo quod cognoscatur vel non cognoscatur, nihil intrinsecum amittit aut acquirit, acquirit autem aliquid extrinsecum, scilicet actum, a quo denominatur cognitus. Et quod magis est, ex eo quod, supposita gratia habituali, ego amer a Deo ut amicus, nihil mihi intrinsecum formaliter accidit, licet amor ille dicatur mihi bonus».

ны суждения. «Вот почему, — подчеркивает Лосада, — формальная истина может быть названа *моральным совершенством*: потому что она подлежит моральной оценке, являясь предметом благоразумного стремления, и потому что интеллект, по мнению людей благоразумных, лучше расположен при наличии истины, чем при наличии лжи, если судить по исходным и последующим благам»¹.

Так формальная истина помещается не только в горизонт естественной причинности и не только в горизонт формальной репрезентации, но и в горизонт сознательной и ответственной деятельности свободного субъекта. Не будет преувеличением сказать, что это — новое понимание истины в познании, рожденное с наступлением новой эпохи. Оно вполне согласуется с другими элементами философских систем XVII в.: с конвенциональной гипотезой происхождения языка, доктринами морального бытия и речи как его разновидности, и т. д.

Если теперь мы возьмем концепцию радикальной и формальной истины в более широком контексте — в контексте учений об онтологической природе истины, перед нами открывается впечатляющая и даже величественная картина. Ментальные знаки не сводятся к результатам чисто рассудочного комбинирования понятий, к следствиям беспредметной игры репрезентаций: их питает живая связь с породившей их реальностью, в которой они укоренены и с которой соотносятся бытийно, структурно и функционально. С другой стороны, они не скованы необходимой физической зависимостью от внешних вещей, которую неизбежно подразумевает трактовка познавательной истины как категориального отношения. Семиотика истины в постсредневековой схоластике преодолевает натурализм и психологизм Средневековья, чтобы открыться свободному поиску, свободному конституированию репрезентаций реальности в стремлении к идеалу полной сообразности между познающей душой и миром. Так мы вновь приходим к тому, что познавательная истина

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 13: «Propter haec, formalis veritas dici potest *perfectio moralis*, quia est moraliter aestimabilis, seu prudenter appetibilis; et quia intellectus melius cum veritate, quam cum falsitate, se habet in aestimatione prudentium, fundamento desumpto ex iis bonis, quae praesupponuntur, et subsequuntur».

в схоластике XVII в. представляет собой открытый горизонт. Движение к полной адекватности ментальной репрезентации реальности, к полному тождеству меры и измеряемого достигло бы завершения лишь в бесконечном количестве ментальных актов, осуществляемых в трансцендентальной соотнесенности интеллекта и вещи самой по себе, взятой как познанная. Следовательно, полные и совершенные в своей адекватности понятия осмысляются в схоластической философии XVII в. не как замкнутые и конечные «вещи» в интеллекте, но как недостижимые интенсивные бесконечности. Если бы интеллект человека сумел когда-либо образовать такое совершенно полное понятие, оно исчерпывающим образом выразило бы в себе все актуальные и потенциальные свойства и аспекты данной реальности. Но в земной жизни конечного человека такое знание возможно лишь как идеал, к которому мы бесконечно стремимся, никогда его не достигая. На языке схоластики подобные понятия, идеальные в своей адекватности, называются понятиями блаженных, лицом к лицу зрящих Бога¹.

Мы завершили рассмотрение познавательной истины как структурного элемента ментальных знаков. Теперь мы обратимся к их функциональной стороне. Уже было сказано о том, что знаки в интеллекте, согласно философским курсам XVII в., функционируют двояко: как интенциональные образы реальностей и как единицы ментального языка. Наша задача теперь — взглядеться в то, как именно познавательная истина проявляет себя в каждой из этих двух функций ментальных знаков.

¹ Ср. *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 2, p. 442: «Nullus hominum perfecte essentiam ullius rei ut in se est, intelligit, sed solum in confuso, per connotationem accidentium vel effectuum, aut per proportionem cum aliis rebus... Beatus vero videns clare Deum habensque conceptum quiditativum et essentialem Dei, posset imponere tale nomen, quod Deum perfecte et essentialiter significaret» [«Никакой человек не постигает в совершенстве сущности какой-либо вещи, какова она в самой себе, но постигает ее лишь смутно, через коннотации акциденций или следствий либо через соотношение с другими вещами... Но блаженный, который ясно видит Бога и обладает чтойностным и сущностным понятием Бога, мог бы дать такое имя, которое совершенно и сущностно обозначило бы Бога»].

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИСТИНА ИНТЕНЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗА

Говоря о двух функциях понятий как формальных знаков, наши авторы всегда имеют в виду одну и ту же реальность — акты интеллектуального постижения. Но в этих своих двух функциях они выступают в разных аспектах: в качестве образов — как *единые и цельные* формальные схватывания вещи, ситуации, положения дел; в качестве единиц ментального языка — как такие схватывания, которые *артикулированы* в значениях ментальных терминов и предложений. Исторически эти две функции соответствуют двум разным стадиям в понимании природы интеллектуальных актов. Их образный характер был замечен и признан еще в эпоху классической античности, тогда как тезис об их собственно лингвистической природе утверждается лишь в XIV в. (Еще раз: нас не должна вводить в заблуждение старохолостическая концепция *verbum mentis*, восходящая к Августину. «Слово ума» в ней понималось опять-таки как ментальный образ реальности, а не как термин ментального предложения в собственном смысле). В XVII в. эти две функции больше не противопоставляются друг другу, но и не сливаются воедино.

Что значит для интеллектуального акта функционировать в качестве образа реальности? Это значит, во-первых, репрезентировать реальность интеллекту; во-вторых, репрезентировать ее такой, какова она есть. Это отражательная сторона ментальных актов, голый результат — простого ли схватывания вещи или длинной цепи рассуждений. Производство интенционального образа есть активное действие познающей души, но сам произведенный образ формально пассивен. В каждый момент своего существования он представляет собой некую завершенность, момент остановки, фиксации. Любой формальный знак в интеллекте, будь то простое постижение или суждение, в качестве образа предъявляет нам некую цельную картинку, моментальный снимок того, о чем мыслит интеллект: картинку определенной сущности, ситуации, события. В этом качестве интеллектуальные акты ведут себя как нелингвистические образования, и для их истолкования ключевым будет чисто иконическое по-

нятие сходства. Более того, обладание ментальным образом само по себе еще не гарантирует того, что мы этот образ *понимаем*¹. Напротив, функционировать в качестве единицы ментального языка означает активно формировать мысль, выстраивать смысл, определять отношения с миром внешней реальности. В начале Нового времени, когда сама жизненная ситуация, а следовательно, и жизненная позиция *homo scholasticus* претерпела радикальные изменения, именно эта активная сторона ментальной деятельности сделалась главной для мысли, ее исследующей. Неудивительно, что тема ментального языка разработана в курсах XVII в. гораздо подробнее, чем тема интенционального отображения.

§ 1. Образ в простом схватывании и в суждении

По своей структуре интенциональный образ вполне аналогичен внешнему иконическому знаку. В нем так же различаются три момента: собственно акт как абсолютная реальность; репрезентация, которой объект отображения конституируется в *esse cognitum*; и подобие, или сходство (*similitudo*), в силу которого репрезентация объекта конституируется в качестве истинной. Этот момент сходства объединяет иконические знаки в интеллекте с внешними изображениями в некое родовое единство², но характер и механизм работы этих двух видов отображения различен. В отличие от внешних образов, в которых и в XVII в. многие (Суарес, Уртадо, Панч и т. д.) признавали ре-

¹ Это обстоятельство побудило Хилари Патнэма к тому, чтобы вообще отрицать образную природу понятий (Х. Патнэм, *op. cit.*, с. 33). За шесть столетий до него Оккам по той же причине пренебрегал иконической стороной понятий, хотя и не отвергал ее наличия как такового: ведь наличие образа само по себе не означает ни понимания вещи, ни истинного знания о ней.

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 1: «Veritas intellectus est adaequatio mensurati cum mensura... Cum ergo formalis conceptus sit imago obiecti, ab eoque reguletur, merito dicitur primo et per se verus, quemadmodum caeterae artificiales imagines tunc verae sunt, cum prototypis adaequantur» [«Истина интеллекта есть адекватность измеряемого с мерой... Итак, поскольку формальное понятие есть образ объекта и регулируется им, оно по праву называется первично и само по себе истинным, подобно тому как прочие, искусственные образы истинны тогда, когда они адекватны прототипам»].

альное сходство акциденций с изображенным предметом, интенциональные образы по своей онтологической природе не имеют ничего общего с отображаемыми физическими реальностями. Их истина имеет всецело интенциональный характер — представлять предмет *sicuti est*, мыслить его таким, каков он есть. Как уже было показано в предыдущей главе, момент истины принадлежит к самой структуре ментального знака: голой репрезентации для него недостаточно, чтобы быть знаком реальности, а не просто некоей мысленной или воображаемой картинкой. Но репрезентация вкупе с моментом истины и есть то, чем образуется интенциональный образ.

Здесь, однако, возникает вопрос, и возникает он в связи с тем, что в разных операциях интеллекта — простом схватывании (*apprehensio*), суждении (*iudicium*) и умозаключении (*ratioinatio*) — ментальные акты по своему характеру различны. Можно ли утверждать, что все они в равной степени обладают отображательной функцией? И можно ли утверждать, что во всех них отображение совершается одинаково?

1. Вообще говоря, функция точного отображения свойственна ментальному акту на любом уровне, будь то простое схватывание, суждение или умозаключение: такова базовая позиция семиотиков XVII в. Проще всего связать функцию образа с простым постижением, отображающим абстрактные сущности вещей. Но и суждение, как подчеркивает Томас Комптон Карлтон, «не в меньшей степени есть образ и репрезентация, чем простое постижение»¹; а то, что справедливо для суждения, справедливо, как правило, и для умозаключения.

Однако есть по меньшей мере два автора, которые в этом вопросе занимают особую позицию. Мартин Смиглецкий утверждает, что интенциональное отображение есть функция исключительно простого постижения. По словам Смиглецкого, «истина познания... состоит в сообразности познания с самой вещью и является двойственной: одна — простая и несоставная, без какого-либо утверждения и суждения; другая — составная, то есть с утверждением или вы-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XVI, sect. III, n. 7, p. 77: «*Iudicium... non minus est imago et representatio quam apprehensio*».

водом, ибо возникает через соединение либо предиката с субъектом, либо консеквента с антецедентом. Первая истина есть сообразность познания с объектом по способу репрезентации — тому способу, каким образ сообразен с вещью, которую представляет. Вторая же истина есть сообразность познания с объектом не просто по способу репрезентации, но по способу речения (*per modum dictionis*), а именно, через высказывание чего-либо как пребывающего таким, каково оно в реальности»¹. Видимо, такое ограничение, налагаемое Смиглицким на понятие интенционального образа, объясняется именно тем, что образ есть цельная и моментальная мысленная картинка реальности. Поскольку по способу картинке легче всего репрезентируются именно предметы, постольку естественная склонность нашего ума побуждает отождествить репрезентацию по типу образа с простыми схватываниями, то есть схватываниями предметных сущностей, имеющими «нечленораздельный» характер. Другими словами, у Смиглицкого, видимо, смешивается сам способ образной репрезентации (цельная одномоментная картинка) с характером отображаемой реальности (разрозненные объекты). Аналогичное смешение обнаруживается на уровне второй и третьей операций интеллекта — суждения и умозаключения, где единый и цельный характер отображаемой реальной ситуации оказывается заслоненным «членораздельным», артикулированным способом ее представления в ментальном языке. В такой схеме, где понятие интенционального образа предельно сужается, где лишь простые понятия интерпретируются как образы, а суждения и умозаключения — как лингвистические конструкции, упрощается не только понятие интенционального образа, но и понятие ментального языка. В конечном счете, эта схема выглядит уступкой обыденному мышлению.

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars I, disp. III, q. 3, p. 103: «Veritas cognitionis... consistit in conformitate cognitionis cum re ipsa, estque duplex: alia simplex et incomplexa, absque ulla affirmatione et iudicio; alia complexa, hoc est cum affirmatione vel illatione, quia fit per compositionem praedicati cum subiecto; vel consequentis cum antecedente. Prior veritas est conformitas cognitionis cum obiecto per modum repraesentationis, ad eum modum quo imago est conformis rei quam repraesentat. Posterior vero veritas est conformitas cognitionis cum obiecto non pure per modum representationis sed per modum dictionis, nempe dicendo aliquid ita esse ut est in re».

Другой нестандартный вариант трактовки этого вопроса предлагает Луис де Лосада. Для него истина в собственном смысле есть истина суждения, свойственная только интеллекту, и называется она *истиной сентенции* (*veritas sententiae*)¹. Если же взять понятие истины в широком смысле, как сообразность репрезентации своему предмету вообще, в том числе за пределами суждения, то «такая истина, которая может быть названа *чисто репрезентативной истиной*, является истиной в менее собственном смысле... ибо имя *истина* в собственном смысле означает нечто присущее интеллекту, а эта истина будет общей также для чувства — например, зрения — и даже для живописных изображений и статуй»². Здесь перед нами, напротив, необычное расширение понятия интенционального отображения: оно не просто уподобляется, по аналогии, репрезентации посредством внешних образов, но сливается с нею и утрачивает свой особый внутридушевный характер. Эта нечувствительность к собственно интенциональному моменту познавательной истины удивительна для того, кто принадлежит к постсредневековой схоластической традиции, с ее выраженной ноэтической направленностью.

Таковы два крайних варианта в учениях XVII в. о «месте» интен-

¹ *Ludovicus de Lössada, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, cap. 5, n. 1: «Veritas aut falsitas, simpliciter aut proprie talis, soli iudicio convenit formaliter... nemo quippe dicitur proprie veritatem assequi circa existentiam, essentiam aut accidentia alicuius obiecti, donec sententiam apud se ferat obiecto conformem... Idem autem est fere sententiam, ac iudicare. Quare veritas ista dici potest veritas sententiae, quae propria est solius intellecti»* [«Истина или ложность в абсолютном и собственном смысле *формально* принадлежит только суждению... В самом деле, никто не называется в собственном смысле достигшим истины относительно существования, сущности или акциденций объекта, пока не выскажет сам в себе сентенции, сообразной объекту... Но высказывать сентенцию и судить — одно и то же. Поэтому такая истина может быть названа *истиной сентенции*, которая свойственна только интеллекту»].

² *Ludovicus de Lössada, Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis, Pars I, tract. 5, cap. 5, n. 2: «Veritas large sumpta, prout est praecise conformitas repraesentationis cum obiecto citra sententiam, reperitur etiam in apprehensione, tum complexa, tum simplici... nam v. g. conceptus homo repraesentat id, quod vere est in obiecto, ac proinde est representatio illi conformis. Sed tamen veritas ista, quae dici potest veritas pure repraesentationis, minus propria est... quia nomen veritas proprie significat aliquid proprium intellectus; veritas autem ista est communis sensui, v. g. visui, imo picturis etiam, et statuis».*

ционального образа. Но стандартная позиция, повторяю, состояла в том, что интенциональное отображение есть собственная функция формальных знаков в познающей душе, причем свойственная им на всех уровнях и во всех операциях интеллекта.

2. Второй вопрос заключался в том, одинаков ли характер интенционального отображения в разных операциях интеллекта. Ответ наших авторов: нет.

Первая формальная особенность простых постижений как интенциональных образов заключается в том, что моменты репрезентации и подобия в них неразличимо слиты. Именно поэтому они не могут быть ошибочными или ложными. Вопрос предельно ясно раскрывается уже у Суареса: «В таком модусе репрезентации не приписывается одна вещь другой или одно объективное понятие другому, но просто репрезентируется некоторая вещь. Следовательно, либо она репрезентируется такой, какова она есть, либо это не та вещь, которая репрезентируется. Следовательно, имеется противоречие в том, чтобы быть объектом и не быть репрезентированным, как он есть»¹. Либо репрезентирована именно та вещь, которую мы имеем в виду, и тогда репрезентация *eo ipso* будет истинной; либо мы имеем просто репрезентацию другой вещи. Здесь аналогия с живописными изображениями становится особенно близкой: «Так чувственный образ, просто представляющий некоторое лицо, должен репрезентировать его как оно есть, а если он в чем-либо репрезентирует его не как оно есть, то в этом не является его образом и поэтому не может называться, в собственном смысле, ложным образом. Ведь ложность в действительности существует в нашей атрибуции, или соединении, а именно: мы приписываем этот образ тому, чего он не репрезентирует, полагая, будто он является его образом. Так что такая ложность пребывает только объективно в интеллекте, или именуется от

¹ *Francisco Suarez*, DM IX. 1, 15. «Dices posse huiusmodi actum repraesentare rem, non tamen sicut est; et ideo posse respectu obiecti sui esse falsum. Respondetur in simplici actu seu repraesentatione involvi repugnantiam, quia in hoc modo repraesentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus obiectivus alteri sed simpliciter res aliqua repraesentatur; ergo vel repraesentatur sicut est, vel non est illa quae repraesentatur, et consequenter repugnat esse obiectum et non repraesentari sicut est».

акта интеллекта»¹. Непохожий портрет, в таком натуралистическом понимании портретного изображения, будет не ложным портретом данного лица, а просто не будет *его* портретом. «Итак, точно так же надлежит судить и о простых понятиях, или познавательных актах, которые имеются как простые образы»².

Эту позицию Суареса разделяет большинство авторов XVII в., находящихся в поле нашего зрения. Их излюбленный пример — простое схватывание золота, которое образует человек при взгляде на кусок бронзы, ошибочно принятый им за золото. Будет ли это понятие истинным иконическим знаком золота? Несомненно. «Простое понятие, — говорят коимбры, — есть естественный образ своего объекта; следовательно, в отношении него оно никогда не бывает несообразным, даже если в отношении другого окажется несообразным. Например, понятие золота, образованное в отношении бронзы, имеет объектом золото и сообразуется с ним; с бронзой же не имеет ни сообразности, ни несообразности, ибо не соотносится с нею»³. На этой позиции неизменной истинности простых схватываний стоят Уртадо, Арриага, Комптон Карлтон и другие.

Напротив, интенциональный образ во второй и третьей операциях интеллекта может быть как сообразным своему объекту, так и несообразным. Стало быть, он может быть истинным или ложным, а значит, репрезентация и истина в нем эксплицитно различаются. Стандартный пример — суждение: «Петр бежит». В самом деле,

¹ *Ibid.*: «Sicut imago sensibilis simpliciter repraesentans personam aliquam, oportet ut repraesentet illam sicut est; vel si in aliquo non repraesentat illam sicut est, in illo non est imago eius et ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo, sed imperfecta, aut diminuta, vel non imago. Unde, quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione vel compositione nostra, quia, scilicet, attribuimus talem imaginem ei quem non repraesentat, existimantes esse imaginem eius, et ita illa falsitas solum est obiective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus».

² *Ibid.*: «Eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, qui ita se habent sicut simplices imagines».

³ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4: «Simplex cognitio est naturalis imago sui obiecti; ergo respectu illius neutiquam est difformis, etsi comparatione alterius difformitatem habeat. Verbi causa, cognitio auri comparata occasione auricalchi praesentis habet pro obiecto aurum et cum illo conformatur; cum auricalcho vero nec conformitatem habet, nec difformitatem, quia illud non respicit».

отмечает Уртадо де Мендоса, «репрезентация бегущего Петра, как таковая, может иметься, бежит он или нет; но не интенциональное подобие, которое по своей сущности требует от объекта быть таким, каким он репрезентирован... А ложный акт есть неподобная репрезентация, и поэтому зависит от не-бегущего Петра»¹.

Отсюда следует второе различие между истиной простых постижений и ментальных актов более высокого уровня. Оно состоит в том, что интенциональные образы, выраженные простыми схватываниями, имеют абстрактный характер и не зависят от реального существования своих объектов. (Особую позицию занимает в этом вопросе Франсиско де Овьедо, о чем ниже). Именно поэтому требование действительного существования (или несуществования) объектов истинного познания, как мы уже видели в предыдущей главе, не входит в формальное понятие истины как таковой². Но в отношении суждений и умозаключений, этих частных, хотя и главных разновидностей интеллектуальных актов, дело обстоит иначе. В приведенном выше примере с бегущим Петром истина суждения зависит не только от интенциональной репрезентации Петра и бега, которые сами по себе всегда истинны, так сказать, автоматически, но и от их сопряжения в самой внемысленной реальности, которое есть дело случая и отражает конкретное реальное положение дел. Следовательно, в суждениях «образ, сходный с объектом, зависит от объекта как от существующего не в меньшей степени, чем от объекта самого по себе: ведь, обладая природой образа, он внутренне обладает сообразностью [с объектом]»³. Простые постижения суть всегда

¹ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *De Anima*, disp. IX, sect. III, subsect. 5, § 54: «Respondeo, actum verum esse rationem repraesentationis et similitudinis. Repraesentatio ut sic Petri currentis potest esse, ipso currente et non currente; non vero similitudo intentionalis, quae per suam essentiam petit obiectum ut repraesentatur... Actus autem falsus est repraesentatio absimilis, ac propterea pendet a Petro non currente».

² *Francisco Suarez*, *DM VIII. 2. 16*, ed. Vives, t. I, p. 282: «Non dicimus realem existentiam obiecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed quale sufficit ad veritatem enuntiationis».

³ *Hurtado de Mendoza*, *Universa Philosophia*, *De Anima*, disp. IX, sect. III, subsect. 5, § 54: «Itaque imago similis obiecto, quia habet tam intrinsece conformitatem

истинные образы абстрактных объектов; суждения суть истинные или ложные образы реально существующих вещей или ситуаций. В формулировке коимбрцев, «предложение следует соотносить с его объектом согласно реальному бытию, понятие же с его объектом — в объективном бытии»¹.

§ 2. Истинный образ химеры

1) Понятие невозможного объекта

Эти различия в характере иконической истины, присутствующей в разных операциях интеллекта, быть может, лучше всего иллюстрирует пример химерических образов. Химера, эта квинтэссенция ментальных сущих, и, шире, ментальное сущее (*ens rationis*) в целом², — одна из самых интересных и к тому же прекрасно проработанных тем в ноэтике и метафизике XVII в. Она вполне заслуживает отдельной книги. Здесь мы затронем ее лишь мимоходом. То, что будет сказано по этой теме, служит ответом на два конкретных вопроса: как возможно истинное отображение несуществующих предметов; в чем своеобразие этого отображения в простом схватывании и в суждении. Более того, мы представим — в качестве примера — лишь одно из возможных и действительно существовавших в XVII в. пониманий химерических объектов, исходя из которого дается ответ на эти вопросы. Для этого мы возьмем за основу концепцию Томаса Комптона Карлтона. Чтобы раскрыть тему с надлежащей полнотой, потребовалось бы уделить ей гораздо больше времени и места.

Итак: что такое химера? По словам Комптона Карлтона, это не

quam rationem imaginis, pendet ab objecto ut existente, non minus quam ab illo secundum se».

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4, Sectio articuli: «Enuntiatio conferenda sit cum suo objecto secundum esse reale, conceptus autem cum suo in esse obiectivo».

² Самый подробный анализ темы ментального (ирреального) сущего, в том числе (но не только и даже не столько) на материале постсредневековой схоластики, содержится в книге: Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

только мифическое животное, скроенное из частей различных реальных животных, но и собирательное название для любых невозможных объектов, рожденных разумом и способных существовать только в нем. Но какие объекты следует считать невозможными? Воображением поэтов и художников создано немало фантастических животных — например, с головой льва, телом козы и ногами коня (один из вариантов мифической химеры). Такого рода монстры вполне могут также привидеться во сне, причем не только человеку, но и животному. Создавая подобные образы при помощи воображения, видящие их, однако, «не образуют ментального, или химерического сущего, но лишь постигают внешнее очертание вещей, которое не является невозможным сущим, ибо художник способен изобразить его кистью. Для того же, чтобы было произведено настоящее фиктивное сущее, эти части должны схватываться как выражающие соотношенность друг с другом и сопряженные вымышленным единством. А это противоречит даже человеческой способности воображения без сотрудничества разума»¹. Следовательно, «любая химера заключает в себе две противоречивых характеристики»², которые именно разумом, а не иной способностью, удерживаются в фиктивном единстве и постигаются в качестве таковых.

Этим утверждениям Комптона Карлтона вторит Луис де Лосада. Тезис о том, что «объект, составляющий ментальное сущее, должен заключать в себе нечто невозможное»³, он иллюстрирует следующим примером. Допустим, мы скажем, что Петр бежит, в то время как Петр будет стоять на месте. Означает ли это, что такое, очевидно, ложное высказывание будет иметь объектом невозможное сущее, а именно, вымышленный, то есть фиктивный, бег Петра? Никоим

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XVI, sect. II, n. 5, p. 76: «In his tamen omnibus non formant ens rationis, seu Chimaericum, sed externam tantum earum rerum figuram concipiunt, quae non est ens impossibile, cum illam pictor penicillo assequatur. Ut vero fiat ibi ens fictum, apprehendi illae partes debent ut itra se habitudinem dicentes, et ut unione ficta coniunctae, quod etiam hominis imaginativae sine rationis cooperatione repugnat».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XV, sect. V, n. 4–5, p. 69: «Omnis enim Chimaera duo in se contradictoria involvit».

³ *Ludovicus de Lossada*, *Logica*, disp. XLIV, sect. VI, n. 4, p. 170: «Obiectum actus facientis ens rationis debet in se involvere aliquid impossibile».

образом. Чтобы объект суждения был невозможным, ему недостаточно быть просто неверно репрезентированным по отношению к его актуальному существованию. Он должен к тому же быть несообразно репрезентированным в самой своей сущности, то есть репрезентирован как нечто реальное, хотя реальным он быть не может ни в каком смысле и обладает чисто объективным бытием в интеллекте. Но неверно, будто «бег Петра, пока он не существует, обладает бытием чисто объективно, в интеллекте: ведь это верно только в отношении внутренне противоречивого объекта, который сам по себе не есть и не может быть». Если же актуально не существующий объект не заключает в себе сущностного противоречия, он обладает не только чисто объективным бытием, но — к тому же — «бытием в статусе возможности», то есть бытием в собственных причинах, в их производящей способности и силе. Поэтому даже объект такого суждения, как «*другой мир возможен*», не будет фиктивным, ибо в нем нет внутреннего противоречия¹.

Не будем сейчас углубляться в метафизические следствия, к которым ведет такое понимание бытийного «статуса возможности». Ограничимся той констатацией, что химера, химерический объект, есть объект внутренне и сущностно противоречивый, а не просто внешний образ несуществующего предмета. Очень важно уловить это кардинальное различие между фантастическим продуктом воображения и настоящим невозможным объектом. Внутреннее и сущ-

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici*, pars I, tract. V, disp. II, cap. 2, n. 21: «Dices forsan: propositio falsa pro obiecto habet cursum Petri fictum, sive ens rationis: tum quia repraesentat cursum aliter ac est in se; tum quia cursus Petri non existens tantum habet esse obiective in intellectus, qui est character entis rationis. Sed *contra* est, quod ideo propositio est falsa, quia deficit verus et realis cursus Petri: hoc igitur est obiectum illius. Nulla quippe propositio falsificatur nisi per defectum proprii obiecti. Quapropter, ut obiectum dicatur fictum, et ens rationis, non sufficit quod repraesentetur aliter ac est in se quoad existentiam, nisi etiam repraesentetur aliter ac est in se quoad essentiam, ita ut concipiatur essentia quaedam impotens existere, seu chymerica. Nec verum est, quod Petri cursus, dum non existit, habeat esse pure obiective in intellectu; nam hoc solum verificatur de obiecto intrinsece repugnanti, quod in se nec est, nec esse potest. Quod autem non repugnat, insuper habet esse in statu possibilitatis, sive in virtute et potentia causae, sicut obiectum huius actus, *Alter Mundus est possibilis*, quod proinde non est ens rationis».

ностное противоречие, в коем и заключается невозможность такого объекта, рождается и постигается только бодрствующим разумом и не представимо в чувственном образе. В самом деле, воображению доступны внешние акциденции вещей; но сущности созерцаются лишь интеллектом, а невозможность химер в том и состоит, что они обладают двоящейся, лишенной единства сущностью. Поэтому в таком понимании химера есть интенциональный образ *par excellence*: образ в чистом интеллекте, не замутненный в своей чисто интеллектуальной природе никакими примесями чувственных представлений и максимально удаленный от аналогии с внешними образами. Это парадигматический образ *imago intellectualis*, который именно поэтому мы рассматриваем здесь так подробно.

2) Рождение химеры и ее внутреннее бытие

В чем, с точки зрения этой концепции, заключается главное генетическое своеобразие таких образов? Реальные объекты, пусть даже не существующие, а только возможные, присутствуют в интеллекте в виде чистых репрезентаций. Поскольку они реальны, их производство требует реальных физических причин; интеллект же не имеет возможности вложить в них более того, что уже заключено в их реальном бытии, то есть не обладает по отношению к ним никакой причинностью. Иначе обстоит дело с химерой: «Ведь она есть образ, или репрезентация, и одновременно производство, от которого объект получает не только *постигаемое бытие*, но *бытие*, и не только внешнее объективное бытие, но и бытие внутреннее, то есть саму сущность. Ибо вымысел не только репрезентирует объект сообразно тому, что он имеет в себе самом, но и добавляет нечто новое, а стало быть, представляет собой не чистую репрезентацию, которая постигает вещь либо как она есть, либо как она может быть»¹.

¹ *Compton Carleton, Logica, disp. , sect. III, n. 5, p. 75–76: «...simul enim est imago seu representatio et effectio, a qua obiectum non solum accipit esse cognitum, sed esse, nec tantum esse obiectivum extrinsecum, sed esse intrinsecum, seu ipsam entitatem, fictio siquidem non repraesentat obiectum secundum id quod habet in se, sed aliquid apponit de novo, non sic mera repraesentatio quae rem concipit vel prout est, vel esse possit».*

Итак, химеры, во-первых, суть плоды двойного причинного действия со стороны интеллекта: производя реальный акт постижения, он выступает в качестве реальной физической причины; производя собственное интенциональное бытие химеры, он выступает как причина чисто интенциональная. Эта вторая, интенциональная причинность свойственна интеллекту только в производстве химер; в репрезентации реальных сущих она не участвует¹.

Во-вторых, следствием интенциональной причинности интеллекта становится собственное существование химеры, отличное от существования самого акта постижения: «Тот акт, которым некто говорит: *химера существует*, создает химеру; но этот акт имеет объектом сам себя не в большей мере, чем акт, которым некто говорит: *Петр существует*. Следовательно, он постигает в химере и дает ей иное существование, нежели свое собственное»². Это иное существование, как явствует из предыдущей цитаты, отлично от чисто репрезентативного пребывания в понятии (*esse cognitum*) и представляет собой некое самостное, *внутреннее* бытие, некую *entitas*, существенность, которая в этом своем интенциональном бытии противостоит акту интеллекта как отличный от него и постигаемый им объект. Еще раз: один и тот же акт интеллекта (если пока ограничиться уровнем простых схватываний) порождает 1) реальное понятие химеры и 2) собственное бытие химеры; тем самым один и тот же акт интеллекта не просто репрезентирует порожденную таким образом химеру, но и репрезентирует ее как некое «само по себе». Вот это

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XV, sect. II, n. 5, p. 74: «Respondeo duplicem hic intervenire causalitatem, prima est ipsa actio qua intellectus actum seu verbum mentis producit, et haec est realis, terminata scilicet ad effectum realem, nempe hoc verbum mentis productum, et respectu huius intellectus est causa realis. Altera causalitas est hoc ipsum verbum mentis, quod vocari solet actio intentionalis seu grammaticalis, quia est tendentia potentiae in obiectum, et via ad illud, tribuitque potentiae denominationem agentis, videlicet intelligentis, repraesentantis, etc. Haec ergo causalitas quamvis entitativa sit realis, ut tamen formaliter respicit effectum non est realis, ac proinde intellectus ut potentia per eam hic operans, non est realis».

² *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XV, sect. II, n. 12–13, p. 74: «Hic actus, quo quis dicit *Chimaera existit*, facit Chimaeram, sed hic actus non magis habet se pro obiecto quam actus qui dicit *Petrus existit*, ergo aliam in Chimaera existentiam concipit, et dat quam seipsum».

«само по себе» и есть то, в отношении к чему определяется истина или ложь интенционального образа химеры. Этот момент с выразительной краткостью сформулирован у Мистри и Беллито: «Познание ментального сущего двояко... Одно — практическое, которым оно первично создается и измышляется по образу сущего; другое — созерцательное и квази-рефлективное, в котором рассматривается уже созданное согласно его собственной природе. В первом познании нет истины — напротив, есть вымысел; во втором присутствует истина, поскольку [ментальное сущее] рассматривается как оно есть и в отношении к этому [познанию] может быть названо мерой — не с точки зрения совершенства... но с точки зрения истины»¹.

Вглядимся внимательнее в чисто интенциональную структуру химеры, проясняя и уточняя уже сказанное. Оба момента этой структуры — генетический и «самобытный» — имеют место в интеллекте и неразрывно удерживаются вместе реальностью самого мыслительного акта. Их различие — это различие срезов, различие плоскостей взгляда на понятие химеры. Поскольку химера не только созерцается, но и порождается интеллектом, она всегда может рассматриваться в двух планах: с точки зрения своего рождения и с точки зрения результата этого рождения. Рождение химеры зависит от интенциональной причинности интеллекта в двух разных аспектах: в аспекте производящей причинности и в аспекте причинности формальной. При этом, подчеркивает Комптон Карлтон, действие производящей причины не предшествует действию формальной причины по времени, но предшествует ему логически и по природе (*prioritate aliqua dependentiae et quasi a quo*): ведь для того, чтобы формальная причина могла нечто оформить, должно уже наличествовать то нечто, которое подлежит оформлению. Соответственно, произведенная химера тоже соотносится с породившим ее актом двойным отношением: с

¹ *Mastri et Bellito*, Logica, disp. X, q. II, art. 3, p. 293–294: «Duplex est cognitio entis rationis... una practica, qua primo fit, et fingitur ad modum entis, alia speculativa, et quasi reflexa, qua iam factum consideratur, secundum propriam naturam. In prima cognitione non est veritas, imo fictio, in secunda adest veritas, quia consideratur sicuti est, respectu cuius potest dici mensura, non quidem quoad perfectionem... sed quoad veritatem».

актом как производящей причиной она соотносится в качестве ирреального сущего, а с тем же актом как формальной причиной она соотносится в качестве голого объекта, объективного понятия I. Ирреальное сущее и голый объект, интенциональное бытие и чистая репрезентативность — не одно и то же: их разделяет то самое «само по себе», которого лишена пассивная репрезентация. В этом втором качестве химера отличается от реальных объектов лишь тем, что в реальных вещах их реальное бытие *предшествует* их чисто объективному бытию, а в химерах фиктивное бытие возникает *одновременно* с объективным бытием¹. Но, как и в реальных объектах, это два разных вида бытия.

Таким образом, интенциональная структура химеры четверична: двум видам причинного отношения соответствуют два вида причиненного бытия. Реальной основой этой интенциональной структуры служит единственная реальность интеллектуального акта.

Уникальность интенциональной производящей причинности интеллекта заключается в том, что интеллект производит химеру самим актом репрезентации. Парадоксальность такого производства, не сводящегося к простому комбинированию наличных элементов, но созидающего новое — химерическое — сущее, столь велика, что для обоснования самой его возможности Комптон Карлтон вынужден обратиться к богословскому аргументу: «Ведь вечный Отец путем репрезентации производит Божественное Слово, выступая в качестве Его истинного начала. Следовательно, если реальное производящее начало [нечто] производит, совершенным образом репрезентируя, и репрезентирует, производя, с какой стати нам отказывать в этом метафорической причине в отношении метафорического следствия?»².

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XV, sect. II, n. XIV: «Duplex etiam est obiecti habitudo ad fictionem, ut ens est, et ut obiectum: et sicut in omnibus aliis obiectis, ut entia, sunt priora se ut obiectis, ita et hic, cum hoc tamen discrimine, quod in illis esse tempore potest praecedere *obiecta esse*, hic vero neutiquam, et hoc sibi habet singulare fictio rigorose sumpta, quod obiectum suum repraesentando illud faciat».

² *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XV, sect. II, n. XVI: «Quod vero rationi cognitionis non repugnet productio sui termini, patet, nam Pater aeternus repraesentando, verbum Divinum producit ut verum illius principium. Si ergo principium reale produc-

Очевидно, что из этих двух видов бытия химеры — фиктивного бытия, созданного производящей причинностью интеллекта, и объектного бытия, созданного причинностью формальной, — первое логически первенствует, как первенствует его причина. Именно оно представляет собой то внутреннее и собственное бытие химеры, которое делает ее некоей самостью. Для этого различения Комптон Карлтон находит соответствующую пару терминов. Рассматривать химеру как чистый объект, как голую репрезентацию, означает рассматривать ее *reduplicative*: «объект как объект», «репрезентацию как репрезентацию»; то есть включать в это рассмотрение не только следствие, но и породившую его причину, и условия его бытия. Но рассматривать химеру как некую самость означает рассматривать ее *specificative* — как специфический вид сущего, безотносительно к способу его возникновения¹. «Итак, мы утверждаем, — заключает Комптон Карлтон, — что хотя для образования ментального сущего необходим измышляющий акт, ментальное сущее, однако, не

tivum idque perfectissime repraesentando producat et producendo repraesentet, cur id causae metaphoricæ negemus respectu effectus metaphoricæ».

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XIV, sect. III, n. 1, p. 75: «Recolendum... obiectum cognitum, fictum, esse obiectivum et huiusmodi alia aequivoca esse et bifariam sumi posse, complexe, seu in concreto ac reduplicative, et incomplexe seu specificative. Complexe entitatem significant quae intelligitur et simul cognitionem, incomplexe entitatem solam, seu id quod obiicitur vel cognoscitur, quod idem contingit in denominatione reali producti, facti, creati, et similibus» [«Надлежит иметь в виду... что познанный объект, фиктивный объект, объективное бытие и прочее тому подобное можно рассматривать двояко: составным способом, то есть как соединение, редупликативно, и несоставным способом, то есть спецификативно. Составным способом они означают сущее, которое постигается, и одновременно акт постижения; несоставным способом — только сущее, то есть то, что служит объектом или познается. То же самое имеет место в реальном именовании произведенного, сделанного, сотворенного и тому подобных».]. Как видим, сам способ различения между произведенным следствием как следствием и произведенным следствием как самостоятельным сущим отнюдь не вводится Комптоном Карлтоном *ad hoc*, для прояснения особого случая химерического сущего. Это различение справедливо и в отношении реальных следствий реальных причин. Такой универсальный подход соответствует общей тенденции схоластов XVII в. распространять понятие сущего не только на реальное сущее, но и на сущее фиктивное, которое, не будучи реальным, в то же время не сводится и к чистому ничто.

заклучает его в себе как свою конститутивную часть, но адекватно состоит в той фиктивной сущности, которая репрезентируется интеллекту актом постижения»¹.

Где находится это собственное бытие химеры? Разумеется, нигде, кроме индивидуального интеллекта того, кто ее произвольно мыслит. А это значит, что, в отличие от реальных сущностей, химерические сущности изготавливаются каждым человеком самостоятельно и независимо от других. Пример Комптона Карлтона: допустим, двое — один в Риме, другой далеко от Рима — одновременно мыслят химеру, рассуждают о ней, и т. д. Кто из них будет ее творцом? Ответ: каждый из них, причем независимо от другого. Ибо, во-первых, человеческие интеллекты не сообщаются объектами, кроме как через внешнюю реальность, а ее-то в данном случае и нет. А во-вторых, поскольку химера не имеет реальной сущности вне интеллекта, вариантов ее конкретного образования бесконечно много, и представляется невероятным, чтобы два человека, измышляя химеру, мыслили бы в точности одно и то же². Но при этом каждый из них, производя химеру на свой страх и риск, будет *eo ipso* воспроизводить и ее собственное внутреннее бытие, отличное от голой репрезентации. Будет воспроизводить ее четверичную интенциональную структуру.

На то утверждение, что невозможное сущее не имеет иного бытия, кроме чистой репрезентативности, Комpton Карлтон отвечает: «Я отрицаю эту посылку, если только не брать ее в причинном смысле, как было сказано выше. Ибо оно обладает своим внутренним бытием: так, олень и лошадь, соединенные фиктивным единством, суть нечто; в противном случае этот акт постижения, или репрезентация,

¹ *Compton Carleton*, Logica, dist. XIV, sect. III, n. IV: «Dicimus itaque, licet ad ens rationis conficiendum necessaria sit cognitio fingens, ens tamen rationis non illam involvere ut partem sui constitutivam, sed adaequate in entitate illa ficta consistere, quae intellectui per cognitionem repraesentatur».

² *Compton Carleton*, Logica, dist. XVI, sect. III, n. IX: «Respondetur primo, non posse fortassis illos eandem Chimaeram concipere, cum enim fingant pro libito vix videtur possibile ut in eandem unionem fictum ex infinitis incidant. Sed quiduid sit de hac solutione, respondetur secundo, nullam inter illos reperiri subordinationem; nec unum accipere obiectum ab altero, sed perinde se habere unius cognitionem respectu cognitionis alterius, atque si non esset... Unde uterque in eo casu facit Ens rationis».

были бы направлены на ничто»¹. Этот вывод подкрепляется и поясняется примерами. В самом деле, если взять порознь лошадь, оленя и льва, и сопоставить их с химерическим животным, образованным из их частей, то мы получим новый объект. Ведь в химере, помимо частей указанных животных, возникло нечто новое, чего не было раньше: их единство². Другой пример: если мы измыслим не одну химеру, а две, и будем одновременно удерживать репрезентации той и другой, то будем иметь в качестве объектов две разные химеры. Но различие между репрезентациями возможно только в том случае, если химеры сами по себе не суть чистое ничто; в противном случае они не могли бы репрезентироваться как разные³. Еще пример: если я захочу помыслить в рефлексивном акте химеру, произведенную мною ранее, я буду мыслить не акт, которым ее произвел, и не рефлексивный акт, в котором пытаюсь репрезентировать ее вновь, а саму химеру, отличную от акта, ее создавшего. Следовательно, я буду *specificative* мыслить некое самостное бытие⁴.

Итак, невозможный объект есть чисто интенциональное сущее, сущее в *modus irrealis*, но в этом модусе отличное от чистого ничто. Это сущее можно мыслить в рефлексивном акте как нечто данное. Отсюда проистекают два фундаментальных семиотических следствия.

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XV, sect. III, n. V: «Obiiciunt tertio, ens rationis non habet aliud esse quam esse repraesentatum. Nego antecedens nisi causaliter sumatur, ut supra dixi, habet enim esse sibi intrinsicum, cervus namque et equus unione ficta aliquid sunt, alioqui cognitio illa vel repraesentatio ferretur in nihil».

² *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XIV, sect. III, n. VI: «Ergo ex parte obiecti est aliqua diversitas, ergo id quod apprehendo non est pure nihil, ergo aliquid, ergo ens, non verum, ergo fictum seu factum ab intellectu, ante enim hunc actum...non erant... partes animalium diversorum inter se coniunctae».

³ *Ibid.*: «Manifesta constat experientia diversa in mente esse obiecta dum quid diversas Chimaeras fingit, ergo ex parte obiecti non habet mere nihil, sic enim nulla esset diversitas».

⁴ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XIV, sect. III, n. VII: «Actus reflexus, qui reflectit supra ens rationis factum a priori actu non in illum solum actum fertur, ergo in aliquid aliud. Imo quando quis vult reflectere supra ens rationis factum, nunquam fertur in actum suum vel alienum, sed in obiectum, ergo solum obiectum ut distinctum ab actu, est ens rationis».

Во-первых, это фиктивное сущее, точно так же, как сущее реальное, может быть *предметом обозначения*, может выражаться в знаках. Прежде всего, понятие химеры, образованное в рефлексивном акте, будет ее *интеллектуальным образом*, формальным знаком. Но в химере различима не только фиктивная сущность, а еще и фиктивные, химерические акциденции: «Коль скоро ментальное сущее измышляется произвольно, то принимает от этого как бытие, так и бытие в [некотором] месте, и как сущность, так и свойства»¹. Этому химерическому сущему может быть даже приписано движение: «Подобно тому как химера может находиться в некотором месте в силу химерического присутствия, она может и перемещаться химерическим движением. В самом деле, разве не может кто-нибудь вообразить или измыслить, что химера летает или что козлоолень бежит?»². Только потому, что химере могут быть приписаны акцидентальные свойства, она вторичным образом, и только в некоторых — далеко не во всех!³ — случаях воспроизводима в воображении, а также в рисунке и т.д. Только благодаря этим квази-акциденциям возможны *вторичные чувственные образы*, инструментальные знаки химеры, в которых она — всегда неадекватно — обозначается уже не как невозможный объект, а как объект всего лишь несуществующий. Именно таковы происхождение и характер чувственно представимых химерических животных, населяющих повествования поэтов и картины живописцев.

Во-вторых, если при интенциональном порождении химеры можно произвольно задать ее фиктивные свойства, действия и претерпевания, не говоря уже о самой фиктивной сущности, то в актах рефлексии об этой произвольно заданной вещи мы уже принужде-

¹ *Compton Carleton*, Logica, dist. XVII, sect. I, n. I: «Cum ens rationis ad arbitrium sit fingens, sicut esse, ita et in loco esse, et sicut essentiam, ita et proprietates ab illo accipiet».

² *Compton Carleton*, Logica, dist. XVII, sect. I, n. II: «Difficultas est, possitne ens rationis moveri. Respondeo, sicut in loco per Chimaericam praesentiam esse potest, ita et loco per motum Chimaericam moveri, quidni enim quis imaginari vel fingere possit Chimaeram volare, vel Hircocervum currere?»

³ Например, круглый квадрат не представим в чувственном образе ни при каких условиях, сколько бы акциденций ему ни приписывали.

ны думать и высказываться о ней *истинно или ложно*, обозначать ее сообразно или несообразно ее собственной, пусть и вымышленной природе. Другими словами, произвольно созданная «химера сама по себе» становится мерой для всех последующих интеллектуальных актов. Причем такой мерой будет не химера вообще, не абстрактное значение устного слова «химера», а та «конкретная» химера, которая пребывает в этом или том конкретном интеллекте.

Как же понимают авторы XVII в. истинный интеллектуальный образ химеры?

3) Истинный образ химеры в простом схватывании

Простое схватывание (*simplex apprehensio*), или первая операция интеллекта, может осуществляться в двух формах: в форме несоставного схватывания (*apprehensio incomplexa*) и схватывания составного (*apprehensio complexa*). Примером несоставного схватывания служит любое понятие, которое артикулируется в ментальном языке в виде единичного термина; примером составного схватывания — фрагмент ментального предложения («смеющийся человек», «белизна в снеге») или дефиниция. Несмотря на пропозициональную внешнюю форму, дефиниции принадлежат к простым схватываниям, ибо выражают простые сущности вещей¹. В обеих формах простого схватывания химера, как сущее «само по себе», обозначается посредством рефлексивных (или квази-рефлексивных) актов. В связи с этим Комптон Карлтон обращается к теме первых и вторых интенций.

Термины «первая интенция» и «вторая интенция» привычны исследователям средневековой философии как обозначения логических понятий разной степени абстракции. Но в данном случае имеется в виду другое, а именно, реальные акты интеллекта, взятые в их направленности на объекты. Комптон Карлтон различает формальные (сам акт интеллекта) и объективные (познаваемый предмет) интенции: дистинкция, которая в таком общем виде практически совпадает с дистинкцией формального/объективного понятий. Различие лишь в том, что термин «понятие» (*conceptus*) выражает скорее

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars I, disp. III, q. XI, pp. 124–125.

формальный результат интеллектуального акта: наличие в интеллекте определенного умного образа (формальное понятие), которому соответствует предметное содержание (объективное понятие). Термин «интенция», напротив, выражает физический и деятельный характер интеллектуального акта, взятого в его нацеленности на предмет постижения. Это становится очевидным уже на следующем шаге. В самом деле, как формальные, так и объективные интенции двойки: они могут быть «первыми» и «вторыми». Первой формальной интенцией называется прямой акт, не предполагающий прежде себя другого акта, нацеленного на тот же объект. Его термином будет первая объективная интенция. Второй формальной интенцией называется рефлексивный акт, нацеленный на предварительно совершенный акт *или на объект* предшествующего акта. Соответственно, объект, вторично взятый в таком акте, будет второй интенцией. «Следовательно, — заключает Комптон Карлтон, — первая формальная интенция конституирует субъект, предикат, дефиницию и т. д., а вторая познает их как уже конституированные»¹. Применительно к двойственному бытию химеры в интеллекте роли этих двух пар интенций распределяются следующим образом: первая формальная интенция конституирует химеру, первая объективная интенция представляет собой конституированную химеру «саму по себе»; вторая формальная интенция будет интенциональным образом этой химеры, а вторая объективная интенция — чисто репрезентативным содержанием этого образа.

Когда роли расписаны столь четко, нетрудно ответить на вопрос, между какими элементами этой четверицы устанавливается отношение истины. Очевидно, что оно устанавливается между вто-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVII, sect. III, n. III: «Intentio tum formalis tum obiectiva duplex est, prima et secunda. Intentio formalis prima, est actus directus, seu ille qui ita tendit in obiectum, ut alium actum non supponat, sicque primo tendit, et obiectum hoc modo cognitum est prima intentio obiectiva quia primo actum terminat. Secunda intentio formalis est cognitio reflexa tendens in priorem aliquem actum, ut cum quis scit se aliquid scire. Non tamen est semper necessarium ad hoc ut actus sit reflexus quod feratur in actum praecedentem, sed sufficit ferri in obiectum illius, supponendo actum praecessisse... Obiectum huius secundi actus vocatur secunda intentio. Prima ergo intentio formalis constituit subiectum, praedicatum, definitionem etc., secunda ea iam constituta cognoscit».

рой формальной интенцией как интенциональным образом химеры и первой объективной интенцией как ее бытием «самим по себе». Именно так разъясняет этот вопрос сам Комптон Карлтон. Истинный образ химеры возможен, хотя самой химеры не существует во внемысленной реальности: возможен потому, что «само по себе», отображаемое в интенциональном образе, есть не эмпирическая вещь, а объект. Но «объект схватывания, как мы сказали, — это не объект, как он есть в самом себе, или со стороны реальности, а как он противостоит интеллекту. Например, если бы кто-нибудь захотел помыслить в схватывании объективную ошибку, он скорее ошибался бы, если бы схватывал вещь, как она поистине есть со стороны реальности, нежели схватывая ее иначе, нежели она есть. Ведь уставленный им для себя объект — это ошибка, то есть вещь неверная и ложная. Следовательно, если бы он схватывал вещь, как она поистине есть, он имел бы объектом не то, что намеревался, но другое, а именно, истинную вещь»¹. Сама ошибка есть нечто ложное, но ее схватывание — истинно. За сорок лет до Комптона Карлтона коимбры утверждали: «О понятии химеры надлежит сказать, что оно сообразуется... с фантастическим объектом». Именно этот пример с химерой послужил для коимбровцев непосредственным поводом к формулировке общего правила: «Суждение надлежит соотносить с его объектом сообразно реальному бытию, а понятие — с его объектом в объективном бытии»². Именно поэтому в простом схватывании, в том числе в простом схватывании химеры, не может быть ложности: ведь интенциональный образ всегда пребывает в согласии с собственным предметным содержанием.

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. IV, n. II: «Obiectum enim apprehensionis, ut diximus, non est obiectum ut est in se, seu realiter, sed ut obiicitur intellectui. Sic cum quis apprehendere vult errorem obiectivum, erraret potius si apprehenderet rem ut vere est a parte rei, quam apprehendendo aliter quam est, nam obiectum illi praefixum est error, seu res erronea et falsa. Si ergo rem apprehenderet ut vere est, non haberet pro obiecto id quod intendebat, sed aliud, rem scilicet veram».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 4, *Sectio articuli*: «Est dicendum de conceptu Chimaerae, conformari ... cum obiecto phantastico, et cum dicitur conformitatem debere esse cum vera essentia, negandum est. Ad probationem dicendum, esse longe maiorem rationem, ob quam enuntiatio conferenda sit cum suo obiecto secundum esse reale, conceptus autem cum suo in esse obiectivo».

Такова первая и основная позиция XVII в. в вопросе о том, возможен ли истинный образ химеры в первой операции интеллекта, и если да, то каким образом. Но здесь есть один тонкий момент. Коль скоро интенциональным образом химеры является только вторая формальная интенция, означает ли это, что интенциональным образом в первой операции интеллекта должно быть непременно схватывание более высокого уровня, а именно, составное схватывание? Например, не просто «химера», а «устрашающая химера» или «химера есть фантастическое животное»? Именно так полагал представитель другой позиции — Франсиско де Овьедо. Его концепция такова: в составном схватывании (*apprehensio complexa*) действительно присутствует истина или ложность, причем не только тогда, когда объектом схватывания выступает реальное сущее, но и тогда, когда им выступает сущее ментальное. Это происходит потому, что «всякое составное схватывание ментального сущего есть рефлексивный познавательный акт, который предполагает, что оно [это сущее] уже создано другим актом. Следовательно, он предполагает, что оно способно быть сообразным или несообразным акту, в силу которого познается»¹. А вот в несоставном схватывании дело обстоит иначе. В нем присутствует несовершенная, «начинательная истина» (*veritas incoata*); когда его объектом выступает нечто реальное; но «когда объектом простого схватывания является фиктивное сущее, я полагаю, что в схватывании не обнаруживается никакой истины. Дело в том, что схваченного таким образом вымышленного объекта нет вне схватывания, ибо вне его он не имеет никакого бытия так, как оно имеется в схватывании, или в схваченном бытии. Следовательно, он не может иметь никакой истины»². Этот вывод относитель-

¹ *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *De Anima*, *controv. VII*, p. IV, n. 6: «*Omnis apprehensio complexa entis rationis est cognitio reflexa, quae supponit illud iam factum per aliam cognitionem: ergo sipponit illud capax vel conformitatis, et disconformitatis cum actu, ex vi cuius cognoscatur*».

² *Franciscus de Oviedo*, *Cursus integer*, *De Anima*, *controv. VII*, p. IV, n. 2: «*Quando obiectum simplicis apprehensionis est ens fictum, existimo in apprehensione nullam reperiri veritatem. Ratio est quia obiectum fictitium sic apprehensum non se habet extra apprehensionem, cum nullum esse habeat extra illam, eo modo quo se habet in apprehensione, seu in esse apprehenso: ergo nullam potest habere veritatem*».

но химеры Овьедо подкрепляет общим тезисом: «Истина [простого схватывания] состоит в сообразности объекта как существующего в интеллекте с ним же самим как существующим вне интеллекта. Следовательно, объект, который вне интеллекта не существует, не может обладать сообразностью, требуемой для истины»¹.

Любопытная раздвоенность простого схватывания. Резюмируем ход мысли Овьедо: в несоставном схватывании химера лишь *производится*, и только в составном схватывании она может истинно или ложно *постигаться* как нечто уже произведенное. *Apprehensio* способно быть истинным лишь тогда, когда ему есть с чем соотноситься за его собственными пределами; но, если речь идет об *apprehensio incomplexa*, ему есть с чем соотноситься только в случае реальных существ, а химера до самого этого акта не существует ни в каком смысле. Именно поэтому нужно выйти в рефлексивном акте на другой уровень первой операции интеллекта — на уровень составного схватывания, чтобы обратиться к химере как некоему «самому по себе». Для химеры «быть вне акта интеллекта» означает быть конституированной *вне того акта интеллекта*, в котором о ней мыслится нечто истинное или ложное. И это «вне» Овьедо понимает как не только численно другой акт, но и акт другого вида (или, по крайней мере, подвида). Соответственно, интенциональным образом химеры оказывается только рефлексивный акт составного схватывания (*actus reflexus apprehensionis complexae*), тогда как знаковый статус *apprehensio incomplexa* химеры пребывает неопределенным: чистое означающее без означаемого.

На эту концепцию Овьедо как бы отвечает то место из текста Комптона Карлтона, где уточняется и его собственная позиция. Это и есть та тонкость, о которой мы упомянули. Интенциональный образ химеры, то есть та вторая формальная интенция, в которой постигается первая объективная интенция химеры, не обязательно должен быть актом иного уровня — по той простой причине, что истинный образ не требует «эксплицитного» (*in actu signato*) утверждения химеры как сущего «самого по себе». Чтобы истинно отобра-

¹ *Ibid.*: «Probo consequentiam. Veritas consistit in conformitate obiecti, ut existenti in intellectu cum ipso ut existente extra intellectum: ergo obiectum, quod non est extra intellectum, non potest habere conformitatem requisitam ad veritatem».

зять химеру в простом понятии, достаточно «имплицитно» (*in actu exercito*) мыслить ее как уже конституированное сущее, а для этого ее достаточно просто мыслить¹. Поэтому вторая интенция химеры может быть все тем же несоставным схватыванием, вторично обращенным на объект, созданный предшествующим несоставным схватыванием. Более того: химера, в отличие от реальных объектов, может конституироваться и истинно отображаться в численно одном и том же акте, в котором первая и вторая формальные интенции будут лишь разными аспектами одной и той же реальности акта. Видимо, именно это имел в виду и Мистри, когда говорил о квази-рефлексивном характере понятий ментальных сущих. Поэтому *apprehensio incomplexa* химеры может играть роль ее интенционального образа не в меньшей степени, чем *apprehensio complexa* — и чем несоставные схватывания реальных объектов.

Овьедо, с его стремлением утвердить интенциональное бытие химеры *in actu signato*, тем самым требует от интеллекта постоянно-го самоотчета в собственной интенциональной производящей причинности; требует полностью подконтрольной разуму рефлексии интеллекта относительно собственных порождений. Тем самым он держит в центре внимания не столько самостное бытие ментального сущего как таковое, сколько его произведенность интеллектом и саму производящую деятельность интеллекта. Весьма примечательная для образцового иезуита потребность держать руку на пульсе любых важных событий, в том числе происходящих в его собственном сознании. Взгляд Комптона Карлтона, напротив, сосредоточен на «самом по себе», обретаемом химерой в акте *apprehensio incomplexa*.

4) Истинный образ химеры в суждении

Скажем еще раз: говоря о невозможных объектах, мы подразумеваем не просто несуществующие, но внутренне противоречивые объекты,

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. III, n. III: «Eo igitur ipso quod quis concipit Chimaeram, eam facit, nec ad hoc necessarium est ut in actu signato et explicite eam repraesentet ut existentem, sed sufficit quod mente apprehendat, apprehendendo quippe unionem fictam inter illa extrema eam fingimus, et facimus ens rationis, illa enim fictio in actu exercito entitatem illi communicat et illius est causalitas seu factio».

которые поэтому в принципе не способны ко внемысленному бытию. Вот почему (приведенный выше пример Лосады!) даже «возможный мир» будет не химерой, а вполне реальным объектом, просто лишенным актуального существования. То же самое касается ситуаций, интенционально отображаемых на уровне второй операции интеллекта. Можно ли утверждать, что ментальный образ «Петр бежит» имеет своим объектом нечто невозможное, если на самом деле Петр в это время не бежит? Разве не в том заключается невозможность подобного ментального акта, что отрицание соединяется с чем-то несуществующим? Тем, кто так считал, Комптон Карлтон отвечает: «Объект акта, создающего ментальное сущее, должен заключать в себе нечто невозможное, а этот акт ничего подобного не заключает. Ведь интеллект не говорит: *Петр, который не бежит, бежит*. Если бы интеллект и пожелал, он не смог бы этого сказать, потому что ложное, познанное в качестве ложного, не может быть предметом одобрения. То же, что в Петре не присутствует бег, когда он утверждается бегущим, есть чисто акидентальное обстоятельство по отношению к этому акту, который ничего не мыслит о не-беге Петра. И поэтому отрицание бега в Петре не имеет здесь характера объекта, ибо нет объекта, который не противостоял бы акту интеллекта»¹.

Невозможность, противоречивость суждения — здесь это особенно ясно — заключается не в несообразности содержания суждения внемысленному положению дел (эта несообразность имеет внешний характер и удостоверяется не интеллектом как таковым, а множеством других актов, производимых другими способностями и составляющих внешний опыт человека). Она состоит в несообразности тому «самому по себе», каковым является любой объект интеллекта именно как объект, как то, что стоит в нацеленном на него луче внимания со стороны интеллекта.

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLIV, sect. VI, n. 4, p. 170: «Obiectum actus facientis ens rationis debet in se involvere aliquid impossibile, hic autem actus nihil involvit huiusmodi, nam non dicit, *Petrus qui non currit, currit*, hoc enim, ut velit, dicere non potest intellectus, cum falso cognito ut falso assentiri non possit: quod autem non-cursus sit in Petro qui affirmatur currere, est mere per accidens ad hunc actum, qui nihil cogitat de non cursu Petro, ac proinde negatio cursus respectu illius non habet rationem obiecti, cum nihil sit obiectum quod actui non obiiiciatur».

Химерический объект суждения тоже включает в себе два неразрывно связанных момента: момент порождения химеры и момент ее репрезентированного самобытия.

Когда и при каких условиях можно говорить о том, что химера создается именно в суждении, а не в предшествующем простом схватывании? «Всякий раз, — пишет Комптон Карлтон, — когда предшествующее схватывание репрезентирует части [химеры] как нечто одно (*coniunctim*), это не химера через суждение». Если на уровне простого схватывания химера уже представлена как цельный образ, то суждение не наделяет ее самостоятельным бытием (*esse obiectivum*), а всего лишь голо репрезентирует ее как нечто уже произведенное (*esse obiective*). В таком случае суждение «не производит [химерический объект], а только принимает его от простого схватывания как уже произведенный»¹. Если мы уже образовали в уме образ кентавра, то далее, судя о том, что «кентавр есть вымышленное животное» и т. п., мы судим о нем как об уже утвержденном объекте.

Следовательно, первое условие образования химеры во второй операции интеллекта таково: только в суждении, и никак не ранее, несовместимые части должны быть соединены в некое невозможное целое. Пример Комптона Карлтона — суждение о том, что «лошадь разумна»: оно впервые свело сами по себе возможные смыслы «лошади» и «разумности» в невозможное единство и тем самым образовало химеру². Отсюда — общее правило: «Если простым схваты-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. III, n. VIII: «Quandoque apprehensio praecedens iudicium repraesentat partes coniunctim, non sit Chimaera per iudicium. Probatur, iudicium namque hic non dat obiecto esse obiectivum, seu entitatem suam intrinsecam, sed solum esse obiective, seu denominationem cogniti, fertur quippe in illud iam ab alio actu factum, et vel approbat vel improbat quod praecedens actus fecit. Sicut ergo ob eandem rationem affirmat communis sententia a voluntate non fieri ens rationis, quia, cum necessario actum intellectus praerequirat, in obiectum fertur ab eo factum, sicque non ponit, sed praesupponit obiectum, sic cum iudicium necessario praesupponat apprehensionem, seu obiectum apprehensum, quod dum apprehenditur fit, iudicium pari ratione non illud facit, sed in hoc casu factum accipit ab apprehensione».

² *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. III, n. X: «Si detur aliquis actus iudicii sine praevia apprehensione obiectum proponente, quod aliqui putant possibile, imo videtur saepe contingere, quando post primam apprehensionem longa series iudiciorum

ванием, предшествующим суждению, части химеры предлагаются порознь, то она становится химерой и ментальным сущим через суждение. Это очевидно, ибо именно через суждение впервые соединяются части и взаимно утверждают друг о друге. Ведь суждение не в меньшей мере есть образ и репрезентация, нежели простое схватывание; но эти части впервые соединяются или репрезентируются соединенными именно через суждение; следовательно, в таком случае ментальное сущее производится через суждение, например, в этом и тому подобных предложениях: *камень есть человек, лев умеет ржать*¹. Вновь подчеркнем, что, несмотря на артикулированную форму подобных ментальных предложений, выраженный в них интенциональный образ вещи или ситуации един. Именно единство образа, достигаемое в подобных суждениях, позволяет говорить о том, что вторая операция интеллекта способна не только отображать, но и рождать химеры.

Второе условие порождения химеры суждением таково: суждение не просто сводит воедино разрозненные части химеры, но и наделяет ее вымышленной — химерической — постигаемостью, мыслимостью (*conceptibilitas*). Помыслить бессмыслицу как предмет мысли возможно благодаря различению, которого мы уже касались ранее: между *in actu signato* [прямо, эксплицитно] и *in actu exercito* [фактически, подспудно, имплицитно]. Это различие предстает в ноэтике XVII в. одним из ведущих правил, которыми определяется работа интеллектуального постижения вообще. «Немыслимое *in actu signato* может быть мыслимым *in actu exercito*, — утверждает Комптон Карлтон. — Немыслимость есть вымышленное отрицание, которому я, производя вымысел, сообщаю как немыслимость, так и мысли-

quasi concatenata per discursum contextitur, tunc, inquam, per iudicium fieri potest ens rationis, ut si primus actus quem quis elicit sit hic, *equus est rationalis*».

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. III, n. VII, p. 77: «Si per apprehensionem, quae iudicium antecedit, proponantur partes Chimaerae divisim, sit Chimaera et ens rationis per iudicium. Patet, tunc etenim per iudicium uniuntur primo partes, et de se mutuo affirmantur, iudicium siquidem non minus est imago et repraesentatio quam apprehensio, sed uniuntur primo seu unitae repraesentantur partes illae per iudicium, ergo tunc fit ens rationis per iudicium, ut in his et similibus propositionibus, *lapis est homo, leo est hinnibilis*».

мость... Мы постольку мыслим немислимое, которое одновременно является мыслимым, поскольку, мысля его, мы наделяем его химерической немислимостью и — тем самым — мыслимостью. В самом деле: интеллект, репрезентируя и постигая эту немислимость, то есть отрицание мыслимости, ее измышляет; следовательно, она по необходимости оказывается в то же время мыслимой, или репрезентируемой. Так у предложения, написанного на бумаге: *У меня нет объекта*, прямо [*in actu signato*] нет объекта, ибо таково значение слов; но фактически [*in actu exercito*] у него есть объект: ведь, отрицая, что оно имеет объект, оно выступает объектом самого себя»¹.

Итак, суждение не просто рождает невозможный объект, не просто наделяет его «самим по себе» бытием, но и в самой немислимости этого бытия придает ему квази-форму мыслимого и постигаемого, *а значит*, сущего. Это позволит многим из авторов XVII в. парадоксальным образом распространить на невозможные объекты понятие сущего как такового (позиция, которую все еще решительно отрицал Суарес). Тот минимум мыслимости, который сообщает химерам интенциональная причинность интеллекта, понимается авторами XVII в. как индикатор и неотъемлемый признак минимума бытийности и уже не позволяет отождествить химеры с чистым небытием, этой немой бездной абсолютной немислимости. Так семиотическое исследование истинности интенциональных образов напрямую выводит нас к последним вопросам постсредневековой метафизики.

Пойдем дальше. Если суждение способно создать химеру, означает ли это, что оно же способно ее и разрушить — например, утверждая, что «химера есть невозможное и несуществующее живот-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XV, sect. V, n. 4–5, p. 69: «Respondeo inconceptibile in actu signato posse esse conceptibile in actu exercito. Dico itaque inconceptibilitatem esse negationem fictam, cui inconceptibilitatem fingendo tribuo, et conceptibilitatem...(n.V) Concipimus ergo inconceptibile, quod simul est conceptibile, utpote cui, illud concipiendo, damus inconceptibilitatem chimaericam, et eadem opera conceptibilitatem: Intellectus namque inconceptibilitatem illam, seu negationem conceptibilitatis repraesentando et concipiendo, eam fingit, ergo conceptibilis seu repraesentabilis simul necesse est. Sicut in hac propositione in charta scripta, *Ego non habeo obiectum*, in actu signato non habet obiectum, hoc enim verba sonant, at in actu exercito habet, negando enim habere se obiectum, se sibi obicit».

ное»? Как вообще мы должны представлять себе отношение между порождением химеры и ее разрушением в интеллекте?

«Ты скажешь, — обращается Комптон Карлтон к предполагаемому оппоненту, — что акт суждения, которым я говорю: *химера есть нечто вымышленное*, разрушает химеру; следовательно, он ее не производит, ибо подразумевается, что один и тот же акт одновременно созидает и разрушает одно и то же». В ответ Комптон Карлтон предлагает провести различие в интенциональной структуре суждения, которое разделит в нем формально «судящий» компонент и компонент чисто репрезентативный. Для этого он вводит экзотическое понятие «виртуального схватывания»: «Следует заметить, что любое суждение может рассматриваться двояко: либо в качестве акта суждения, либо в качестве виртуального схватывания. Ибо любое суждение включает в себе две формальности, а именно: (1) репрезентировать субъект и предикат и (2) взаимно предцировать их друг другу, то есть интенционально объединять, утверждая или отрицая. Эту последнюю функцию оно выполняет как суждение, взятое в формальном смысле, а первую — как виртуальное схватывание: ведь собственное дело схватывания — репрезентировать объекты. Исходя из этого, нетрудно разрешить затруднение: в самом деле, указанный акт, взятый в качестве виртуального схватывания, в нашем разуме предшествует суждению; следовательно, когда он схватывает соединение и полагает его произведенным, он созидает химеру»¹.

Примечательный текст! Способность суждения служить интенциональным образом объекта — любого объекта, не только химеры, ибо Комптон Карлтон говорит о «любом суждении» — в нем связы-

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, dist. XVI, sect. IV, n. III: «Dices secundo, actus iudicii quo dico *Chimaeram esse quid fictum*, destruit Chimaeram, ergo non illam facit, implicat siquidem eundem actum simul idem facere et destruere. Ad solutionem, notandum, iudicium omne dupliciter considerari posse, vel ut actus iudicii est, vel ut apprehensio virtualis, omne enim iudicium duas in se continent formalitates, repraesentare scilicet subiectum et praedicatum, et illa de se invicem praedicare seu unire intentionaliter, afirmando scilicet vel negando. Hoc ultimum praestat ut iudicium formaliter, primum ut virtualis apprehensio, apprehensionis quippe est proprium obiecta repraesentare. Hoc posito, non difficilis est argumenti solutio, actus enim ille ut virtualis est apprehensio, est ratione nostra prior se ut iudicio, dum ergo ibi apprehendit et ponit unionem fictam, facit Chimaeram».

вается не с суждением в целом, а с одной из составляющих его формальностей, то есть элементов формы: с репрезентативностью как таковой. Сама по себе репрезентативность мыслится собственным свойством простого схватывания, и поскольку она присуща суждению, постольку суждение в этом смысле уподобляется простому схватыванию, или представляет собой виртуальное схватывание. Другая же формальность суждения — способность предикации как таковая — присуща ему в узком и собственном смысле и предъявляет нам суждение не как интенциональный образ, а как элемент ментального языка. В первом аспекте суждение не может быть ложным точно так же, как не может быть ложным простое схватывание вещи, в том числе химерической; во втором аспекте суждение может быть истинным или ложным само по себе. Поэтому одно и то же суждение способно созидать химеру и разрушать ее в одно и то же время, но не в одном и том же отношении: оно созидает ее, будучи виртуальным схватыванием, но разрушает, будучи собственно суждением, то есть предикативным высказыванием ментального языка. Благодаря этой раздвоенности в интенциональной структуре суждения только и возможно существование химеры, иначе она уничтожалась бы в самый миг своего рождения: «Итак, сам по себе этот акт разрушает химеру, но не в абсолютном смысле, потому что в абсолютном смысле он ее сохраняет. Иначе, когда некто производил бы этот акт, *любая химера есть нечто вымышленное*, никто не смог бы создать химеру»¹. Но это еще не все. Поскольку две формальности суждения неотделимы друг от друга, как неотделимы части одной и той же формы, постольку фактически разрушение химеры тем же суждением, которым она создается, оказалось бы противоречивым и невозможным. Отсюда — окончательный вывод Комптона Карлтона: «Итак, я заключаю, что это суждение, *химера есть нечто вымышленное*, однажды производит химеру, но никогда ее не разрушает»². На уровне интенциональной

¹ *Compton Carleton*, Logica, dist. XVI, sect. IV, n. IV: «Quantum ergo est ex se actus ille Chimaeram tollit, non tamen simpliciter, cum simpliciter eam relinquat. Alioquin dum quis hunc actum elicit, *Omnis Chimaera est quis fictum*, nullus Chimaeram facere posset».

² *Compton Carleton*, Logica, dist. XVI, sect. IV, n. V: «Concludo itaque hoc iudicium, *Chimaera est quid fictum*, Chimaeram aliquando facere, nunquam destruere».

репрезентации сохраняется всегда истинный образ химеры «самой по себе»; на уровне предикации это «само по себе» становится объектом истинного или ложного высказывания. Но в любом случае это «само по себе» бытия химеры неразруσιμο. Интенциональная причинность в силах произвести химеру, но не в силах уничтожить свое создание.

Именно неразрушимость химеры, ее собственное химерическое бытие, выходящее из-под власти интеллекта, которым оно произведено, лежит в основе истины в суждении о химерах. Истина возможна потому, что химерический объект всегда отличен и независим от самого акта, которым он утверждается или отрицается: «В этом предложении, *тождество между львом и лошастью химерично*, репрезентируется тождество, о котором поистине говорится, что оно есть химера; следовательно, постигается невозможный объект... Это предложение истинно, следовательно, репрезентированное в нем тождество не есть акт интеллекта: ведь в противном случае предложение было бы ложным, ибо акт интеллекта не есть химера». Предсцизируемое химерическое тождество есть внутреннее свойство химеры, тогда как утверждающий его акт внешен по отношению к ней¹.

Теперь очень коротко скажем о двух других концепциях истинного образа химеры в суждении. Они принадлежат, соответственно, Луису Лосаде и Мартину Смиглицкому. Комптон Карлтон обеспечил возможность истинного суждения о химере за счет того, что ввел формальные различия в интенциональную структуру суждения. Два названных автора поступают иначе: они вводят различия в само качество истины, в зависимости от того, касается ли суждение реального или химерического объекта.

Лосада формулирует свою позицию в ответ на то утверждение, что истинные высказывания о химерических объектах невозможны в принципе. Если мы соглашаемся с тем, что истина есть сообразность

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XIII, sect. IV, n. VIII: «Confirmatur tertio in hac propositione *identitas inter leonem et equum est chimaerica*, repraesentatur identitas de qua pie dicatur quod sit chimaera, ergo concipitur obiectum impossibile. Deinde propositio illa est vera, ergo identitas illic repraesentata non est actus intellectus, tunc enim propositio esset falsa, cum actus intellectus non sit chimaera».

между объектом и суждением, и что объект участвует в этом отношении сообразности наряду с суждением, как одна из конститутивных частей истины, то в данном случае эта часть имеет химерический, невозможный характер. Но тогда «истина этого акта, *козлолень есть химера*, будет невозможной и химерической истиной, ибо химерично то, у чего хотя бы одна составная часть является химерой»¹.

В ответ Лосада пишет, что этот вывод абсолютно ложен, ибо основан на смешении понятий. В абсолютном смысле заявить, что истина некоторого суждения невозможна, означает заявить, что это суждение не может быть сообразным своему объекту. Но приведенное суждение о химере, безусловно, соответствует своему объекту. Химеричность объекта не препятствует истине, если суждение возвещает объект именно как химерический, каков он и есть на самом деле. Но истина о химерах действительно отличается от истины о реальных предметах, и здесь, чтобы не впасть в заблуждения, мы должны провести серию тонких различений. Нельзя безоговорочно заявить, что истина акта суждения о химере невозможна и химерична. Она в самом деле химерична с точки зрения *esse entis* — реально-го, сущего бытия. Но есть и другое бытие истины — *esse verificativum*, или «бытие верифицирующее» («*truthmaker*», в англоязычной терминологии), то есть бытие истины «в отношении к наименованию акта *сообразным объекту*»; и в вот в этом деноминативном смысле «ни одна химера не является химерической и невозможной». Другими словами, в отношении к пропорциональному интенциональному существованию ни один объект не будет химеричным, как не будет химеричной и его истина². Поэтому, говоря о конститутивных частях истины в суждении о химере, мы всегда должны уточнять, в каком смысле мы берем эти части: в отношении к реальному внемысленному бытию или в отношении к бытию интенциональному. Истина возможна лишь во втором смысле, и в этом втором смысле

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 3: «Veritas huius actus, *hircocervus est chymera*, erit veritas impossibilis et chymerica, nam chymericum est id, cuius vel unum constitutum est chymera».

² *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 8.

она возможна лишь как деноминативная истина, которая, конечно, гораздо беднее, чем *veritas in ordine ad esse entis* — «истина в порядке бытия сущего», свойственная суждениям о реальных вещах. И тем не менее, это действительно истина, и она возможна.

К той же проблеме — возможны ли истинные суждения о химерических объектах — Мартин Смиглецкий подступает, вооружившись методом аналогии. Он позволяет ему утвердить две разновидности истины сообразно тому, что имеются две разновидности объектов, в разном смысле именуемых сущими. Суждения о химерах «истинны лишь пропорционально, ибо и ментальные сущие суть сущие не абсолютно, а лишь пропорционально и по сходству (*similitudinarie*). Поэтому хотя и верно, что ментальное сущее есть истинное ментальное сущее, а противоположное этому ложно и даже невозможно, однако эта истина не абсолютна, а есть лишь истина по сходству. Ибо абсолютная истина есть сообразность суждения с вещами; но ментальные и вымышленные сущие не суть поистине вещи; следовательно, и сообразность суждения с ними не будет абсолютной сообразностью. Но как сами они являются сущими лишь согласно некоему сходству, так и истиной они обладают согласно некоему сходству с истиной. Ибо истина познания должна основываться на вещи и быть в количественном и качественном отношении такой, каково ее основание»¹.

Это аналогическое разделение истины суждений на абсолютную истину (*veritas absoluta*, в случае реальных вещей и ситуаций) и на

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. 8, p. 458: «Sed quaeres. Primo an enuntiationes quae sunt de entibus rationis, aut de entibus impossibilibus possint dici verae? De eo enim quod vere non est, nihil vere affirmari potest; at entia rationis et entia impossibilia non sunt vere entia: ergo illis nihil vere tribui potest. Respondeo tales enuntiationes proportionaliter esse verae, quia et entia rationis, non sunt simpliciter entia, sed tantum proportionaliter, et similitudinarie. Quare licet verum sit ens rationis esse verum ens rationis, et contrarium sit falsum, imo et impossibile, tamen haec veritas non est absoluta, sed similitudinaria tantum. Veritas enim absoluta, est conformitas iudicii cum rebus: at entia rationis et ficta non sunt vere res, ergo neque conformitas iudicii cum ipsis erit absoluta conformitas, sed sicut ipsa sunt entia secundum similitudinem quondam, ita et veritatem habent secundum similitudinem quondam veritatis; necesse enim est veritatem cognitionis fundari in re, talemque et tantam esse quale est fundamentum».

истину по сходству (*veritas similitudinaria*) позволяет Смиглицкому избежать двусмысленностей в разговоре об истине химер. Область истины «по сходству» замыкается сферой чисто интенционального «самого по себе» и отграничивается от обширного поля истины о реальных вещах, открытого непосредственно ко внемысленному бытию этих вещей.

Подводя итог краткому и чрезвычайно неполному рассмотрению темы невозможных сущих, отметим главное, на мой взгляд, достижение авторов XVII в. в этом вопросе: утверждение тезиса о собственном интенциональном бытии порождений интеллекта, об их «самом по себе», неподвластном создавшей их причине. Однажды возникнув, химеры и тем более прочие творения человеческого духа обретают собственное бытие, собственный характер и свойства. Семиотическое значение этого утверждения было чрезвычайно велико. Здесь берет начало сугубо и строго философское обоснование таких понятий, как «правда характера», созданного новеллистом, «правда образа», изваянного скульптором, и т. п. Открывается возможность понимать и толковать поэтический, художественный, музыкальный вымысел как особую «ирреальную» реальность, живущую по собственным законам и противостоящую в качестве полноценного независимого объекта не только возможному интерпретатору, но и собственному автору. Такое понимание и толкование может быть истинным или ложным, репрезентироваться в сообразных или несообразных образах и понятиях, при этом никогда не исчерпываясь в них до конца. Потому что — и здесь мы вновь наталкиваемся на базовое положение об интенсивной бесконечности истины в познании — «само по себе» творений человеческого духа оказывается той абсолютной мерой, которая может быть полностью и без остатка исчерпана лишь бесконечным количеством актов интерпретации. Так учения об истине интенционального образа ментальных сущих, тем более таких экзотических ментальных сущих, как химерические объекты, являют нам свое глубинное культурологическое измерение.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ИСТИНА В МЕНТАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ

Интенциональный образ и единица ментального языка — две стороны, две функции одного и того же формального ментального знака, прежде всего и главным образом ментального предложения. Мы уже говорили (ч. II, гл. 1, § 2), что сочетание этих двух сторон представляло определенное затруднение для авторов XVII в. Оно заключалось в том, что интеллектуальный акт, в котором мыслится интенциональный образ, строго един, тогда как предложение имеет артикулированную форму, образованную некоторым множеством единиц. Мы выяснили, что было выработано два базовых подхода к решению этой проблемы: либо предложение считают плодом завершающего интеллектуального акта, который собирает в единое целое результаты предшествующих разрозненных актов: акта мышления субъекта, предиката и т. д.; либо в артикулированном предложении видят объективную (объектную) сторону акта, а в едином интенциональном образе — его формальную сторону. Но независимо от того, каким образом решалась эта проблема двойственной конституции интеллектуальных актов, сам факт ее наличия признавался всеми.

Ментальный язык для авторов XVII в. был именно языком, вернее, речью: подвижным множеством структур, элементы которых, равно как и сами структуры, обладали отчетливо выраженной лингвистической природой. Это не просто цепочки внутренних образов, а именно артикулированный язык, отличный от языка внешнего только несравненно большей степенью совершенства. В основе этого совершенства лежит естественный характер ментального языка, общего для всех народов разноязыкого человечества. Еще раз: семиотики XVII в. полагали основной единицей этого языка не отдельное слово, а ментальное предложение, выражающее законченную мысль. По традиции, идущей от времен античности, в средневековой схоластике было принято, что только в суждении, то есть в предикативном ментальном предложении, находится собственное

место истины или лжи. Эта категоричная позиция смягчалась, однако, соображениями о возможной причастности к истине других уровней познающей души: соображениями, тоже восходящими к античности. Доводы в защиту обеих позиций находили у одного и того же автора — самого Аристотеля, о чем мы скажем чуть ниже. В этом видимом разногласии в высказываниях Аристотеля берет начало схоластическая дискуссия о месте истины в познающей душе, длившаяся и в XVII в. Она возвращает нас к вопросу о трех операциях интеллекта, о том, что представляет собой познавательная истина в каждой из них и благодаря чему она возможна на каждом из этих уровней ментального языка.

§ 1. Вопрос об истине ментального термина.

Смиглицкий против теории виртуальных суждений

Применительно к ментальному языку, отмечают коиимбрцы, говорится о «трех операциях нашего интеллекта: простом схватывании (*simplex apprehensio*, именуемом также *cognitio*, *conceptus*, *simplex notitia*, *vox mentalis*), предложении (*propositio*) и речи, или рассуждении (*discursus*). Первая — та, в которой мы просто постигаем вещь, ничего за ней не отрицая и ничего ей не приписывая: таково понятие человека или ангела. Вторая — та, в которой мы нечто приписываем чему-либо или отнимаем у него, например: Бог есть высшее благо. Третья — та, в которой мы не только постигаем вещь и нечто ей приписываем, но и выводим из одного или нескольких предложений другое, вставляя выводную частицу ‘следовательно’ или ‘итак’. Эта операция, будучи наивысшим делом нашего разума, называется рациональной, или рассуждением [умозаключением]¹. Общий вы-

¹ *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 2: «*Monuimus... tres esse intellectus nostri operationes, simplicem apprehensionem, propositionem, et discursum. Prima est, quae simpliciter rem cognoscimus nihil ei negando vel tribuendo, ut cognitio hominis, aut Angeli. Secunda est, in qua aliquid alicui attribuimus vel ab eo removemus, uti haec, Deus est summum bonum. Tertia est, in qua non modo cognoscimus et aliquid rei attribuimus, sed ex una vel pluribus propositionibus alteram*

вод коимбрцев, с которым согласны их современники, гласит: «Во всех операциях интеллекта имеется истина»¹.

Почти все наши авторы полагают, что истина третьей операции интеллекта по своему характеру и условиям ничем не отличается от истины суждения; поэтому внимательному рассмотрению подвергаются только первые две операции. Франсиско де Толедо даже прямо заявляет, что «операций интеллекта две... одна — простое схватывание, в котором нет ни истинного, ни ложного; другая — соединение или разделение, в котором по необходимости внутренне присутствует истинное или ложное»². Так что мы должны констатировать, что ментальный текст, как таковой — именно в перспективе исследования природы истины в познании, а не с точки зрения формальной силлогистики, — вообще не существовал для авторов XVII в. в качестве семиотического объекта: их внимание было всецело поглощено более дробными единицами ментального языка. Лишь у коимбрцев находим краткое замечание о том, что истина третьей операции отнюдь не следует автоматически из истины второй операции: «Может случиться так, что предложение обладает истиной во второй операции, но ложностью — в третьей, как в этом высказывании: *Человек есть живое существо; следовательно, он способен смеяться*. Ибо хотя истинно то, что человек способен смеяться, ложно то, что он способен к этому в силу того, что является живым существом»³. Таким образом, в третьей операции мы имеем дело с новым объектом, и сообразность объекту отличается в ней от сообразности во второй операции. Но в подавляющем большинстве случаев, повторяю, дело ограничивалось рассмотрением первой и второй операций.

colligimus interposita particula illativa, ergo, aut igitur; quae operatio, quasi supremum nostrae rationis opus, rationalis dicitur, vel ratiotinatio».

¹ *Ibid.*: «Sit igitur pro decisione huius dubitationis unica conclusio: in omnibus intellectus operationibus datur veritas».

² *Franciscus Toletus*, In Peri Hermenias, Exp.: «Operatio intellectus duplex est... altera simplex apprahensio, in qua non est verum, nec falsum, altera est compositio vel divisio, in qua necessario inest verum vel falsum».

³ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 2: «Contingere potest propositionem habere veritatem secundae operationis, et falsitatem tertiae; ut in eandem enuntiationem ita colliges: 'Homo est animal, ergo est risibilis', quanvis enim verum sit hominem esse risibilem, falsum est risibilem esse, quia est animal».

В какой из этих операций истина пребывает в собственном и формальном смысле? По общему мнению, во второй. Аристотель в книге VI «Метафизики»¹ утверждает, что истинное и ложное зависят от соединения и разделения в мысли того, что соединено или разделено на деле; в простых же сущностях, равно как и в мышлении простых сущностей, нет ни истины, ни лжи. Равным образом в первой главе трактата «Об истолковании»² сказано, что мысль может присутствовать в душе, не будучи истинной или ложной, и так происходит, когда она присутствует без соединения или разделения; а может присутствовать в качестве истинной или ложной, если в ней имеет место соединение или разделение. Это же правило Аристотель переносит и на устные слова: даже такое не имеющее референта слово, как «козлоолень», не будет ни истинным, ни ложным, пока к нему не прибавится глагол, связывающий его с бытием или отделяющий от бытия. Опираясь на это место, Боэций подчеркивает в «Большем комментарии на *Об истолковании*», что «в одних лишь соединениях обнаруживается истина или ложь»³. Причем это должно быть именно соединение имени с глаголом, то есть предложение: разрозненные имена не бывают ни истинными, ни ложными, даже будучи сами по себе составными именами, вроде приведенного Аристотелем «козлооленя»⁴.

С другой стороны, тот же Аристотель в книге III трактата «О душе»⁵ утверждает, что «ум, направленный на существо предмета как на его сущность, истинен», то есть простые схватывания всегда истинно постигают свой предмет; и что в этом с ними сходны чувственные восприятия: например, «вѣдение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно». Значит, простые схватывания и чувственные восприятия тоже некоторым образом причастны истине, хотя и не причастны лжи.

Эти спорные места из Аристотеля приводит Фома Аквинский

¹ *Аристотель*, «Метафизика», гл. 4, 1027 b 18–30.

² *Аристотель*, «Об истолковании», гл. 1, 16 a 10–18.

³ *Boethius*, In Perihermeneias editio secunda, ed. C. Meiser. Teubner, Leipzig, 1880, p. 47: «Quocirca in his solis compositionibus inuenitur ueritas atque mendacium».

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Аристотель*, «О душе». Кн. III, гл. 6. 430 b 28–30.

в «Сумме теологии», чтобы примирить их, выработав нечто вроде аналогической концепции истины в разных операциях интеллекта. Фома провел различие между тем, чтобы быть истинным, и тем, чтобы познавать или выражать истину. Интеллект способен познавать свою сообразность вещи только тогда, когда он судит, что вещь именно такова, какой схватывается в понятии. Но так судить возможно, лишь «соединяя и разделяя, ибо в любом предложении интеллект либо прилагает к вещи, обозначенной субъектом, некоторую форму, обозначенную предикатом, либо отнимает у нее. И поэтому удачно сказано, что чувство истинно относительно некоторой вещи, или что интеллект истинен, схватывая в понятии сущность, но он не познает и не выражает истинного»¹. И в «Спорных вопросах об истине» Фома подчеркивает: «Хотя образование чтойности есть первая операция интеллекта, однако посредством нее интеллект не приобретает ничего собственного, что могло бы быть адекватным вещи; и поэтому здесь нет истины в собственном смысле»². Таким образом, истина в собственном и формальном смысле заключается во второй операции потому, что в ней интеллект не только обладает истиной, но и сознает себя обладающим ею, тогда как в первой операции он обладает истиной, но не познает ее. А значит, истина присутствует в ней лишь по аналогии с операцией суждения.

Семиотики XVII в. в общем разделяли эту концепцию св. Фомы. Так, у Сильвестро Мауро читаем: «Истинное и ложное высказывается аналогически о ментальном суждении как о главном члене аналогии, а о вещах, первичных схватываниях, чувственных вос-

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, q. 16 a. 2 Resp.: «Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removel ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum».

² *Thomas Aquinas*, *De veritate*, q. 1 a. 3 ad 1: «Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid proprium quod possit rei adaequari; et ideo non est ibi proprie veritas».

приятнях, словах и т. д. — как о второстепенных членах аналогии»¹. Коимбрцы прямо уподобляют вопрос об аналогии истины вопросу об аналогии сущего. Подобно тому как некоторые упорно называют именем сущего только субстанцию, а другие прилагают это имя и к акциденциям, так некоторые узурпируют имя истины для главного члена аналогии — суждения, в котором присутствует соединение или разделение, другие же применяют его и к несоставной истине простых схватываний. Причина спора заключается в том, что способ высказывания об этих вещах уже, чем дефиниции самих вещей. Так, дефиниция истины шире, чем определение формальной истины, присутствующей только в суждении. «Итак, ради согласования обеих точек зрения, — заключают коимбрцы, — мы утверждаем... что истина двойка: одна — простая, другая — составная. Первая пребывает в первой операции интеллекта и представляет собой простую сообразность образа своему прототипу; вторая есть сопряженность одного с другим»².

Как видим, предложенное коимбрцами согласование основано на разделении функций: простые схватывания обладают, по аналогии с суждениями, истиной в качестве иконических знаков, но не в качестве знаков лингвистических. И в самом деле, аналогическая концепция полностью удовлетворяла тех философов — коимбрцев, Уртадо де Мендоса, Арриагу, Овьедо, Лосаду и других, — которые признавали за простым схватыванием только истину интенционального образа, но отказывали ему в истине высказывания, *veritas dictionis*. Есть, однако, группа авторов, которые хотели бы возложить на изолированные понятия более весомый груз: заставить их быть истинными не только в качестве образов, но и в качестве *voces*

¹ *Silvestro Mauro*, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVIII, p. 572–573: «Verum et falsum dicuntur analogice de iudicio mentis tanquam de principali analogato; de rebus, de prima apprehensione, de sensu, de vocibus etc. tanquam de analogatis minus principalibus».

² *Conimbr.*, *Dialectica*, p. II, de *Interpr.*, lib. I, cap. 1, q. 5, a. 3: «Ad concordiam igitur utriusque sententiae dicimus... veritatem esse duplicem, alteram simplicem, alteram complexam: illam inesse in prima operatione intellectus esseque simplicem conformationem imaginis cum suo prototypo; hanc in secunda, et repraesentare coniunctionem unius cum alio».

mentales. Почему они испытывали потребность в этой дополнительной нагрузке? Видимо, потому (как мы тотчас увидим из текста Суареса), что изолированное понятие представляет собой не только факт отображения, но и факт познания, *cognitio*. А познание, по убеждению этих авторов, предполагает некоторую, пусть даже очень несовершенную, меру причастности к формальной истине. Фактически за всем этим стоит осознание того факта, что наличие интенционального образа в интеллекте еще не означает его понимания. Поэтому для этих авторов аналогической концепции истины оказалось явно недостаточно, и они попытались дополнить ее теорией так называемых виртуальных (*virtuales*) суждений, именуемых также несовершенными (*imperfectae*), скрытыми (*implicitae*), простыми (*simplices*) суждениями.

На пороге XVII в. теорию виртуальных суждений формулирует Франсиско Суарес. Приведем соответствующий фрагмент текста («Метафизические рассуждения» VIII, 4, 6–7) целиком: «Простое понятие, которое обычно называют простым схватыванием, способно к некоторой истине постольку, поскольку оно есть познание и причастно к некоторому формальному смыслу суждения. В самом деле, постижение посредством простых актов обычно называется простым схватыванием потому, что познавательная способность формирует в себе подобие вещи и некоторым образом притягивает ее к себе, и тем отличается от суждения в собственном смысле, которое дается нами тогда, когда мы одну вещь соединяем с другой или отделяем от другой. Однако поскольку такое схватывание есть некоторое познание вещи, оно также некоторым образом представляет собой суждение, посредством которого мы скрыто (*implicite*) судим, что вещь такова, какой мы ее познаём». Отметим в этом тексте прямое различие, которое проводит Суарес между образованием интенционального образа вещи (*similitudo*) и ее познанием (*cognitio*): именно это различие он непосредственно полагает основанием теории виртуальных суждений. «И таким образом, — продолжает Суарес, — в это схватывание, или простое понятие вещи, в некотором смысле входит суждение, ибо, коль скоро такое схватывание есть акт познавательной способности, она по необходимости должна через него нечто познавать. Но познаваемое в силу этого является

объектом суждения, ибо что не может быть объектом суждения, то и не познается. (7) Поэтому... в простом схватывании интеллекта присутствует некоторое суждение, хотя и несовершенное; и сообразно ему в этом акте присутствует познавательная истина¹. Стало быть, по убеждению Суареса, простого интенционального отображения вещи недостаточно, чтобы считать ее познанной; но мы несомненно совершаем акт познания вещи, когда образуем понятие о ней: ведь понятие — опять-таки — есть не только иконический знак вещи, но и ментальный термин, в котором она схватывается как познанная в ее действительном бытии. Стало быть, в понятии присутствует не только истина отображения, но и формальная истина, в норме свойственная суждению, пусть даже присутствует в несовершенном, ослабленном виде.

Другой вариант учения о виртуальных суждениях находим у Сильвестро Мауро. Как и Суарес, он признает, что в собственном смысле формальная истина и ложь присутствуют только в суждении; «но хотя первичное схватывание и не является истинным или ложным формально, оно может быть истинным или ложным расположительно (*dispositive*), поскольку располагает и определяет интеллект к истинному или ложному суждению; и может быть истинным или ложным предположительно (*praesuppositive*), если предполагает истинное или ложное суждение»². Здесь же Мауро приводит и пример такого предположения. Я говорю: «Петр, сын Франциска...», держа

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 4.6–7, d. Vives, t. I, p. 291: «6. Notitia autem simplex quae simplex apprehensio dici solet, in tantum est capax alicuius veritatis in quantum cognitio est et aliquam rationem iudicii participat. Nam, licet conceptio per simplices actus dici solet simplex apprehensio quatenus potentia cognoscens format in se similitudinem rei et quodammodo illam ad se trahit, et ut distinguatur a proprio iudicio quod a nobis datur cum rem unam cum alia componimus vel eas dividimus, tamen quatenus illamet apprehensio est aliqua rei cognitio, est etiam aliquale iudicium quo implicite iudicatur res id esse quod de illa cognoscimus. Et hoc modo in tali apprehensione vel simplici cognitione rei includitur aliquo modo iudicium, quia cum illa apprehensio sit actus potentiae cognoscitivae, necessario debet per illam aliquid cognosci; quod autem cognoscitur, ea ratione iudicatur; nam quod iudicari non potest, ignoratur. (7) Quocirca... in simplici apprehensione intellectus esse aliquale iudicium licet imperfectum, et secundum illud esse in eo actu veritatem cognitionis».

² *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVIII, p. 571: «Licet tamen prima apprehensio non sit vera vel falsa formaliter, potest esse vera vel falsa dispositive,

в уме простое понятие Петра как сына Франциска; но в действительности Петр — не сын Франциска; стало быть, мое простое схватывание Петра как сына Франциска виртуально опирается на ложное предварительное суждение о том, что Петр есть сын Франциска. И чуть ниже, в более краткой формулировке: «Первичное схватывание называется истинным или ложным, поскольку располагает к истинному или ложному суждению или предполагает его»¹. У Мауро, как видим, суждение виртуально присутствует не в самом простом схватывании, а примыкает к нему как непосредственно следующее за ним или предшествующее ему. Но и здесь необходимая сопряженность простого схватывания с виртуальным суждением объясняется именно познавательным моментом понятия, отличным от собственно отображательного момента. С точки зрения истины интенционального образа Петра как сына Франциска совершенно безразлично, является ли Петр сыном Франциска или нет. Но с точки зрения познания реального Петра это важно; более того, с этой точки зрения простое понятие Петра может быть не только истинным, но и ложным, что, как мы уже знаем, авторы XVII в. в большинстве своем считали невозможным для интенционального образа в первой операции интеллекта. Следовательно, перед нами — истина другого вида, собственно познавательная, формальная истина, выражаемая *per modum dictionis*.

Наконец, эти соображения подкреплялись в текстах «бродячим» богословским доводом, который, среди других авторов, приводят, например, коимбрцы²: в божественном и ангельском познании нет и не может быть никакой составленности, и, однако, есть чистейшая истина; следовательно, и в человеческих простых схватываниях может присутствовать формальная истина.

in quantum disponit ac determinat intellectum ad iudicium verum vel falsum; potest enim esse vera, vel falsa praesuppositiva, si praesupponit iudicium verum aut falsum».

¹ *Silvestro Mauro*, Quaestiones Philosophicae, t. I, q. LVIII, p. 572–573: «Prima apprehensio dicitur vera vel falsa, in quantum disponit ad iudicium verum vel falsum, vel illud praesupponit».

² *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 2: «In cognitione divina et angelica nec est, nec esse potest compositio; et tamen est purissima veritas; ergo in nostra simplici erit».

В наших текстах самое основательное опровержение теории виртуальных суждений дает Мартин Смиглецкий. Поэтому обратимся теперь к «Логике» Смиглецкого и рассмотрим его главные доводы против этой концепции.

Общая позиция Смиглецкого такова, что говорить о суждении в первой операции интеллекта можно только в метафорическом смысле, но никак не буквально. Прежде всего, это явствует из определения суждения: оно представляет собой операцию, в которой мы не просто схватываем нечто сущее, но высказываем, что вещь такова или не такова, какой мы ее схватываем, или же высказываем, что вещь есть или не есть. «Говорить же, что суждение есть нечто иное, означает выдумывать новое понятие суждения и пользоваться именами вопреки их установленному значению»¹. Но простое схватывание никоим образом не отвечает этому определению; следовательно, оно не может быть названо суждением.

Далее, в каком смысле говорится о несовершенстве суждения в простом схватывании? Если оно не имеет надлежащих сущностных признаков суждения, то не просто будет несовершенным суждением, но вообще не будет суждением, ибо вещь, не имеющая соответствующей сущности, не может быть названа вот этой вещью. Если же оно имеет необходимые сущностные признаки суждения, то будет не несовершенным, а совершенным суждением, причем даже более совершенным, чем составное суждение: ведь простое в любом роде сущего всегда совершеннее составного. И мы приходим к тому абсурдному утверждению, что скрытое суждение в первой операции интеллекта оказывается совершеннее формального суждения как такового².

Далее, нельзя уподоблять наши простые схватывания простым суждениям в ангельском интеллекте: ведь простые суждения у ангелов выражают то, что должно выражать суждение: то, что вещь есть или не есть или что она есть или не есть в качестве таковой вещи.

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars I, disp. III, q. XII, p. 125: «Quare dicere iudicium esse aliquid aliud, est fingere novam notionem iudicii, et non est uti nominibus secundum impositam sibi significationem».

² *Ibid.*, p. 127.

Но наши простые схватывания не способны к такому выражению; иначе придется признать, что они в простом понятии выражают все то, что составное суждение выражает посредством нескольких понятий, и, стало быть, являются более совершенными, чем суждение в собственном смысле, как уже было сказано. Поэтому ангельским простым суждениям могут соответствовать только наши составные суждения¹.

Далее, в каком смысле говорится о том, что в простых схватываниях суждения присутствуют виртуально? «Виртуальное» может пониматься двояко: либо в смысле потенциального, то есть противостоящего актуальному (так взрослое растение виртуально содержится в семени), либо в смысле противостоящего формальному (так растительная и чувствующая душа виртуально содержится в разумной душе и подпадает под единое понятие разумной души). О виртуальном суждении его сторонники говорят не в первом смысле: напротив, они подчеркивают, что скрытое суждение присутствует в простом схватывании актуально. Стало быть, виртуальное суждение противостоит просто суждению в формальном смысле. Но в каком именно? В смысле несоставленности? Но тогда оно противостоит ему не как суждению, а как простое — составному, то есть по второстепенному и несущественному признаку. А если оно противостоит ему по существу, то — мы возвращаемся к первому доводу — оно вовсе не является суждением².

Далее, если в виртуальном суждении усматривают основание или причину составных суждений (ход мысли, близкий к тому, которому впоследствии будет следовать Мауро), то виртуальное суждение окажется совершеннее составного: ведь причина совершеннее следствия или, в любом случае, не уступает ему в совершенстве³.

Наконец, в прямой полемике с тезисом Суареса Смиглецкий доказывает, что утверждение о существовании скрытых суждений, основанное на познавательной природе понятий, несостоятельно. Ибо одно дело — познавать и утверждать, что объект вот таков,

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*

и другое дело — познавать и утверждать, что объект таков, каким познается. Первое возможно в простом схватывании, но второе — только в составном суждении. Истинное суждение подразумевает не просто схватывание сущности объекта, но и знание того, что объект постигается сообразно его собственному бытию. «Но чтобы в нас образовалось такое суждение, оно требует определенной рефлексии и соединения понятий, подобно тому как и в предложениях тождества, когда мы говорим: *Петр есть Петр*, мы может образовать такое суждение, лишь помыслив Петра дважды: как со стороны субъекта, так и со стороны предиката»¹. Отсюда Смиглецкий делает заключительный вывод: «Для формальной сущности суждения недостаточно познания со стороны объекта... Это означало бы схватывать суждение только по способу объекта». Но постигать суждение как объект не означает судить, подобно тому как постигать вывод не означает совершать процедуру вывода, и постигать утверждение не означает утверждать. «Ибо, когда я схватываю, что дело обстоит именно так, я схватываю суждение или объект суждения, но не образуя самого суждения. И не важно, что в схватывании объект таков, каким схватывается: ведь либо это не познается посредством схватывания, либо познается в простой репрезентации, помимо суждения»².

Итак, позиция Суареса, в толковании Смиглецкого, основана на смешении между суждением как объектом познания и суждением как инструментом познания, то есть смешении между объектным и операциональным употреблением суждения. При правильном различении двойственность истины в простом схватывании исчезает, как исчезает и фантом скрытого суждения. В конечном счете, этот

¹ *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. XII, p. 128: «Ut enim tale in nobis iudicium fiat, requirit reflexionem quandam, et compositionem conceptuum, sicut et in propositione identica, cum dicimus Petrum esse Petrum, non possumus tale iudicium formare nisi bis concipiendo Petrum, tam ex parte subiecti, quam ex parte praedicati».

² *Martinus Smiglecius*, Logica, pars I, disp. III, q. XII, p. 129: «Ex quo patet, ad rationem iudicii non satis esse ex parte obiecti cognosci... Hoc enim est solum iudicium per modum obiecti apprehendere, non vero est exercere iudicium dicendo ita esse vel non esse... Cum enim apprehendo esse ita, apprehendo iudicium vel iudicii obiectum, non formo ipsum iudicium. Porro parum refert, quod in apprehensione obiectum sit tale quale apprehenditur; nam hoc vel non cognoscitur per apprehensionem, vel si cognoscitur, cognoscitur simplici repraesentatione sine iudicio».

анализ привел Смиглецкого к тому убедительному выводу, что в простом схватывании возможен лишь один вид истины — истина интенционального образа, и что понятия, взятые в качестве изолированных терминов ментального языка, не могут быть ни истинными, ни ложными в том формальном смысле, в каком являются истинными или ложными ментальные предложения. Формальная истина, истина *per modum dictionis*, обитает лишь во второй (и третьей) операции интеллекта, то есть в ментальных предложениях.

§ 2. Двойственная природа ментальных предложений

Дискуссия о виртуальных суждениях и о характере истины в первой операции интеллекта существенно помогла ответить на вопрос, что же представляют собой, с формальной точки зрения, ментальные предложения. В самом деле, большинство авторов сходятся в том, что в простых схватываниях присутствует лишь одна истина — истина интенционального образа, и эта истина имеет своим основанием бытийную истину отображаемой вещи, которая восходит, в конечном счете, к божественной идее¹. Напротив, в ментальных предложениях истина всегда двойственна, причем сама эта двойственность толкуется по-разному.

Первое и наиболее распространенное толкование дает Суарес: любое ментальное предложение, во-первых, предъявляет вещи такими, каковы они есть, или не такими, каковы они есть; поэтому в нем присутствует познавательная истина (или познавательная лож-

¹ *Conimbr.*, Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 5, a. 2: «Conceptus simplex, si repraesentat rem ut est, non minus ei conformatur, quam propositio; ergo cum veritas in conformitate sit, non erit conceptui deneganda. Et confirmatur, quaelibet res naturalis quantumvis simplex, ex eo, quod conformetur suae Ideae in mente divina existenti, est vera; ergo simplex conceptus obiecto conformis, verus est» [«Простое понятие, если оно репрезентирует вещь как она есть, сообразно ей не меньше, чем предложение. Следовательно, коль скоро истина состоит в сообразности, не следует отказывать в ней понятию. И это подтверждается тем, что любая природная вещь, сколь угодно простая, истинна в силу того, что сообразуется со своей Идеей в Божественном уме; следовательно, простое понятие, сообразное объекту, истинно»].

ность). Во-вторых, само ментальное предложение тоже представляет собой некую реальность и обладает определенными сущностными признаками как именно такая реальность, именуемая ментальным предложением. И в этом смысле всякое ментальное предложение в силу самого факта своего существования будет бытийно истинным, независимо от того, истинно или ложно то, что в нем высказывается¹. Например, если сейчас вечер, и я говорю: «Сейчас — вечер», это предложение будет истинным в обоих смыслах; если же сейчас вечер, а я говорю: «Сейчас — утро», это предложение будет ложным с точки зрения истины в познании, но все равно будет истинным бытийно, ибо представляет собой полноценное, формально правильное предложение. Другими словами, Суарес различает истину предложения и его правильность (сообразность требованиям построения корректных предложений) и двойственность ментального предложения усматривает именно в этом различии. Предложение обладает бытийной истиной, то есть существует как особого рода реальность, только при условии, что оно правильно сформировано именно как предложение.

Комптон Карлтон тоже различает истину и правильность: «В актах интеллекта обнаруживаются два [момента]: *правильность* и *истина*: вторая есть сообразность с объектами, первая — с предписанием и правилами искусства»²: например, с правилами построения предложения или силлогизма. Но, говоря о двойственности истины, Комптон Карлтон, а еще до него Уртадо де Мендоса имели в виду не различие между познавательной истиной и правильностью, а различие внутри самой познавательной истины. Оба философа вычленяют в ментальном предложении виртуальную и формальную истину³. Виртуальная истина дана в *species impressa* ментального предложения, то есть на уровне целостного, спонтанного и неосознанного схватывания вещи или ситуации такими, каковы они есть.

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 8. 8.

² *Compton Carleton*, Logica, disp. VIII, sect. I, n. 1: «In intellectis actibus duo reperiuntur, *rectitudo* et *veritas*, haec cum obiectis, cum artis illa praescripto et regulis est conformitas».

³ *Hurtado de Mendoza*, Universa Philosophia, De Anima, disp. IX, sect. II, § 10; *Compton Carleton*, Logica, disp. XLIV, sect. II, n. XII, p. 167.

Species impressa — это не понятие. Понятие представляет собой *species expressa*, то есть «выраженную форму», активно произведенную интеллектом, тогда как *species impressa* — лишь пассивный материал, из которого строится понятие. *Species impressa* — один из тех элементов механизма мышления, которые работают на допонятийном уровне и не контролируются сознанием. Затем, на уровне сознательного акта, это схватывание разворачивается в структурированное ментальное предложение, в котором выражается формальная истина, то есть сама структура предложения передает реальное положение дел. Например, если в моем интеллекте формируется ментальное предложение «этот человек бел», его структура формально точно отображает реальную структуру субстанции «человек», в которой присутствует акциденция белизны.

Мартин Смиглецкий дает третий вариант истолкования двойственности ментальных предложений¹. Во-первых, в них нечто познается как сообразное самой реальности: это первый момент познавательной истины. Во-вторых, это нечто познается в ментальном предложении по модусу утверждения: это второй момент познавательной истины. Они не совпадают между собой. В самом деле, в простых ментальных терминах вещь тоже мыслится такой, какова она в реальности, но мыслится не по способу утверждения, а по способу простой данности ее интенционального образа, совпадающего с бытийной истиной этого образа. Значит, ментальное предложение отличается от простого термина не только тем, что в нем бытийная и познавательная истины не совпадают между собой, но и тем, что сам модус познавательной истины в них различен.

Такая двойственная структура ментального предложения, у Смиглецкого намеченная в нескольких сжатых фразах, подробно описывается в более раннем метафизическом трактате Франсиско Араухо. Концепция Араухо стоит того, чтобы взглянуть в нее внимательнее, потому что все те моменты в структуре второй операции интеллекта, которые у других авторов лишь обозначены легкими штрихами, у него различены и обрисованы с несколько даже гипертрофированной резкостью. Во-первых, Араухо разделяет вторую

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars I, disp. III, q. 3, p. 106.

операцию интеллекта на две фазы: 1) соединение и разделение, то есть предикацию как таковую; 2) ее одобрение или отвержение, то есть собственно суждение. Он так и называет их: «одна вторая операция» и «другая вторая операция»¹. Первой он дает название *propositio apprehensiva* («схватывающего предложения»), второй — *propositio iudicativa* («судящего предложения»), или просто *iudicium* (суждения). Во-вторых, природу и функции этих двух фаз второй операции он характеризует следующим образом. Схватывающее предложение — это чистая репрезентация, или чистый иконический знак предмета или ситуации. Оригинальность Араухо в том, что эту интенциональную образную знаковую связь он связывает с предикацией как таковой (в отличие, скажем, от Суареса, который именно в соединении и разделении усматривал сущностный признак суждения): «Соединение и разделение суть схватывающие предложения, в которых интеллект утверждает или отрицает предикат в отношении субъекта, например: *Человек есть живое существо*, или: *Человек не есть камень*. Эти предложения суть формальные знаки обозначенной в них истины, которую они формально репрезентируют... подобно тому как соответствующие им устные предложения суть инструментальные знаки той же истины»². Как и положено иконическому знаку, эта репрезентативная истина есть истина в несобственном смысле³, но не та формальная истина, в которой интеллект *познаёт* свою особенность предмету. Именно поэтому саму по себе формальную связь субъекта и предиката (*propositio apprehensiva*) Араухо уподобляет про-

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 4, n. 25, p. 559.

² *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 4, n. 25, p. 558–559: «Nam compositio et divisio sunt propositiones apprehensivae, in quibus intellectus affirmat, vel negat praedicatum de subiecto, v. g., *homo est animal*, vel *homo non est lapis*, quae propositiones signa formalia sunt veritatis in ipsis significatae, eo quod illam formaliter repraesentant... sicut propositiones vocales illis correspondentes sunt signa instrumentalia eiusdem veritatis».

³ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 4, n. 25, p. 558: «Dicendum primo: in compositionem et divisionem proprie formalem veritatem non reperiri... Nam veritatem esse in aliquo tanquam in signo non est esse in illo proprie, et simpliciter, sed improprie et secundum quid... Sed formalis veritas in compositione et divisione tanquam reperitur, ut in signo, ergo».

стому схватыванию (*apprehensio*): «Ведь такое соединение, или предложение: *Человек есть живое существо*, вполне может присутствовать в интеллекте до того, как интеллект рассудит, что это так или не так... Следовательно, само по себе, до суждения, оно не имеет ни [формальной] истины, ни ложности»¹. Это лишь выраженное в форме предикации отображение определенного объектного содержания, безотносительное к внемысленной реальности, а значит, и к формальной истине. Чтобы стать подлинным суждением и обрести характеристику формальной истинности или ложности, схватывающее предложение, вкуче с выраженной в нем предикацией, должно получить одобрение со стороны интеллекта или быть им отвергнуто. Ибо «схватывающее предложение есть объект последующего суждения, посредством которого интеллект должен рассудить, так ли обстоит дело, как оно обозначается схватывающим предложением, или иначе. Объект же вполне может быть отделен от акта, термином которого является»².

Итак, схватывающее суждение, то есть формальная связь предиката и субъекта, — это еще не суждение. Это лишь интенциональный образ, который служит объектом *последующей* оценки, то есть собственно суждения. По своей внутренней природе схватывающее суждение ничем не отличается от простого схватывания; оно всего лишь облачается в иную — составную, структурированную — внешнюю форму. Будучи прямым отображением вещи или ситуации, схватывающее предложение абсолютно нерефлексивно, тогда как судящее предложение — это всегда «некоторая рефлексия», направленная на схватывающее предложение как на свой непосредственный объект³.

Таким образом, тот факт, что предикативное предложение при-

¹ *Franciscus Araujo*, In universam Aristotelis Metaphysicam lib. IV, q. 5, a. 4, n. 25, p. 559: «Secundum. Nam potest optime esse illa compositio, seu propositio in intellectu, *homo est animal*, ante quam intellectus iudicet ita esse aut non esse... ergo de se antecedenter ad iudicium non habet veritatem, aut falsitatem».

² *Ibid.*: «Propositio apprehensiva est obiectum supervenientis iudicii, per quod intellectus habet iudicare, aut ita esse sicut per illam significatur, aut aliter esse; obiectum autem bene potest ab actu ad se terminato separari».

³ *Ibid.*: «Nam per solum iudicium cognoscit intellectus rem ita esse, vel non esse, sicut per illius conceptum sive imaginem repraesentatur. Solim enim iudicium habet reflecti quodammodo supra apprehensivam propositionem obiecti complexi repraesenten-

сутствует в интеллекте в качестве интенционального образа, еще не означает ни понимания этого образа, ни познания отображенной вещи как бытийствующей именно так, как она отображается. Это не более чем картинка, сама по себе ничего не говорящая о мире вне интеллекта. Но эта картинка поставляет тот материал, который под- лежит собственно суждению. В понимании Араухо, формальным знаком вещи или ситуации служит только эта картинка, а уже суж- дение как таковое, будучи актом более высокого уровня, имеет дело не с означаемым, а непосредственно с объектом. Так в акте сужде- ния прямо различаются не просто два аспекта, но две разные приро- ды — семиотическая и не-семиотическая.

Двойственное существо ментального предложения выступает еще ярче, когда Араухо обращается к судящему предложению, или собственно суждению. В отличие от схватывающего суждения, с его чисто иконической природой, суждение представляет собой факт ментального языка: «Для интеллекта быть истинным или ложным формально и в собственном смысле означает ментально высказы- вать истинное или ложное; и посредством суждения он, стало быть, должен ментально высказать истинное или ложное... Ибо пока ин- теллект не судит, он не истинен и не лжив, но лишь тогда начинает быть истинным, когда соответствующим образом одобряет или от- вергает выраженный в предложении объект»¹. Острее, чем кто бы то ни было, Араухо подчеркивает это различие между двумя модусами истины в рамках одной и той же операции интеллекта: истиной *per modum imaginis* и истиной *per modum dictionis*.

Этот второй модус истины определяется тем, что, как уже было сказано, ментальное суждение, в отличие от собственно интенци- онального образа, не безразлично к положению дел в самой реаль- ности: к существованию или несуществованию своего объекта, к его

tativam... et sic cognoscitur intellectus habitudinem conformitatis, aut difformitatis rei ad sui conceptum».

¹ *Ibid.*: «Intellectum esse verum vel esse falsum formaliter, et modo peculiari, est ipsum mentaliter dicere verum vel dicere falsum; at per iudicium duntaxat habet mentaliter dicere verum vel falsum... Nam quam diu intellectus non iudicat, neque verus est, neque mendax, sed tunc incipit esse verus, quando obiecto in enuntiatione proposito, atque repraesentato habet assensum, vel dissensum conformem».

существованию таким или иным, и т. д. Еще раз: изолированными терминами (и схватывающими предложениями) обозначаются абстрактные содержания безотносительно к их действительному, возможному или невозможному бытию; но суждениями обозначаются реальности. Поэтому их истинность или ложность определяется конкретным характером связи каждого такого предложения с обозначаемым предметом.

Отсюда — два главных вопроса, которые занимали наших авторов: 1) способны ли ментальные предложения (взятые в качестве фактов ментального языка, то есть собственно суждений) изменяться из истинных в ложные и наоборот; 2) каковы условия истинности ментальных предложений. Эти два вопроса настолько тесно связаны между собой, что рассматривать их приходится только вместе.

§ 3. Условия истинности ментальных предложений.

Проблема *mutatio*

Почему изменение (*mutatio*, так и будем называть его для краткости) ментальных предложений из истинных в ложные и наоборот представляет собой проблему для семиотиков XVII в.? Первая и ближайшая причина заключается в естественном характере ментальных предложений. В самом деле, какую бы структуру ни принимало ментальное предложение, оно всегда представляет собой естественный формальный знак сущего (реального или фиктивного), соотносящийся со своим объектом отношением сообразности или несообразности. Но если связь знака и значения в интеллекте обладает естественной природой, имеем ли мы право считать, что при изменении или уничтожении внешнего объекта изменяется истинностное значение ментального предложения — так, как это происходит с предложениями устной речи? С другой стороны, если фактически сообразность между предложением и реальным положением дел в данный момент утрачена, имеем ли мы право считать, что предложение остается по-прежнему истинным или по-прежнему ложным?

Среди наших авторов уникальную позицию занимает в этом вопросе Уртадо де Мендоса. Он отрицает возможность *mutatio* на том

основании, что истина (или ложность) любого ментального акта сущностно и внутренне тождественна самому акту¹. Но для тех семиотиков, которые полагали истину отчасти или даже полностью внешней по отношению к актам интеллекта, вопрос решался не столь просто. Мы обнаруживаем здесь две противоположные позиции. С одной стороны, Суарес и Лосада (в некоторых моментах к ним присоединяются Мастри и Беллито) утверждают, что «в несовершенном и абстрагирующем познании, каковым является наше познание, нет противоречия в том, чтобы абсолютно одно и то же суждение из-

¹ *Hurtado de Mendoza*, De Anima, disp. IX, sect. IV, § 59: «Dico primo: *nulla propositio potest mutari de vera in falsam, aut e converso...* quia veritas est idem realiter cum acto vero». Поэтому при изменении внешнего объекта к нему будет относиться не прежнее предложение, а новое, изначально и сущностно имеющее другое истинностное значение. Ср. *Roger Bacon*, n. 153: «Могут возразить, что, согласно Аристотелю в *Категориях*, высказывание является истинным или ложным и изменяется из истинного в ложное. Например: ‘Сократ сидит’ истинно, когда Сократ сидит, а как только он встанет, то же самое высказывание, ‘Сократ сидит’, станет ложным. Но если высказывание то же самое, то и субъект; следовательно, словом-субъектом обозначено одно и то же, поскольку слово ‘Сократ’ обозначает одно и то же, существует Сократ или нет. Следует ответить, что там [у Аристотеля] говорится об акцидентальных предикатах, которые отделимы от существующего субъекта. Так, живой Сократ может бежать или не бежать, и когда он бежит, то высказывание ‘Сократ бежит’ будет истинным, а когда не бежит — ложным, пока он не бежит. Так что это речение, ‘Сократ’, по-прежнему будет означать Сократа, как означало и прежде: ведь пока Сократ жив, он может бежать или не бежать. Стало быть, Аристотель хочет сказать, что, пока субъект сохраняется в том же значении, что и прежде, высказывание остается означающим истинное или ложное и может изменяться из истинного в ложное и наоборот. Это следует отнести к акцидентальным предикатам, о которых идет речь; и Аристотель приводит примеры сидения или стояния, и т. п., которые могут изменяться в отношении одной и той же существующей вещи. Если же взять предикат, который внутренне, сам по себе и сущностно принадлежит вещи, например: ‘человек есть человек’, ‘человек есть’, и т. п., то невозможно, чтобы совершилось изменение одного и того же высказывания из истинного в ложное, но это будут разные высказывания, и потому у них будут разные субъекты, а у субъектов — разные означаемые; и они берутся как эквивокальные. Когда Сократ не существует, и высказывается предложение: ‘Сократ есть’, оно ложно; но это — не то же самое предложение, что было прежде: ведь у него другой субъект, когда он относится к не-сущему, если берется как значащий; и переустанавливается для нового означаемого. Все это подробнее обосновано выше (п. 35, 149)».

менялось из истинного в ложное без внутреннего изменения»¹; вот почему «с изменением объекта изменяется познавательная истина, хотя и не изменяется ничего внутреннего акту»². С другой стороны, все прочие авторы — их абсолютное большинство (Арриага, Овьедо, Комптон Карлтон, Смиглецкий и др.) — полагают, что такое изменение невозможно. Аргументация с обеих сторон очень подробна и технична. В наши намерения не входит детальное изложение и разбор всей этой тонкой вязи логических доводов и контрдоводов, как не входит и подробное описание всех типов ментальных предложений, которые анализируются в курсах XVII в. Мы ограничимся тем, что приведем несколько частных примеров, а потом, опираясь на эти примеры, наметим базовые подходы к проблеме *mutatio*, представленные в текстах.

1) Примеры разных типов ментальных предложений

1. Предложения, обозначающие неопределенный объект

Возьмем такое предложение: «Люди, находящиеся на площади, бегут». По мнению Суареса, оно будет истинным независимо от того, какие индивиды будут бежать по площади, сменяя друг друга, но обратится в ложное, если не будет бежать ни один. Смена бегущих индивидов не будет означать смены объекта, потому что индивиды обозначены не конкретно, а смутно — как любые бегущие по площади люди; и только отсутствие какого бы то ни было бегущего человека превращает истину в ложь, хотя в самом ментальном предложении не произошло никаких изменений. Таким образом, для Суареса этот пример — довод в пользу того, что «один и тот же познавательный акт может измениться из истинного в ложный по причине изменения объекта, сам оставаясь неизменным»³.

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 10: «In cognitione imperfecta et abstractiva, qualis est nostra cognitio, non repugnat idem omnino iudicium mutari de vero in falsum absque intrinseca mutatione»;

² *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 9: «Mutato obiecto, mutatur veritas cognitionis, et tamen non mutatur ibi aliquid intrinsecum actui. В тексте Луиса Лосады см. *Ludovicus de Lossada*, De Anima, disp. II, cap. 3, n. 3.

³ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 10: «Et hac ratione fieri potest ut eadem cognitio

Арриага толкует объект, обозначенный этим предложением, в сходном смысле, который он называет обусловленным смыслом. А именно: «Если Петр находится на площади, то Петр бежит; если Павел находится на площади, то бежит Павел»; так что независимо от того, кто конкретно бежит по площади, предложение сохраняет свою истинность. Но конечный вывод — совсем иной: если бегущих вообще не окажется, мы получим не *mutatio* прежнего предложения, а новое предложение, лишь омонимичное прежнему. И это новое предложение «люди, находящиеся на площади, бегут» в отсутствие бегущих людей будет изначально ложным.

Наконец, Комптон Карлтон, споря не только с Суаресом, но и с Арриагой, предлагает третью версию: такое предложение имеет не обусловленный, но абсолютный смысл — а именно, оно обозначает тех конкретных людей, которые, *по моему предположению*, находятся сейчас на площади: «Итак, смысл таков, что бегут все те и только те люди, которые находятся на площади, когда произносится предложение. Поэтому если бы Петр, который, по моему предположению, является одним из них, не был на площади, то имелось бы другое предложение, хотя бы этого и не заметил тот, кто образует предложение»¹. Таким образом, Комптон Карлтон устанавливает более жесткие условия истинности подобных предложений, чем Арриага. Приводимый им пример позволяет разглядеть вторую причину, по которой *mutatio* является проблемой для авторов XVII в.: дело в том, что уже на уровне ментальных предложений вступают в действие не только логические и грамматические правила сочетания терминов, но и допущения (*suppositiones*) со стороны говорящего. Они никак не

mutetur de vera in falsam ex mutatione obiecti, ipsa cognitione in se manente invariata; sicut cognitio seu propositio indefinita ex parte obiecti eadem manens potest nunc esse vera ratione unius singularis, postea ratione alterius, quamvis ipsa in se non mutetur, quia in conceptu illo confuso rei communis et indefinite conceptae includit aliquo modo plura singularia quorum singula sufficiunt ad eius veritatem; et ideo, licet ipsa mutantur, veritas manere potest in eodem conceptu confuso; si autem omnia singularia deessent, omnino periret veritas».

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLV, sect. IV, n. 4: «Sensus ergo est, illos omnes et solos homines currere, qui sunt in foro quando profertur propositio. Quare si Petrus qui, ut suppono, est unus ex illis, non fuisset in foro, fuisset alia propositio, quantumvis id non percipiat qui propositionem elicit».

выражены формально в самой структуре ментального предложения, но влияют на его общее значение, в том числе и на его истинностное значение. Уже здесь дает о себе знать не формально-лингвистическая, а именно речевая природа ментальных предложений, как она мыслится авторами XVII в. Мы тотчас увидим это и на других примерах. Но и Комптон Карлтон, и Арриага равно отрицают возможность изменения ментального предложения из истинного в ложное и наоборот.

(Маленькое отступление. Именно этот тип предложений послужил для наших авторов еще одним поводом к тому, чтобы уподобить значение речевых структур значению законов и тем самым упрочить объединяющее их понятие морального бытия. Так, вводимый правителем закон об уплате налогов распространяется на людей, живущих вот в этом городе (Арриага называет Прагу, в которой жил и работал) или на вот этом острове. Конкретные лица не имеют значения: закон касается любого, кто живет в этом месте, и лишь до тех пор, пока он здесь живет. Для закона безразлично, будет ли это Петр или Павел. Поэтому то обстоятельство, что он налагает обязательство платить налоги именно на Петра, а не на Павла, коренится не в первичном акте существования закона, то есть не в замысле законодателя как таковом, а лишь во вторичном акте — постольку, поскольку *фактически* в городе поселился именно Петр, а не Павел. Точно так же и предложение «люди, находящиеся на площади, бегут», лишь постольку обозначает Петра, а не Павла, поскольку мы предполагаем, что именно Петр находится на площади и бежит¹).

Но почему же, по мнению отвергающих возможность *mutatio*, истинное предложение в принципе не может измениться в ложное, или наоборот? Следующий пример отчасти проливает свет на этот вопрос.

2. Предложения, обозначающие неопределенный промежуток времени

Возьмем предложение «Петр бежит» — излюбленный пример в текстах XVII в. (этот Петр бежит из одного курса в другой на про-

¹ *Arriaga*, Logica, disp. XIV, sect. II, subsect. 2, n. 53; *Oviedo*, De Anima, contrrov. VII, punctum II, § 2, n. 13; *Compton Carleton*, Logica, disp. XLV, sect. III, n. 8–9.

тяжении десятилетий) и соотнесем его с промежутком времени неопределенной длительности. Суарес утверждает, что, будучи взято в таком смысле, это предложение может быть отнесено к различным моментам неопределенного промежутка времени. В одни моменты Петр может бежать, в другие — не бежать, и в зависимости от этого предложение становится истинным или ложным, не претерпевая никаких внутренних изменений, только за счет изменения в объекте¹. К Суаресу присоединяются Мистри и Беллито: «Мы, однако, утверждаем, что предложение настоящего времени... обозначающее неопределенный промежуток времени, может последовательно изменяться из истинного в ложное и наоборот»². Это объясняется тем, что «истина акцидентальна для предложения, так что может присоединяться к нему и отниматься у него»³.

Теперь обратимся к доводам противоположной стороны. «Предложение, которое в общем виде утверждает, что Петр бежит, хотя не определяет никакого конкретного момента, тоже не может перейти из истинного в ложное», — пишет Арриага. Почему же? Потому что для его истинности достаточно, чтобы Петр бежал в любой из моментов времени в прошлом, настоящем или будущем. А если он вообще не бежит? Это будет противоречить предварительно принятому допущению, что в какой-то из моментов Петр все-таки бежит. «А поскольку невозможно, чтобы Петр бежал в один из этих моментов, и одновременно, при этом допущении, не бежал ни в один из них, то из допущения, что предложение истинно, следует, что оно не может отныне обратиться в ложное»⁴. Почти буквально

¹ *Francisco Suarez*, DM VIII. 2. 1: «Idem ergo est respectu temporis seu durationis confuse conceptae; nam etiam respectu illius propositio seu cognitio est quasi indefinita et ideo eadem manens, et ad diversa instantia seu tempora comparari potest, et in eis nunc vera, nunc autem falsa reperiri, sine mutatione sui per solam obiecti mutationem».

² *Mastri et Belluto*, Logica, disp. X, quaest. II, art. 2, n. 12: «Dicimus tamen propositionem de praesenti... indeterminatam partem temporis significantem etiam successive posse de vera in falsam, aut e contra mutari».

³ *Ibid.*: «...veritatem esse propositioni accidentalem, ut possit adesse, et abesse».

⁴ *Rodericus de Arriaga*, Logica, disp. XIV, sect. II, subsect. 1, n. 51, p. 197: «Etiam propositio, quae affirmat in communi Petrum currere, quamvis nullum determinet instans in particulari, non potest transire de vera in falsam. Probatur, quia ut proposi-

это же рассуждение воспроизводится у Овьедо: предложение «Петр бежит», взятое в неопределенном времени, будет истинным, если Петр бежит в любой из моментов времени, и не фальсифицируется отсутствием бега в любой из других моментов. Но «когда это предложение однажды конституируется в качестве истинного, предполагается, что Петр бежит в один из моментов; следовательно, это препятствует тому, чтобы оно обратилось в ложное»¹. Именно поэтому, чтобы получить ложное предложение «Петр бежит» в случае, если в действительности Петр не бежит вообще, мы должны образовать новое — ложное — ментальное предложение «Петр бежит», даже если, как заметил в предыдущем примере Комптон Карлтон, сам человек, его образующий, этого не замечает.

Итак, в обоих примерах невозможность *mutatio* основывается на том, что ментальное предложение изначально основывалось на *допущении действительного бега* Петра. Если бы Петр вообще не бежал ни в один из моментов времени, слагающих неопределенный временной интервал, оно было бы изначально ложным; если бы Петр действительно бежал в любой из этих моментов, оно было бы изначально истинным. Но, *будучи однажды зафиксированным* в качестве истинного или ложного, оно не способно изменить свое истинностное значение именно потому, что зафиксировано на определенном объекте в определенных условиях. Этот момент учения об истине в ментальных предложениях вполне проясняется из третьего примера.

3. Предложения, обозначающие определенный момент времени

На этот раз мы начнем с позиции противников *mutatio*. Возьмем предложение «Петр бежит в момент времени А», или: «Петр бежал в момент времени А», или: «Петр будет бежать в момент времени А».

tio affirmans Petrum currere, in aliquo instanti determinato vera sit, non requirit nisi praecise Petrum currere in aliquo instanti, sive hoc sive illo: cum autem impossibile sit Petrum currere in aliquo ex illis instantibus, et simul, facta hac suppositione, non currere in aliquo, unde fit, ut ex suppositione quod fuerit propositio vera, non possit iam in falsam mutari».

¹ *Franciscus de Oviedo*, De Anima, controv. VII, punctum II, § 1, n. 3: «Cum semel constituitur vera illa propositio, supponitur cursus Petri in aliquo instanti; ergo implicat propositionem fieri falsam».

Арриага утверждает: «Предложение настоящего, прошедшего или будущего времени, определенным образом обозначающее некоторый момент времени, не может перейти из истинного в ложное или наоборот»¹. Ведь если оно однажды было истинным, его изменение в ложное означало бы, что оно сменило объект. А это невозможно, поскольку момент времени точно определен, и утверждать такую смену объекта означало бы утверждать, что один и тот же объект существует и не существует в одно и то же время.

Теперь возьмем предложение «Петр бежит в момент А» и допустим, что оно истинно в момент своего образования. Будет ли оно истинным, если воспроизвести его через какое-то время, когда Петр уже перестал бежать? Ответ Арриаги: будет. Ибо для ментальных предложений именованного настоящего, прошедшего и будущего имеют отчасти внешний характер и означают только одно: сосуществование объекта с моментом образования предложения (настоящее), существование объекта до образования предложения (прошедшее) или существование объекта после образования предложения (будущее). Будучи внешними по отношению к внутреннему содержанию предложения, эти именованья могут изменяться без изменения самого предложения, а значит, и его истинностного значения. «Ибо если применительно ко внешним словам представляется ложным сказать, *Петр будет бежать в момент А*, если этот момент уже является настоящим или прошедшим, то в уме эти времена даны не в собственном смысле, и этим *бежит в момент А* обозначается только то, что бег Петра сосуществует с моментом А. Но это говорится истинно даже тогда, когда момент прошел»².

Другой пример относится к моменту времени в будущем: «Это

¹ *Rodericus de Arriaga*, Logica, disp. XIV, sect. II, subsect. 1, n. 49, p. 196: «Propositio de praesenti, et praeterito, et futuro, quae significant determinate aliquod instans, non potest transire de vera in falsam, neque e contrario».

² *Rodericus de Arriaga*, Logica, disp. XIV, sect. II, subsect. 1, nn. 50–51, p. 197: «Ergo et haec denominationes in propositione, quod sit de praesenti, vel de praeterito, vel de futuro erunt partim extrinsecae, et quae eo ipso mutari possunt, propositivine immutata, imo et immutata eius veritate. Licet enim quoad voces externae videatur esse falsum dicere, *Petrus curret in instanti A*, si instans iam sit praesens, vel praeteritum, tamen tunc in mente non dantur ea tempora proprie, et per tō *Curret in instanti A* solum significatur, cursum Petri coëxistere instanti A. Hoc autem vere dicitur, etiam transacto

предложение, *Петр будет бежать*, высказывается о будущем лишь относительно того первого момента, в который я его образую; но это всегда истинно, даже когда бег обратился в прошлое: ведь и теперь, в отношении к существованию Адама, будет истинным сказать, что Давид появится в будущем»¹.

Итак, позиция Арриаги опирается на два главных довода, а именно: 1) относительность времен в ментальных предложениях; 2) фиксацию временного отношения между ментальным актом и объектом в момент образования предложения. Устные высказывания зависят в своем значении, в том числе в истинностном значении, от грамматических времен; но ментальные предложения, будучи предложениями «ни на каком языке» и не подчиняясь формально-грамматическим правилам конкретного внешнего языка, устанавливают лишь взаимное отношение временных моментов. А поскольку эти предложения суть естественные формальные знаки реальности, а не конвенциональные устные предложения, они накрепко спаяны естественной причинно-следственной связью со своими значениями: с тем положением дел, которое имелось в момент их образования и породило само их существование.

Но здесь необходимо, во избежание абсурдных следствий, четко различать две вещи: с одной стороны, бытие ментальных предложений как реальных образований в интеллекте, с другой стороны — их репрезентативную сторону, или «семиотическое» бытие. Такое различение, не выраженное у Арриаги, мы находим в курсе Комптона Карлтона.

Слегка варьируя общепринятый пример, Комптон Карлтон предлагает: возьмем предложение *Петр спит* (здесь имеется в виду, что предложение относится к тому определенному моменту времени, в который оно было образовано) и предположим, что в момент своего образования оно было истинным. Теперь допустим, что оно

instanti». О том же — у Овьедо; см. Oviedo, De Anima, controv. VII, punctum II, § 2, n. 11.

¹ *Rodericus de Arriaga*, Logica, disp. XIV, sect. II, subsect. 1, n. 50, p. 196: «Respondeo, illam propositionem solum dicere, *Petrus curret*, de futuro respectu huius primi instantis quo eam habeo; hoc autem semper est verum, etiam praeterito iam cursu, quia etiam nunc est verum dicere, respectu existentiae Adami, Davidem esse futurum».

же было воспроизведено через какое-то время, в течение которого Петр проснулся. Станет ли оно тогда ложным? Отвечая на этот вопрос отрицательно, Комптон Карлтон сначала повторяет доводы Арриаги об относительности времен в ментальном языке и о фиксации временного отношения: «Когда воспроизводится акт, в нем не говорится, что Петр спит в тот момент, когда акт воспроизводится: ведь тогда оно изменило бы объект, что невозможно; но утверждает, что Петр спит, только в отношении того момента, или того времени, в отношении которого утверждалось изначально. Если же в тот момент было истинным, что Петр спит, то это истинно всегда, ибо всегда истинно, что в тот момент сон и Петр были сопряжены между собой»¹. А затем Комптон Карлтон как раз и вносит необходимое уточнение, различая реальное бытие ментального акта и репрезентацию как таковую: «Следовательно, это предложение *по бытию* безразлично в том смысле, что может существовать в любой момент; но оно не безразлично *по репрезентации*, то есть в том смысле, что могло бы репрезентировать любой момент». В самом деле, мы можем воспроизвести предложение «Петр спит» когда угодно, но мы не можем разрушить то отношение сосуществования Петра и сна, которое естественным образом репрезентировано в нем. Однако репрезентируется именно отношение, а не абсолютный момент времени, в который Петр действительно спал и в который было образовано предложение. Утверждать противное как раз и означало бы смешивать реальное бытие и бытие семиотическое, образование предложения как реального акта и репрезентацию. «Если бы они [противники этого взгляда] желали, чтобы предложение всегда коннотировало время своей длительности, то есть всегда репрезентировало момент, с которым сосуществует [реально], оно не могло бы ни воспроизводиться, ни длиться в своем бытии»².

¹ *Compton Carleton*, Logica, disp. XLV, sect. III, n. 1: «Quando reproducitur actus, non dicit Petrum eo instante dormire quo reproducitur, sic enim mutaret obiectum, quod est impossibile, sed pro eo solum instante vel tempore dormire Petrum tunc affirmat, pro quo affirmabat primo. Si autem eo instante verum erat Petrum dormire, semper est verum, semper enim est verum somnum et Petrum habere coniunctionem pro illo instante».

² *Compton Carleton*, Logica, disp. XLV, sect. III, n. 4: «Illa ergo propositio *in es-*

Два примера призваны подтвердить это различие. Пример первый: допустим, что некий человек, проснувшись после полуночи, но полагая, что времени только десять часов вечера, подумает: «Луна взойдет в полночь». Будет ли это предложение предложением о будущем? Будет. Потому что с точки зрения репрезентации важно не то, когда было реально образовано предложение, а как оно соотносит моменты времени в своем репрезентативном содержании. И «полночь оказывается хотя и уже прошедшей относительно предложения по бытию (*in essendo*), но не относительно предложения по репрезентации (*in repraesentando*): ведь оно утверждает только то, что луна взойдет после времени, в нем репрезентированного, а это истинно»¹. «Следовательно, — заключает Комптон Карлтон, — хотя [этот человек] ошибается, полагая, что сейчас десять часов, он не ошибается в том, что называет полночь, то есть двенадцатый час, будущим по отношению к десятому»².

Второй пример: допустим, что некто поднялся на корабле по реке на расстояние одной мили до Лондона и бросил там якорь. После чего уснул, а пока он спал, течение отнесло корабль назад на три или четыре мили. Когда же он проснулся, то подумал, что все еще находится на расстоянии одной мили до Лондона. Будет ли это предложение истинным? Ответ Комптона Карлтона не оставляет места сомнению: «Это предложение истинно, потому что между интенциональными терминами этого акта (на стороне которых и должна помещаться истина) лежит лишь одна миля. Ибо [этот человек] утверждает только то, что Лондон находится на расстоянии одной мили от того места, которое он мыслит, или в каком считает

sendo est indifferens, seu ut existat quocunque instante, non tamen est indifferens in repraesentando, ita scilicet ut quodcunque instans possit repraesentare. Unde si velint eam semper connotare tempus suae durationis, id est, repraesentare semper instans cui coexistit, nec reproduci potest, nec continuari».

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLV, sect. IV, n. 1: «Licet media nox iam sit praeterita respectu propositionis in essendo, non tamen respectu illius in repraesentando, quia solum dicit lunam post tempus illud orituram, quod ipse repraesentat, et hoc est verum».

² *Ibid.*: «Licet ergo fallatur existimando horam illam esse decimam, non tamen fallitur in eo quod dicit mediam noctem seu horam duodecimam futuram esse post decimam».

себя находящимся, а не от любого места и не от того, в котором находится»¹.

Итак, перед нами — парадоксальная ситуация: суждение, которое явно идет вразрез с действительным положением дел, объявляется истинным только потому, что его автор *полагает*, что дело обстоит иначе. Точнее, оно объявляется истинным с точки зрения репрезентации, то есть с точки зрения познавательной истины, хотя и ложным с точки зрения бытийной истины. Но мы, как и наши авторы, занимаемся сейчас не бытийной истиной, а истиной в познании. Как видим, эти две истины, по их мнению, могут и не совпадать между собой. Злосчастному навигатору потребуются дополнительные акты, схватывающие и отображающие уже иную, изменившуюся реальность (ему нужно будет выйти на палубу и, оглядевшись, осознать, что он находится дальше от Лондона, чем полагал), чтобы познавательная истина ментального предложения, образуемого им по этому поводу, совпала с истиной бытия. Таким образом, и здесь Комптон Карлтон расширяет список тех условий, которыми определяется истинностное значение ментального предложения: это не только относительность времен в интеллекте и не только фиксация временного отношения между актом и объектом, но и допущение относительно этого отношения, из которого исходит автор ментального предложения в любой момент, когда это предложение производится или воспроизводится.

В противоположность этой позиции, позиции высокой степени рефлексивности, Луис де Лосада выражает точку зрения обыденного сознания, опровергающего все три названных условия. Для него обозначения времени в суждении абсолютны, выражаемые в нем моменты времени соотносятся с реальным временем, и эти отношения не зависят от каких-либо (возможно, ошибочных) допущений со стороны автора суждения. «Если предложение *Петр бежит*, — говорит Лосада, — истинное в момент А, сохраняется в момент В,

¹ *Compton Carleton*, *Logica*, disp. XLV, sect. IV, n. 2: «Propositio illa est vera, quia nimirum inter terminus intentionales illius actus (penes quod metienda est eius veritas) unum tantum milliare interiicitur. Solum enim dicit, Londinum milliari uno a loco illo distare quem apprehendit, seu in quo se esse putat, non a quocunque, nec ab eo in quo est».

когда Петр уже не бежит, оно становится ложным; следовательно, оно может переходить из истинного в ложное. Антецедент доказывається: это предложение, когда бы оно ни существовало, возвещает, что Петр бежит в настоящее время. Но в момент В ложно, что Петр бежит в настоящее время; следовательно; и т. д.»¹. И далее — относительно фиксации, в ответ на довод противников: «Это предложение возвещает бег Петра не в прошлом, но в абсолютном смысле в настоящем. Оно говорит не то, что Петр бежал, но что он бежит. Но возвещать бег в момент В как настоящий по отношению только к моменту А означает возвещать его не как в абсолютном смысле в настоящем, но как в прошедшем. А поскольку момент А не является настоящим в момент В, но является прошедшим, это, стало быть, означает утверждать не то, что Петр бежит, но что он бежал. Следовательно, указанное предложение возвещает настоящий бег не только в отношении момента А, но и в отношении момента, в который оно само имеет место, будь то момент А или В»². Другими словами, репрезентация, выраженная в ментальном предложении, неотделима и неотличима от реального бытия этого предложения, в какой бы момент времени это бытие ни возникало и ни длилось.

2) Объект ментального предложения.

Фиксация на объекте

В основе обеих позиций лежит определенное понимание объекта ментальных предложений. Дело осложняется тем обстоятельством,

¹ *Ludovicus de Lossada*, De Anima, disp. II, cap. 3, n. 3: «Propositio Petrus currit, vera in instanti A, si conservetur in instanti B, in quo Petrus iam non currit, redditur falsa: ergo potest de vera in falsam abire. *Prob. antec.*: illa propositio, quandocumque existat, enuntiat Petrum currere de praesenti; sed in instanti B falsum est Petrum currere de praesenti: ergo, etc.».

² *Ibid.*: «Propositio illa non enuntiat cursum Petri de praeterito, sed absolute de praesenti, non dicit Petrum cucurrisse, sed currere: at enuntiare in instanti B cursum ut praesentem pro solo instanti A, non est absolute enuntiare cursum de praesenti, sed de praeterito. Cum instans A non sit praesens in B, sed iam praeteritum; et consequenter non est dicere quod Petrus currit, sed quod cucurrit. Ergo dicta propositio non enuntiat cursum praesentem pro solo instanti A, sed praesentem pro instanti, in quo ipsa invenitur, sive sit A, sive B».

что термин *obiectum*, как уже отмечалось, употребляется нашими авторами не вполне последовательно: в одних контекстах он может означать просто «вещь», как она есть сама по себе, безотносительно к познанию; в других — объект, взятый *reduplicative*, то есть «объект как объект», как содержание формального понятия (объективное понятие I); в третьих — объект, взятый *specificative*, то есть в качестве такого «самого по себе», которое противостоит направленному на него акту постижения (объективное понятие II). Что имеют в виду схоласты XVII в., когда говорят об объекте ментального предложения? Что они подразумевают, утверждая, что ментальные предложения обозначают реальности «сами по себе», — первый или третий смысл термина «объект»?

Все противники *mutatio* единодушны в том, что объект ментальных предложений должен толковаться в третьем смысле. Здесь мы вправе обратиться к доводам Уртадо де Мендоса, поскольку его особая позиция в понимании глубинной природы истины в интеллектуальных актах не мешает ему в данном вопросе наметить линию аргументации, которой будут следовать и другие авторы. Итак, возьмем предложение: «Петр бежит каждый час», и предположим, что оно истинно. Можно было бы возразить, что это допущение возможно и отменить: ведь оно вторично по отношению к действительному бегу Петра; значит, акт суждения может измениться из истинного в ложный, если действительный бег прекратится. Но такое возражение, замечает Уртадо, неверно локализует источник истины в ментальном предложении: «Ибо хотя Петр, взятый сам по себе, может в какой угодно час бежать или не бежать, однако в силу допущения, что он бежит каждый час, он не может не бежать. Но предложение является истинным не в соотносительности с Петром самим по себе, а по отношению к уже бегущему или не бегущему Петру. Итак, допущение, что Петр бежит, будучи по отношению к [реальному] Петру не предшествующим, а последующим, по отношению к предложению будет, однако, предшествующим, ибо по своему существу (*ratione*) это допущение первее, чем акт»¹. Таким образом, ментальное пред-

¹ *Hurtado de Mendoza*, *De Anima*, disp. IX, sect. IV, § 60: «Licet enim Petrus secundum se consideratus possit tota hora currere, vel non currere, ex suppositione ta-

ложение направлено не на Петра как на «вещь» саму по себе. Оно направлено на Петра как на объект, который хотя и пребывает «сам по себе», но только в противопоставлении нацеленному на него акту интеллекта, исходящего из *уже* принятых в отношении него условий и допущений (Петр рассматривается как бегущий). Понятый таким образом объект оказывается промежуточным звеном между вещью самой по себе и внутренним репрезентативным содержанием ментального предложения (объективным понятием I). Это промежуточное звено никоим образом не означает онтического удвоения предмета познания, введения каких-либо дополнительных «сущностей» между реальным миром и содержанием интеллекта. Оно означает только тот определенный аспект, в котором вещь реального мира *дана* интеллекту в этом конкретном акте ее постижения. Она может быть дана ему в бесчисленном множестве других аспектов, постигаемых во множестве других ментальных актов, что равным образом не будет означать никакого реального умножения в предмете познания. Аспект, в котором схватывается вещь сама по себе в этом конкретном ментальном предложении, и будет его объектом. «Объект же является причиной познания, и поэтому — первичным и предшествующим; следовательно, это допущение не может быть устранено, объект не может измениться, и акт не может стать ложным»¹.

Именно потому, что вещь всегда постигается в акте суждения в конкретном аспекте, определенном некоторыми исходными условиями и допущениями, ментальное предложение оказывается фиксированным на этом аспекте, на этом объекте: «Отсюда следует, что изменение акта не является необходимым, ибо его объект всегда остается таким, каким возвещается в акте». Вернемся к уже упомянутому примеру: допустим, возвещается, что Петр бежит в момент времени С, «а именно, возвещается бег Петра, сосуществующий с

men quod totam horam currat, non potest non currere: propositio autem non est vera comparatione Petri secundum se considerati: sed respectu Petri iam currentis, vel non currentis: itaque suppositio Petri currentis licet comparatione Petri non sit antecedens, sed consequens: comparatione tamen propositionis est antecedens, quia prius ratione est illa suppositio, quam actus».

¹ *Ibid.*: «Obiectum enim est causa cognitionis, ac propterea prius et antecedens; ergo illa suppositio iam non potest tolli, neque obiectum mutari, neque actus reddi falsus».

моментом С. Даже в случае физического изменения, ибо и сам бег, и момент времени преходящи, они не изменяются в качестве объекта: ведь акт утверждает не то, что бег непреходящ, а то, что бег сосуществует с моментом С. А это верно всегда, даже когда момент времени и бег прейдут»¹. Поэтому предложение «Петр бежит в момент С», если оно истинно применительно к этому моменту, будет истинным в любой другой момент, когда бы ни было образовано соответствующее ментальное предложение: до момента С, в сам момент С или после момента С².

Аргументация Уртадо варьируется в текстах других противников *mutatio*. Приведем только один пример — из курса Джона Панча. Возьмем ментальное предложение «Петр сидит», и допустим, что оно истинно в момент своего образования. Можем ли мы сказать, что оно изменит свой объект, когда Петр встанет? Это было бы так, если бы объектом выступал сидящий Петр, как он есть в самой реальности. Но его объектом выступает «не Петр, сидящий в самой реальности, как если бы это предложение сущностно зависело от самого реального сидения, но Петр, достаточным образом предложенный [данный интеллекту] как сидящий, чтобы интеллект смог утверждать, что он сидит. Но этот объект способен сохраняться даже тогда, когда Петр [уже] не сидит в самой реальности». Именно в различении вещи самой по себе и вещи как объекта коренится сама воз-

¹ *Hurtado de Mendoza*, De Anima, disp. IX, sect. V, § 79: «Hinc oritur non esse necessariam mutationem actus, quia eius obiectum semper manet tale, quale per actum enuntiatur. Enuntiatur nempe cursus Petri coëxistens instanti C, qui licet in se physice mutetur, quia tam ipse, quam suum instans corrumpuntur, non tamen mutatur in ratione obiecti: quia actus non affirmat cursum non corrumpi, sed cursum existere instanti C. Quod semper est verum corruptis instanti et cursu».

² *Hurtado de Mendoza*, De Anima, disp. IX, sect. V, § 81: «Cum ergo propositio mentalis de cursu Petri tempore C longo tempore duret, quando est in tempore A et B, respicit obiectum ut futurum; quando vero advenit tempus C, respicit obiectum praesens, quia tam obiectum, quam actus existunt tempore C; quando vero advenit tempus D, propositio respicit obiectum ut praeteritum; semper autem illud respicit intentionaliter» [«Итак, поскольку ментальное предложение о беге Петра в момент С длится в течение долгого времени, оно в моменты А и В относится к объекту как будущему; когда наступает момент С, оно относится к настоящему объекту; а когда наступает момент D, предложение относится к объекту как прошлому. Но оно всегда интенционально относится к нему»].

можность истины или ложности ментальных предложений: «Если бы предложение имело объектом объект, как он есть в самой реальности, никогда не могло бы существовать ложного предложения, ибо если бы оно всегда должно было иметь объектом объект, как он есть в самой реальности, оно всегда было бы сообразным объекту и, следовательно, всегда было бы истинным»¹ — точно так же, как оно всегда истинно относительно объективного понятия I.

Утверждение о фиксации ментального предложения и его истинностного значения на первоначальном объекте кажется парадоксальным только потому, что мы склонны отождествлять ментальные предложения с предложениями устной (и письменной) речи, считать их как бы беззвучными двойниками устных высказываний. Однако это справедливо только в отношении вторичной внутренней речи, или внутреннего проговаривания. Настоящие ментальные предложения первичны по отношению к устным высказываниям и независимы от них; более того, вообще независимы от языка, на котором говорит человек. Вернемся к Уртадо де Мендоса: подробно сравнивая вокальные и ментальные предложения, он высвечивает это различие. «Ты скажешь: устное предложение изменяется из истинного в ложное; следовательно, и ментальное. Отрицаю вывод: ведь устное слово обладает значением не в собственном, а в метафорическом смысле, в силу внешнего именованя. Так что в подлинном и собственном смысле устные слова не являются ни истинным, ни ложными, но называются ложными или истинными, потому что, когда мы их слышим или читаем, они подвигают интеллект к образованию истинных или ложных предложений. А поскольку устные слова или письменна остаются одними и теми же, в одно время они подвигают к образованию истинных предложений, в другое — ложных. Но мен-

¹ *Ioannes Poncius*, *Logica*, disp. XIX, quaest. III, n. 27: «Obiectum istius [propositionis, *Petrus est sedens*] non est Petrus sedens a parte rei, ita ut dependeat essentialiter illa propositio ab ipsius reali sessione, sed Petrus propositus sufficienter, ut sedens sic, ut intellectus possit affirmare, quod sedeat: sed hoc obiectum potest manere, quamvis Petrus a parte rei non sedeat... Si propositio haberet pro obiecto obiectum, prout est a parte rei, nunquam possit dari ulla propositio falsa, quia si semper deberet habere pro obiecto obiectum, prout est a parte rei, semper esset conformis obiecto, et consequenter semper esset vera».

тальные акты, будучи по своей сущности репрезентацией объекта, не способны к такому изменению»¹. Время, фиксированное в ментальных предложениях, — это не внешнее «абсолютное» время, но и не гуссерлевское внутреннее время, целиком имманентное сознанию. Это именно объектное время — время внешней вещи, попавшей в луч направленного на нее внимания со стороны интеллекта и зафиксированной ментальным предложением в этом моменте попадания.

В отличие от жестко очерченной и строго аргументированной позиции противников *mutatio*, основанной на том, что объектом ментального предложения является объективное понятие П, противоположная точка зрения опирается на иное понимание объекта и на неявное смешение ментального и внешнего языков. Вглядимся в доводы Луиса Лосады против учения о фиксации.

Этих доводов два. Во-первых, интеллект на собственном опыте знает, что по-разному направлен на объект, когда образует суждения настоящего, прошедшего или будущего времени. «В противном случае мы никогда не узнаем, в отношении какого времени судим, что нечто существует, ибо не будем различать качественные определенности (*taleitates*) моментов времени... Следовательно, кто увидит Петра сидящим, не будет знать, истинно ли это суждение, *Petrus бежит*, или нет. Ибо он не будет различать, в отношении какого момента времени оно утверждает бег Петра; и если оно утверждает его в отношении уже прошедшего или будущего момента, то, возможно, является истинным»².

¹ *Hurtado de Mendoza*, De Anima, disp. IX, sect. IV, § 66: «Dices propositionem vocalem mutari de vera in falsam; ergo et mentalem. Nego consequentiam: vox enim non significat proprie, sed metaphorice per extrinsecam denominationem, ita vere et proprie non sunt verae, vel falsae: dicuntur autem falsae, aut verae, quia dum audiuntur, vel scripturae leguntur, movent intellectum ad efformandas propositiones veras, vel falsas. Cumque eadem voces, aut scripturae permaneant, uno tempore movent ad propositiones veras, alio ad falsas. At vero cum actus mentales sint essentialiter repraesentatio obiecti, sunt incapaces talis mutationis».

² *Ludovicus de Lossada*, De Anima, disp. II, cap. 3, n. 6: «Intellectus manifeste experitur, se diverso modo tendere, cum ita iudicat, *Petrus est*, quam cum ita, *Petrus fuit*, vel *erit*. Et alioquin nunquam sciremus pro quo tempore iudicamus aliquid existere, quia non discernimus taleitates instantium... Consequenter, qui videt Petrum sedentem, nesciet, an hoc iudicium, *Petrus currit*, verum sit, necne? Quia non discernit pro

Более полно объект ментального предложения определяется в следующем фрагменте текста Лосады. Предложение не может сменить объект *signate*, то есть не может изменить своего формального значения и своего репрезентативного содержания. Например, предложение «Петр бежит» не может приобрести формальное значение «Петр сидит» и начать репрезентировать сидящего Петра. Но предложение может сменить объект *exercite*, «то есть изменением, затрагивающим физическое существование объекта». В самом деле, репрезентативное содержание предложения «не связано с тем, что объект имеется в реальности таким, каким возвещается... Хотя бы Петр в самой реальности и не бежал, предложение может означать, что он в самой реальности бежит». Следовательно, истинное предложение обладает: 1) формальным языковым значением; 2) объектом как объектом (объективное понятие I, или репрезентативное содержание предложения); 3) объектом как физической вещью вне интеллекта (объект в первом значении из трех названных выше). Ложное предложение, сохраняя формальное языковое значение и репрезентативное содержание, не будет, однако, соотноситься с объектом как физической вещью, «взятым *exercite, specificative*, в его бытии как сущего... Ибо в этом смысле любое ложное предложение пребывает безобъектным, и поэтому оно ложно»¹.

Во-вторых, суждения выражаются в устных высказываниях, и различие во внешнем словесном выражении соответствует различию

quo instanti affirmet cursum Petri, et si affirmat pro instanti iam praeterito, vel futuro, fortasse verum est».

¹ *Ludovicus de Lossada*, *Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis*, Pars I, tract. 5, disp. II, cap. II, n. 22: «Non potest mutare obiectum *signate*, idest, mutatione cadente in significationem, seu repraesentationem actus, concedo; propositio enim semel significans, Petrum currere, nunquam potest significare, Petrum sedere: non potest mutare obiectum *exercite*, idest, mutatione cadente in existentiam physicam obiecti, *nego*... non enim connectitur cum eo quod obiectum se habet in re sicut enuntiat... quamvis enim Petrus re ipsa non currat, potest propositio significare quod re ipsa currit. Tunc autem non manet sine obiecto *signate sumpto*, nec sine obiecto in esse obiecti, quia non manet sine repraesentatione, quam habebat, et per quam constituitur obiectum in esse obiecti: manet tamen sine obiecto *sumpto exercite, specificative*, in esse entis, idest, secundum existentiam physice exercitam, quae adaequate distinguitur ab actu: nam hoc sensu omnis propositio falsa manet sine obiecto, et ideo est falsa».

в самих суждениях. Но если при виде Петра, который не бежит, кто-нибудь скажет, что Петр бежит, он, несомненно, солжет, «а лгать (*mentiri*) означает идти против ума (*contra mentem ire*); следовательно, это устное предложение будет противоречить существующему в данный момент ментальному суждению. Но почему оно ему противоречит, если не потому, что ему соответствует противоположное суждение — *Петр не бежит?*». Следовательно, этому высказыванию соответствует иное внутреннее суждение: не *Петр бежит*, а *Петр бежал* или *Петр будет бежать*. И только если суждение высказано в этих словах, оно будет истинным¹.

Эти доводы Лосады опять-таки имеют своим основанием обыденное сознание. В первом доводе Лосада исходит из того, что ментальное предложение означает сами реальные вещи (объекты в первом смысле). Действительно, если абстрагироваться от формального языкового значения предложения, мы получаем совершенно ясно очерченную пару противоположностей: объект как репрезентация (объективное понятие I) — объект как вещь «сама по себе». Отношение истины связывает ментальную репрезентацию (объект во втором из трех указанных смыслов этого термина, или объективное понятие I) и реальную вещь (объект в первом смысле). А вот объект, взятый *specificative*, или объект как познаваемое «само по себе», полностью отождествляется у Лосады просто с реальной внемысленной вещью «как таковой». Тот смысл *obiectum*, который был главным и несущим для противников *mutatio*, вообще исчезает у такого последовательного сторонника *mutatio*, как Лосада. В его понимании, фиксация потому и невозможна, что предложение непосредственно направлено на саму внешнюю вещь в ее сплошном физическом бытии, а это

¹ *Ludovicus de Lossada*, De Anima, disp. II, cap. 3, n. 6: «Quia diversis vocibus explicantur iudicia de praesenti, ac de praeterito: ex vocibus autem colligimus diversitatem conceptuum. Urgetur: qui Petrum videt non currentem, si vocaliter dicat, *Petrus currit*, abs dubio mentitur; sed mentiri est *contra mentem ire*: ergo illa propositio vocalis est contraria iudicio mentali tunc esistenti. Cur autem est contraria, nisi quia illi respondet iudicium oppositum huic, *Petrus non currit?* Igitur illi respondet iudicium intrinsece diversum ab eo, quod explicatur hic vocibus, *Petrus cucurrit*, aut hic, *Petrus curret*, quod enim sic explicatur, non opponitur iudicio tunc esistenti, et idcirco voces istae sine mendacio tunc proferri possunt».

бытие изменчиво. Но такое понимание объекта ментальных суждений противоречит самому существу магистрального учения XVII в. об *adaequatio* истины в познании.

Во втором доводе Лосада исходит из того, что формы внешнего языкового выражения в точности соответствуют формам ментальной речи и лишь озвучивают ее. С этой точки зрения любопытно, что само различие формального языкового значения и репрезентации, проводимое Лосадой в отношении ментального предложения, просто повторяет различие, принятое в отношении устной речи. Ни один из прочих авторов, находящихся в поле нашего зрения, такого различия не принимал. И это понятно: ведь, согласно семиотическому представлению XVII в. о ментальных предложениях, никакого формального значения, отдельного от интенциональной репрезентации, в них нет¹: репрезентация и есть то формальное значение, которое противопоставляется объекту «самому по себе». Можно понять, почему сторонники, позиции выраженной у Лосады находились в XVII в. в абсолютном меньшинстве: она вступает в противоречие с базовыми положениями схоластической семиотики того времени, определяющими природу ментального языка и характер присущего ему означивания.

3) Истина в суждениях о невозможных объектах

В завершение рассмотрим последний вопрос: возможны ли, и если да, то каким образом, истинные ментальные предложения о невозможных объектах? Или, в формулировке Мартина Смиглецкого: может ли интеллект нечто утверждать или отрицать относительно-

¹ В этой связи можно привести хотя бы возражение Комптона Карлтона против утверждающих, что ментальное предложение способно нечто означать или соозначать, не репрезентируя это нечто: *Compton Carleton, Logica, disp. XLV, sect. III, n. 2–3*: «Nihil enim iudicium connectit... nisi quod actu ille iudicium repraesentat, cum connectat intentionaliter. Alioqui non est maior ratio cur rem unam connectat quam aliam, sola enim ratio est, quod unam repraesentet, non aliam» [«Суждение ничего не связывает... кроме того, что это суждение актуально репрезентирует, когда производит интенциональное связывание. В противном случае нет причины, почему он скорее связывает одну вещь, чем другую. Ибо единственная причина состоит в том, что он репрезентирует одну, но не другую»].

но того, что, как он знает, ложно? «Вопрос стоит, — подчеркивает Смиглецкий, — не о внешнем утверждении, которое осуществляется посредством словесных знаков, — ибо оно, очевидно, возможно в отношении к такой вещи, о которой интеллект наверняка знает, что она ложна, — а о внутреннем утверждении, которое осуществляется посредством понятия и внутреннего суждения»¹.

Прежде чем ответить на этот вопрос, Смиглецкий напоминает, что ни одна познавательная способность не может выйти за пределы формального основания своего предмета. Для интеллектуального акта таким формальным основанием служит истина: все, что он познает, он познает *sub ratione veritatis* — с точки зрения истины; если же отнять истину, то тем самым отнимется и сам интеллектуальный акт. Следовательно, чтобы иметь возможность что-то познавать о химерах и образовывать о них истинные предложения, интеллект должен был бы рассматривать их как нечто истинное. Но в каком смысле можно говорить об истинном в интеллекте?

«Следует заметить, — пишет Смиглецкий, — что в интеллекте можно различить три вида истинного: одно есть абсолютно истинное, которое интеллект познает как сообразное вещи; другое — мнимое истинное, которое в действительности ложно, однако в мнении интеллекта является истинным и считается истинным. Третье — истинное только в силу допущения. Такое истинное присутствует в ментальных сущих и во всех фиктивных сущих»². Абсолютно истинное — это ментальные предложения о реальных вещах, сообразные самим вещам, мнимое истинное — ложные предложения, до поры до времени не распознанные в качестве таковых. Что же касается третьего вида истинного в интеллекте, оно основано на той самой интенциональной причинности, о которой мы уже говорили в связи

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. VIII, p. 460: «Quaestio est non de affirmatione externa, quae fit per voces et signa; hanc enim constat posse esse de ea re, quam certo scit intellectus esse falsam, sed de interna affirmatione quae fit per conceptum et iudicium internum».

² *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. VIII, p. 460–461: «Notandum, triplex verum posse distingui in intellectu: unum est absolute verum quod intellectus cognoscit esse conforme rei; aliud est verum existimatum, quod in re est falsum, in existimatione tamen intellectus est verum, et habetur pro vero. Tertium est verum ex suppositione tantum. Tale verum est in entibus rationis et in omnibus entibus fictis».

с интенциональными образами химер и которую Смиглицкий называет «силой выдумывания новых сущих, за которыми некоторым образом следуют истины». Коль скоро вымышленные сущие, в том числе химеры, получают собственное бытие в интеллекте как некое «само по себе», на них распространяется то общее положение, согласно которому истинное есть собственный атрибут сущего. Другими словами, химеры обретают, благодаря интенциональному причинению в интеллекте, не только химерическое бытие, но и соответствующий такому бытию атрибут — химерическую трансцендентальную истину, которая служит основанием истины в суждениях: «Итак, подобно тому как интеллект способен выдумать фиктивное сущее, он способен, выдумывая, стать причиной истины выдуманной вещи. Так, он выдумывает, что козлооленя является животным, которое, как он знает, абсолютно ложно; однако, исходя из этого допущения [что козлооленя есть животное], он утверждает его как истинное. Ибо вымышленный козлооленя поистине есть вымышленное животное»¹.

Таким образом, интеллект образует *sub ratione veri* не только в абсолютном смысле истинные предложения о реальных вещах, но и ложные предложения, и предложения, основанные на вымышленном бытии химерических сущих. Следовательно, химеры тоже могут принадлежать к формальному предмету интеллекта. Отсюда становится очевидным как то, что о невозможных объектах возможны истинные суждения, так и то, каким образом они возможны. Коль скоро козлооленя в акте своего интенционального «творения» был задуман как животное, то интеллект, исходя из этого первоначального допущения, образует в дальнейшем суждения о нем именно как о животном, и такие суждения будут истинными, хотя в абсолютном смысле, в соотнесенности с реальными — и раздельными — козлом и оленем они будут, конечно, ложными.

Отсюда видно различие между мнимым истинным и истинным

¹ *Ibid.*: «Habet enim intellectus vim fingendi nova entia ad quae suo modo consequuntur veritates. Verum enim est propria passio entis; sicut igitur intellectus potest fingere ens fictum, ita potest fingendo causare veritatem rei fictae. Sic Hircovervum fingit esse animal quod scit esse absolute falsum; illa tamen fictione supposita, affirmat ut verum. Hircocervus enim fictus, vere est animal fictus».

в силу допущения: ложные ментальные предложения образуются интеллектом неосознанно и невольно, тогда как химеры творятся им вполне осознанно и преднамеренно. Акт их творения задает те правила игры, которым в дальнейшем следует интеллект в своем обращении с этими фиктивными сущими, ибо «вымышленному субъекту не в меньшей мере подобают вымышленные предикаты, чем истинному субъекту — истинные предикаты»¹. Более того, все сказанное относится и к третьей операции интеллекта: не только суждения, но и умозаключения могут делаться и действительно делаются в отношении химерических объектов и являются при этом истинными. Например, «из того, что козлоолень составлен из козла и оленя, можно сделать вывод, что он является животным. Так из невозможного допущения выводится истина»². Приходится вновь констатировать, что и с этой стороны, со стороны ментальных предложений, не сон разума рождает чудовищ, а его вполне бодрствующая, осознанная и преднамеренная деятельность. Такой вывод ведет нас далеко — но уже за пределы этой книги.

¹ *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. VIII, p. 461: «Non minus enim subiecto ficto conveniunt praedicata ficta, quam subiecto vero, praedicata vera».

² *Martinus Smiglecius*, *Logica*, pars II, disp. XII, q. VIII, p. 461–462: «Sic potest inferri Hircocervum esse animal, ex eo quod sit ex hircu et cervo compositus. Hoc enim modo etiam ex suppositione impossibili infertur veritas».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь, по завершении общей реконструкции семиотического дискурса XVII в., мы можем подвести краткие итоги.

Возвращаясь к главным вопросам, заданным во введении к этой книге, мы прежде всего спрашиваем себя: чем же была схоластическая семиотика XVII в. — методом, наукой, философией? Вряд ли можно назвать ее наукой в точном смысле слова. В самом деле, у нее нет четко определенного предмета, ибо нет такой «вещи», как знак: любая вещь, какова бы ни была ее природа, может служить знаком, если наделяется знаковой функцией — «означивается», говоря техническим языком современной семиотики; и любая «означенная» вещь может лишиться этой функции, если перестает в ней употребляться и восприниматься. Нет и строго определенного набора общепринятых базовых положений, тех фундаментальных аксиом, которые лежали бы в основе «науки» о знаках. Вместо этого перед нами — проблемные поля, сосредоточенные вокруг некоторого комплекса вопросов, связанных с формальной сущностью знака и работой знаков в совершенно разных областях человеческой жизни и познания. Можно ли сказать, что они организуются в некий целостный метод исследования этих областей? Пожалуй, да. Перед нами предстает во всей неоспоримости тот факт, что понятие знака и знаковой репрезентации служит своего рода универсальным рабочим инструментом постсредневекового схоластического мышления. Область его применения отнюдь не ограничивается грамматикой, формальной логикой и толкованием священных текстов, как это было

в Средние века. В философских курсах XVII в. знак в первую очередь выступает средством, которое позволяет опознавать и формулировать причинно-следственные связи в природе, исследовать характер и функции социальных институтов, условия и закономерности речевой коммуникации, художественного творчества, интеллектуального познания. Все это — неочевидности, которые становятся явными именно потому, что получают первичное выражение в том или ином знаковом языке. Человек, как существо природное и культурное, мыслится здесь вплетенным в сложную ткань природного и социального бытия множеством знаковых связей. Артикулируя эту ситуацию в понятиях знака и означивания, то есть в понятиях не прямолинейной, опосредованной, смещенной взаимозависимости между человеком и миром, в котором он живет, схоласты XVII в. находят в общей семиотической картине место и обусловленностям человеческой жизни, и собственной свободе и активности людей. Это позволяет им проложить путь к такому самообъяснению бытия человека в мире, которое равно избегает двух крайностей. С одной стороны, оно уводит нас от прямолинейного натурализма в понимании собственно человеческого бытия; с другой стороны, оно уводит от еще более отталкивающей крайности, состоящей в том, чтобы мистифицировать это бытие.

Таким образом, тот факт, что понятие знака и знаковой репрезентации служило универсальным *инструментом* философского осмысления бытия человека в природе и культуре, что исследование знаков и обозначений в разных сферах бытия действительно представляло собой один из *путей* к их пониманию, и что в этом смысле семиотика выполняла функцию *метода* философского осмысления реальности, — этот факт представляется очевидным. Но и на уровне теоретического дискурса семиотика XVII в. предстает перед нами как формирующаяся *философская* дисциплина. В самом деле, ее основные темы и проблемы представляют собой не что иное, как продолжение, развертывание, переосмысление или дополнение традиционных тем и проблем средневековой схоластики, философская природа которых не вызывает сомнений. В центре семиотического дискурса стоят вопросы теории познания: механизм понятийных постижений, способ артикуляции этих постижений в ментальных образах и ментальном языке, соотношение между реальностью самой по себе, как она

открывается познающему интеллекту, и той картиной реальности, тем образом мира и образующих его элементов, который не просто отображается, но активно выстраивается интеллектом, и т. д. Особенно явно эта философская природа семиотики XVII в. обнаруживает себя в проблеме истины: она ставится и тончайшим образом анализируется не в горизонте формальной логики, а в горизонте основополагающего философского вопроса об отношении познания к самой реальности. Другая важнейшая проблема постсредневековой семиотики — социальное бытие человека. Схоластическая философия XVII в. рассматривает его как совершенно особый вид бытия — «моральное бытие» (*esse morale*), обладающее собственной природой и собственными фундаментальными характеристиками. Любые виды общественных институтов, форм культуры, средств общения осмысляются как разновидности этого единого и цельного бытия, анализируются и интерпретируются в этом едином горизонте, обнаруживая в нем свое глубинное родство. Философский характер мысли, постулирующей и исследующей эту разновидность бытия, свойственную только человеку, не вызывает сомнений. Но, как мы могли убедиться, в основе *esse morale* лежит не что иное, как установление, функционирование, постоянство и смена определенных знаков и значений. Более того, в философии XVII в. семиотика не просто фактически занимается этой сферой бытия, но и оказывается той единственной областью философии, которая располагает адекватными средствами для исследования *esse morale* именно как целого. Очевиден также определенно философский характер подхода семиотики XVII в. к языку. В самом деле, она занята не изучением языка в узком смысле, как формальной замкнутой системы: в таком аспекте, чему свидетельством служит семиотика (или, если угодно, семиология) нашего времени, она была бы, конечно, частной и позитивной наукой, — а речью как опять-таки универсальным феноменом человеческого бытия, взятым в двойственности двух его фундаментальных характеристик: естественности и конвенциональности. Вообще говоря, какая бы конкретная проблема не затрагивалась в постсредневековых учениях о знаках, она всегда рассматривается в них с точки зрения целостного бытия человека как существа, равно принадлежащего природе, социуму и культуре. Поэтому на вопрос о

том, была ли семиотика XVII в. философией, мы должны ответить: да, была, и отнюдь не только по той причине, что ее внешнее существование было неотъемлемо связано с философскими курсами и преподаванием философии в европейских университетах.

Тем самым мы ответили и на второй вопрос, поставленный во введении: каковы были место и роль семиотики в общем пространстве философской мысли. Если теперь сравнить семиотику XVII в. со средневековыми учениями о знаках, она обнаруживает по отношению к ней несомненную преемственность в целом ряде вопросов. В самом деле, она опирается на те же базовые тексты Аристотеля и Августина, отталкивается от средневековых типологий знаков в построении собственных классификаций, обращается к традиционному репертуару семиотических проблем, которые разрабатывались в эпоху Средневековья (образная природа понятий, ментальный язык, сущность знаковой репрезентации, истина в познании и «внешних» высказываниях, и т. д.). В то же время новаторство XVII в. не вызывает сомнений. Оно выразилось в том, что именно в эту эпоху семиотика не только подвергает глубокому переосмыслению свои традиционные основания и традиционный набор проблем, связанных с понятием знака, но и впервые принимает универсальный характер. Более того, она утрачивает преимущественную ориентацию на толкование Писания и формируется как всецело светская философская дисциплина. В этой универсальной семиотике XVII в. проявилось общее кардинальное изменение условий, в которых отныне должна была жить и продолжаться традиция схоластики. Богословско-философский синтез, в котором выразилась и которым держалась великая схоластика XIII–XIV вв., распался. Окончательное разделение сфер богооткровенной теологии и философствующего разума стало к началу XVII в. свершившимся фактом, причем схоластика не просто пассивно приняла его, но сама активно содействовала (наиболее показательным и завершающим образом — в лице Суареса) его свершению. Подобно всей постсредневековой схоластической философии, семиотика ориентирована на естественную жизнь, естественное познание, естественное общение людей. Она исследует знакотворческую деятельность в повседневной жизни, в искусстве, в языке и т. д. Время от времени она обращается к теологии для того, чтобы почерпнуть-

ми из нее примерами подкрепить свои доводы или выводы, — либо, наоборот, для того, чтобы показать, каким образом ее собственные достижения могут получить богословское применение. Но в фокусе семиотической мысли неизменно стоят знак, обозначение, знаковая репрезентация как универсальное средство естественного познания и общения.

Существует глубокая взаимосвязь между универсальностью рабочей *функции* знака в схоластике XVII в. и тем фактом, что само *понятие* знака становится объектом всестороннего исследования и глубокой теоретической рефлексии. Учения о знаках представляют собой цельную, детально разработанную и отчетливо структурированную область философского дискурса, в рамках которого фактически происходит становление новой философской дисциплины. Это становление не было завершено. Мощный поток, каковым была католическая схоластика еще во второй половине XVII в., постепенно скудел и уходил в песок. Тому были внешние причины: в первую очередь, угасание могущества державы испанских королей, этого главного оплота схоластической мысли в постсредневековый период, и постепенное превращение Иберийского полуострова в глубокую провинцию Европы, безнадежно отставшую от динамичного и предприимчивого Севера. Но были и причины внутренние, главная из которых заключалась в том, что магистральное развитие философии пошло в XVII в. по другому руслу, проложенному экспериментально-математическим естествознанием и связанной с ним научной рациональностью¹. Лишь в первые десятилетия XX в. возрождается интерес исследователей к этой забытой эпохе в истории европейской философии, и понадобилось еще почти столетие, чтобы осознать, что это необходимо прежде всего нам самим.

Действительно, учения о знаках XVII в. (если ограничиться только ими), при всем их несомненном сходстве с современной семиотикой (ибо они равным образом исследуют понятие знака, его специфические характеристики и функции), обладают такими отличительными чертами, которые делают их совершенно особым феноме-

¹ Об этом см. *Л.П. Гайденок*, Научная рациональность и философский разум. М., Прогресс-Традиция, 2003.

ном и не позволяют видеть в них просто первоначальный набросок будущего детища Пирса и Соссюра. Прежде всего, это их философский характер, о котором уже сказано достаточно. Современная семиотика, напротив, не является философией; сегодня говорят лишь о философских основаниях семиотики, но сама она представляет собой комплекс научных дисциплин, теорий, концепций, которые большей частью имеют вполне позитивный характер. Такое положение дел ни в коем случае нельзя экстраполировать на XVII в., в котором учения о знаках были именно философией. Другое фундаментальное различие состоит в том, что современная семиотика, как правило, не считает для себя релевантным отношение между знаками и не-знаками; она вращается в замкнутом пространстве знаковой реальности, формальных знаковых систем. Напротив, семиотическая мысль постсредневековой схоластики развернута в сторону реальности. Для нее сущностно важно подвергнуть рефлексии сам характер связи между миром и знаками, в которых артикулируется знание о нем и отношения с ним. Более того, только это для нее и важно; вся техническая сторона дела, от общих формальных классификаций знаков до конкретных теоретических построений в частных вопросах, подчинена этой главной заботе. Даже язык, в исследовании которого она, пожалуй, проявляет наибольший формализм, никоим образом не сводится в ней к системе знаков, безразличных к собственным референтам. Это тем более верно в отношении общей семиотики или семиотического анализа истины в познании. Всмотривание в разные типы знаков и разные способы обозначения, как они артикулировались в семиотике XVII в., убеждает нас в том, что ей была в высшей степени присуща та «онтологическая укорененность», которую Николай Гартман считал фундаментальным условием любого действительного познания и любых форм человеческой жизни вообще¹. Системы знаков неизменно берут начало в самом действительном бытии, сопрягая в многообразное целое опыт природного мира, общественной жизни, материальной и духовной культуры. Этой онтологической укорененностью опять-таки удерживается философский характер схоластической семиотики: удер-

¹ Н. Гартман, К основоположению онтологии, ук. изд., с. 479.

живается по самой сути, а не только в силу того, что понятие знака и знаковой репрезентации фактически получает активное инструментальное применение в самых разных областях философского мышления. Таким образом, в лице учений о знаках, которые разрабатывались схоластами XVII в., мы имеем дело с тем, что можно было бы назвать проектом «альтернативной семиотики».

Тем самым мы приходим к последнему из вопросов, заданных во введении: какое значение может иметь для нас сегодня обращение к схоластической семиотике и, шире, к схоластической философии века Декарта? С одной стороны, оно не просто корректирует, но существенно преобразует наши представления о генезисе новоевропейской философии в XVII в., в том числе о том, в какой мере и каким образом традиция схоластики анонимно влилась, вливалась в самое основание новоевропейского мышления. С другой стороны, выводя на свет, делая очевидными скрытые составляющие этого сплава, оно способно явить нам жизнеспособность постсредневековой схоластической мысли и ее творческий потенциал, в свое время оставшийся почти невостребованным. Надеюсь, мне хотя бы отчасти удалось убедить читателя в том, что нет ничего более далекого от истины, чем представление о схоластике той эпохи как о манипулировании безжизненными понятиями, лишенными всяких корней в реальности. В самом деле, этой книгой менее всего мне хотелось бы создать впечатление, что изучение курсов XVII в. подобно извлечению на свет окаменелостей, которые хотя и заняты сами по себе, но уже никогда не вернуться к жизни. Нет, мы имеем дело с живым мышлением, более того, с мышлением чрезвычайно требовательным и бескомпромиссным. Схоластика этого времени — жесткая и зрелая философия, созданная людьми строгой и отважной мысли и обращенная к человеку, который многое может и за многое в ответе. Следуя путями схоластических учений о знаках, мы встречались с этим признанием и требованием свободы и ответственности — не только в практической жизни, но и в мышлении, и в культуросозидающей работе — на самых разных этапах нашего пути, от законотворчества и языковых конвенций до выстраивания ментальных образов реальности и достижения истины в познании.

Это побуждает к пересмотру многих застарелых предубеждений

в отношении схоластической философии вообще и постсредневековой схоластики в особенности. Мы должны честно признать, что слишком мало знаем об этом последнем периоде в истории непрерывной схоластической традиции, чтобы огульно судить о нем как о времени окончательного омертвения и разложения схоластики. Такие суждения сами являются продуктом исторически ограниченного этапа в истории духовной культуры и никоим образом не могут считаться безусловно и априорно истинными. Напротив, углубленное исследование текстов выявляет не только новаторство схоластов XVII в. по отношению к Средневековью, но и своеобразие в постановке и решении тех проблем, которые занимают нас самих. В самом деле, мы обнаруживаем здесь удивительные параллели с нашими сегодняшними интересами в философии и гуманитарном знании. Примеры из области семиотики привести нетрудно: таковы учения об интенциональном бытии понятий как формальных структур, создаваемых интеллектом при раскодировании информации о внешних реальностях; или учение об импозиции словесных знаков и включенности языка в общую систему социальных и культурных институтов; или проблема коммуникативной ценности высказываний и концепция речевых актов, и т. д. Примеры можно умножать до бесконечности. Эта близость самих проблем в соединении с различием в подходах к ним способна стимулировать нашу собственную мысль, заставить нас увидеть то, что в привычной перспективе остается скрытым, неочевидным.

Естественно, возникает вопрос: что делать дальше? Если говорить о собственно семиотических учениях, поле предстоящих исследований очень велико, тем более что мы затронули в этой книге лишь малую часть текстов постсредневековой схоластики. Мы лишь разметили это поле, обрисовали некоторые наиболее очевидные области, в которых разрабатывались и применялись понятия знака и означивания. Каждая из этих областей, включая лингвистическую семиотику, семиотику социальных отношений, искусства, умственной и эмоциональной жизни и т. д., требует особого и углубленного изучения на гораздо более обширном текстовом материале. Если же говорить о схоластической философии раннего Нового времени в целом, то пространство будущих исследований поистине необо-

зримо. Наиболее насущным и первоочередным должно стать, на мой взгляд, изучение когнитивной психологии, философии интеллекта и онтологии: учений, сосредоточенных преимущественно в логических и метафизических частях курсов, а также в трактатах о душе. Именно они, пожалуй, наиболее созвучны нашим сегодняшним философским интересам.

Повторим еще раз: новизна и глубина тех учений, которые развивали постсредневековые схоласты, не была оценена современниками. Но разве мы сегодня не способны расслышать в них близкие нам мотивы, более того — воспринять их как стимул в собственных поисках? Тем важнее для нас вдуматься в опыт построения семиотического дискурса, предпринятый на пороге Нового времени философами-схоластами: ведь он делает для нас слышимым язык той неочевидности, в которой вызревали наши собственные начала.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение I

Педро Уртадо де Мендоса (S.J.)

ВСЕОБЩАЯ ФИЛОСОФИЯ

(Семиотические фрагменты)

I. Логика. Рассуждение VIII: «О знаках»

РАЗДЕЛ I

Что такое знак

§ 2¹. Знак есть то, *что нечто означает, или репрезентирует*. Репрезентировать же означает *делать нечто предъявленным познавательной способности*. Это определение соответствует знаку вообще, абстрагированному от знака материального и формального². Формальный знак есть то, *что, как начало познания, репрезентирует вещь*. Это определение соответствует только понятию, так как понятие предъявляет объект познавательной способности. Сюда может быть отнесена и *species impressa*³, которая хотя и не является формальной

¹ В § 1 Уртадо де Мендоса излагает план комментариев к совокупности логических работ Аристотеля, указывая соответствующие разделы своего курса «Всеобщей философии».

² Под материальным знаком Уртадо понимает здесь не материальную вещь в роли знака, а то, что у других авторов, да и у самого Уртадо в иных местах (см. ниже, фрагменты из «Введения в логику»), называется инструментальным знаком. Это определение относится не к физической природе означающей вещи, а только к тому способу, каким она исполняет свою знаковую функцию. По своей физической природе «материальный» знак может быть как телесным, так и духовным сущим. См. § 3.

³ *Species impressa* («напечатленная форма») — понятие позднесcholастической

репрезентацией объекта, есть, тем не менее, его виртуальная репрезентация¹. Она совпадает с понятием в том, что оба представляют не познанное прежде²; и виртуально является формальной репрезентацией объекта.

§ 3. Материальный знак есть то, *что, будучи прежде познанным*³, *приводит к познанию другого*. Это определение соответствует любому знаку, как телесному, так и духовному. Ибо у меня нет сомнений в том, что духовные творения могут пользоваться духовными знаками. Поэтому для ангелов поистине могло быть установлено таинство, которое действительно было бы знаком. Далее, это определение шире того, которое дает св. Августин. *Знак*, — говорит он, — *есть то, что помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит нас к познанию другой вещи*⁴, что соответствует только материальному и чувственно воспринимаемому знаку. Если же убрать из этого определения слово *в чувствах*, то оно совпадет с нашим. Далее, оно соот-

психологии. Означает разного рода промежуточные (низшие, нежели понятия) образования в познающей душе, которые напечатлеваются в ней вследствие внешнего воздействия и содержат информацию о формальных признаках познаваемой вещи. Образование *species impressae* возможно как на чувственном, так и на интеллектуальном уровне познания (хотя в том, что касается *species impressae intelligibiles*, между авторами XVII в. не было согласия). Им противостоят *species expressae* («выраженные формы») — образования в познающей душе, активно продуцируемые самой душой в результате переработки информации, воспринятой через *species impressae*. *Species expressa* высшего уровня — не что иное, как понятие в интеллекте, конечный результат операции простого постижения.

¹ О виртуальной репрезентации Уртадо говорит в след. месте своего курса: De Anima, disp. XII, *De speciebus impressis*, § 1. В отличие от понятия, которое представляет собой окончательный и статичный результат оформления познавательной способности (отсюда — «формальная репрезентация»), *species impressa* лишь начинает это оформление, «запускает» познавательный акт.

² Уртадо имеет в виду, что ни понятие, ни *species impressa* сами не познаются перед тем, как через них будет познана представленная вещь. В отсутствии такой «прежде-познанности» состоит главное отличие формальных знаков от инструментальных.

³ Вторичность познания означаемой вещи, которое возможно только *после* того, как первично была познана сама означающая вещь, — главный признак инструментальных, или материальных (в терминологии Уртадо) знаков.

⁴ *St. Augustinus*, De doctrina christiana, II, 1. 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».

ветствует формальному знаку постольку, поскольку он может быть предметом другого познания и, будучи таким образом познанным, привести к познанию своего объекта. Например, если ангел познаёт меня видящим стену, то, познавая мое видение, через него, как через знак, познаёт саму стену. При этом мое видение по отношению к ангелу будет не формальным, а материальным знаком, потому что ангел познаёт не его, но через него, как через прежде познанное, познаёт цвет [стены].

§ 4. Из знаков один — естественный, другой — по установлению¹. Естествен всякий формальный знак, а также любые следствия по отношению к своим причинам, как, например, дым по отношению к огню, творение по отношению к Богу. Такое означивание принадлежит к сущности самих знаков и подобает им в силу их внутренней природы. Поэтому в них не усомнится ни один народ: ведь и варвар, и грек при виде следа животного узнает, что ранее здесь прошло животное. Другой знак — по установлению (к которому я свожу знак из привычки²), который (как можно догадаться из самого названия) репрезентирует вещь не в силу своей внутренней природы, а исключительно по человеческому произволу. При этом заметь, что, например, человеческие слова, будучи отчетливо артикулированными³,

¹ В отличие от деления знаков на формальные и инструментальные, это членение традиционно и восходит к св. Августину: *De doctr. christ.*, II, 1, 2: «Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data».

² Знак из привычки (*signum ex consuetudine*), или сопроводительный знак (*signum ex concomitantia*) — разновидность знаков, которые связаны со своими означаемыми только одновременностью или последовательностью проявления во времени. Например, появление на улице моей знакомой собаки означает, что вот-вот появится и ее хозяин; в этом случае собака служит «знаком из привычки» своего хозяина.

³ Понятие артикуляции — одно из спорных понятий в средневековых учениях о языке. Согласно одной традиции, восходящей к Аммонию и Боэцию, артикулированным называется такое звукосочетание, которое может быть передано буквами на письме. Согласно другой традиции, восходящей к Присциану, артикулировано только звукосочетание, обладающее устойчивым значением. Авторы XVII в. придерживаются следующего понимания артикуляции: артикулировано такое звукосочетание, которое независимо от того, обладает оно устойчивым значением или нет, имеет воспроизводимую фонетическую структуру и способно служить термином предложения. Например, звукосочетание *blituri*

заключают в себе некую способность к тому, чтобы человек через них мог выражать себя¹. В самом деле, как человек от природы получил интеллект, так получил и слова, в которых его являет; а вот то, что для обозначения человека он начал использовать слово *человек*, а не *муравей*, находилось всецело в его свободной воле.

§ 5. Ты скажешь: в Писании говорится, что Адам дал отдельным вещам соответствующие им имена: *чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*.² Некоторые подстрекатели отвечают, что еврейские слова обладают к тому некоей особенной приспособленностью в произношении и звучании. Я не принимаю их во внимание, потому что, если бы еврейские слова обладали такой приспособленностью, они, следовательно, были бы естественными знаками, потому что сами по себе репрезентировали бы, например, человека, подобно тому как дым репрезентирует огонь. Следовательно, кто бы их ни услышал, он бы их понимал, и мы все были бы сведущими в еврейском языке.

Во-первых, ответим, что свидетельство Писания: *чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*, нужно понимать в том смысле, что нареченное стало ее именем, которое потом закрепилось, подобно тому как «Иоанн» есть имя данного человека.

§ 6. Во-вторых, некто может предназначить слова к обозначению той или другой вещи; и если после изобретения этого языка ему станут учиться другие живые существа, он сможет навязать им имена, приспособленные к тому по природе. Так, он может назвать змею *хитроумной* не потому, что это звукосочетание само по себе обозначает ее

артикулировано, потому что может быть термином предложения «*Blituri* — незначащее звукосочетание». См. *U. Eco et al.*, On animal language in the medieval classification of signs, in: *Versus. Quaderni di Studi Semiotici* 38/39, 1984, pp. 3–38 (3^e ed. *Foundations of Semiotics*, volume 21: *On the Medieval Theory of Signs*. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989, pp. 3–41), p. 10.

¹ В этом, и только в этом смысле можно говорить, что язык дан человеку по природе. Уртадо, как и другие авторы XVII в., безоговорочно отрицает естественность словесных значений в смысле наличия некоей естественной связи между звучанием слов и природами означаемых вещей.

² Быт 2, 18–20.

в большей степени, чем звукосочетание *глуная*, а потому, что он так пожелал, и после установления такого обозначения вполне разумно называет змею хитроумной. Именно так поступил Адам: после того, как он изобрел язык, он пользовался словами, обозначающими свойства живых существ. Так и в Священном Писании разбираются некоторые имена, данные мужам, — например, *Воанергес*, что означает «сыны громовы»¹. Причем этот способ обозначения не может основываться на произношении: в самом деле, для обозначения грубых вещей мы часто используем мягкие слова — например, *ferus* [«грубый, необработанный»]; и для обозначения вещей мелких — слова, обладающие широким звучанием, — например, *camaleo* [«хамелеон»]. А что слова означают по установлению, ты сам заключи из неведения чужого языка². Прочитай (прошу тебя) Галена, кн. 2 и 3 «О мнениях»³, где он со знанием дела едко высмеивает неспособность Хрисиппа вывести из слова «я» свойства сердца и мозга. И если бы шелковые одежды, мягкие и нежные, обозначались неким мягким звуком, то каким другим звуком обозначить одежды из хлопка и льна? И если лев обозначается пугающим словом, то чем обозначить медведя? Леопарда? Слона?

РАЗДЕЛ II

В чем состоит формальная сущность знака

§ 7. Материальный естественный знак состоит в том, что он, будучи прежде познанным, по своей природе приводит к познанию другой вещи. Такая формальная сущность знака, взятая в первичном акте⁴, не отличается от его существенности, ибо знак в первичном акте есть возможность приведения интеллекта к обозначенной вещи. Но естественный знак предоставляет такую возможность по самой своей существенности; ибо он сам по себе выражает соотношенность с означаемым, к которому приводит в силу своей природы; следовательно...

¹ Мк 3, 17.

² Т. е. из того, что ты не знаешь чужого языка, если тебя ему не научили.

³ *Galenus, De placitis Hippocratis et Platonis libri novem, I. Müller, Leipzig, 1874.*

⁴ То есть в своем бытии в качестве физической вещи.

§ 8. Здесь возникает затруднение: в самом деле, причина, будучи прежде познанной, приводит к познанию своего следствия; следовательно, она тоже является знаком. Отрицаю вывод, потому что познание следствия через причину есть априорное познание, тогда как познание вещи через знак апостериорно. Так, доказательство *a posteriori* называется доказательством через знак. Поэтому при определении знака имей в виду апостериорное, не априорное познание. Когда ангел познаёт обозначенную вещь раньше, чем знак, он познаёт ее не через знак, даже если видит, что человек обозначает ее посредством знака.

§ 9. Ты скажешь: Бог и ангел познают этот знак, установленный для обозначения чего-либо; следовательно, они познают и то, что им обозначено. Я провожу различие в отношении вывода: если имеется в виду, что они познают это через знак, я отрицаю вывод; если же имеется в виду, что они познают, непосредственно познавая обозначенную вещь и волю к ее обозначению, я принимаю вывод. Итак, они познают сам знак, прежде познавая обозначенную вещь. Я не говорю здесь о том, познает ли Бог причины через следствия: этот вопрос касается знания, присущего Богу, тогда как я веду речь о познании, достигаемом через знак по установлению

§ 10. Знак выражает соотнесенность с тремя вещами: во-первых, с установившим его интеллектом; во-вторых, с лицом, для которого он означает; в-третьих, с вещью, к которой прилагается¹. Поэтому слова, произносимые животными, — например, когда говорит попугай, — не являются значащими по установлению: ведь попугай не пользуется ими как знаками, ибо у него отсутствует отношение к учредителю слов. Далее, если кто-нибудь обращается с речью к камню или к животному, он в собственном смысле ничего не обозначает, потому что эти вещи не способны к пониманию сказанного, — точно так же, как если бы ты обращался к испанцу по-еврейски. Далее, если бы кто-нибудь произвольно употреблял ничего не значащие звукосочетания, он бы ничего не обозначал, потому что в них отсутствовало

¹ В этом параграфе Уртадо описывает отношения, образующие «семиотическую» сущность вещи, выступающей в роли знака, не совпадающую с ее «физической» сущностью.

бы отношение к обозначенной вещи и к тому, для кого они должны означать¹. Наконец, природа знака по установлению требует, чтобы тот, кто обозначает, желал нечто обозначить, а тот, для кого утверждается знак, мог воспринять это нечто посредством знака.

§ 11. Трудность в том, чтобы определить, в чем состоит эта формальная сущность знака в первичном акте. Некоторые говорят, что она состоит в некоем реальном отношении. Я с ними не согласен. В самом деле, может ли [во-первых] к знаку добавиться нечто физическое вследствие одной лишь человеческой воли к тому, чтобы воспользоваться скорее этим знаком, нежели тем? Ведь когда кто-нибудь ударяет в кимвал, этот звук одними может быть установлен как сигнал ко сну, а другими — как сигнал к бодрствованию. Возникнут ли в нем от этого противоположные отношения?

§ 12. Во-вторых, мы подчас обозначаем объекты, которые не существуют и не могут существовать: например, будущего Антихриста, несуществующего человека и химеру. Но не может быть реального отношения к нереальному термину. Следовательно, отношение знака по установлению не реально, ибо не могут в одном и том же знаке присутствовать противоположные отношения к их термину². Если, например, Антоний прибегает к определенному звуку трубы [как сигналу] к битве, Марк пользуется им же [как сигналом] к отступлению; Иоанн — как сигналом ко сну, а другой — к бодрствованию, возникнут ли из противоположной воли отдельных людей противоположные отношения?

¹ Имеется в виду произнесение изолированных незначащих слов, потому что, будучи встроены в предложение, они приобретают в нем функциональные грамматические и синтаксические значения. Например, уже упоминавшееся *blituri*, будучи встроено в предложение «*Blituri* есть незначащее звуко сочетание», приобретает значения существительного, несклоняемого, и т. д.

² Напомним, что в схоластике различались несколько типов отношений. Самое общее членение производится на отношения реальные и отношения чисто ментальные. Уртадо констатирует разный характер конститутивных отношений в знаках естественных и знаках по установлению (конвенциональных). В первых отношение к означаемым всегда реально (дым реально связан с означаемым огнем, будучи его реальным физическим следствием); во вторых — чисто ментально, потому что, кроме человеческого произвола, ничто в реальности не связывает, скажем, звуко сочетание «собака» и животное, им обозначенное.

§ 13. В-третьих, кто познаёт это отношение, тот естественным образом познает знак по установлению. Но это абсурдно, следовательно... Большую посылку я доказываю: ведь отношение по своей природе соотносится с термином, помимо которого не может познаваться. Меньшая посылка очевидна: ведь тогда мы пользовались бы словами не по желанию, а на естественном основании. Добавь к этому, что такое отношение уничтожалось бы в силу одной лишь чужой внутренней воли, отменяющей значение. Наконец, такое отношение возникает из самого обозначения наподобие отношения причины к причиненному; я же спрашиваю: что такое это значение, которое предшествует отношению?

§ 14. Во-вторых, некоторые считают значение по установлению ментальным сущим¹. Если они говорят о вымышленном ментальном сущем, их не стоит слушать, потому что слова обозначают без вымысла. Св. Фома и другие говорят о внешнем именовании, которое называют ментальным сущим: оно таково в силу именованя, как явствует из *Рассуждения* I, § 43. Но в абсолютном смысле оно есть реальное сущее, как я показываю в *Рассуждении* 19 «Метафизики», § 4. Иные же выдумывают, что это — некое сущее, производное от актов и называемое ментальным сущим. Их мнение я привожу — и опровергаю — в указанном *Рассуждении* 19, § 43.

§ 15. Некоторые полагают, что значение — это моральное сущее, отличное от актов, которыми было свободно установлено значение; и что такое сущее производно от них². Удивительные люди! Они

¹ *Ens rationis.*

² *Ens morale* — понятие, введенное в схоластическую философию, как полагают, богословами францисканской школы: Александром Гэльским, Бонавентурой, Матфеем из Акваспарты. Наряду с бытием природным (*esse naturale*) и бытием в мышлении (*esse intentionale*) утверждается третий способ бытия, свойственный исключительно существам разумным и способным к нравственным суждениям: моральное бытие (*esse morale*). В XVII в. к сфере морального бытия относят не только этические суждения и нормы в узком смысле, но и всю совокупность правовых установлений и политических институтов. В номиналистической трактовке Уртадо (см. далее в этом же параграфе) моральное сущее реально не отличается от тех человеческих актов, которыми оно создается: скажем, закон не отличается реально от воли законодателя, получившей внешнее

допускают со стороны самой вещи реальное моральное сущее, морально существующее в реальности, которое не является таким же физическим сущим, что и сами моральные акты, от которых оно производно. Я опроверг эту позицию в *Рассуждении I* «Об оправдании», показав, что первородный грех¹ не есть в силу этого моральное сущее. Насколько же действительна человеческая воля, коль скоро воля первого государя, умершего тысячу лет назад, присоединяет сегодня моральное обязательство к звучанию рога, трубящего отступление или поющего к битве! Все это детские сказки, недостойные упоминания.

§ 16. Во-первых, я утверждаю: формальная сущность знака по установлению есть *воля, которой первый изобретатель пожелал, чтобы вот этот знак обозначал тот или иной объект*. Например, автор латинского языка пожелал, чтобы слово *homo* обозначало вид «человек»². Эта воля есть формальное основание, на котором слово *homo* обозначает данный объект. Это доказывается прежде всего тем, что значение потому называется значением по установлению, что оно зависит от воли учредителя; но от нее, как я уже показал, нет ничего производного³; следовательно, воля одна есть формальное основание знака по установлению. Далее, это доказывается тем, что фор-

выражение в формулировке закона и благодаря этому сохраняемой в памяти последующих поколений. Согласно другим точкам зрения (например, итальянского иезуита Сильвестро Мауро: *Silvestro Mauro, Quaestionum philosophicarum libri quatuor, 4 vol., Romae, 1658*; здесь: *Editio novissima, Parisii, Bloud et Barral, 1878, t. I, q. LVI, p. 563–564*), *ens morale* представляет собой некий артефакт, создаваемый волей уполномоченного лица. Той же позиции придерживается Франсиско Суарес: *F. Suarez, De legibus ac Deo legislatore, lib. I, cap. 6, 16*.

¹ *Peccatum habituale*, или *originale*. Склонность ко греху, свойственная человеческой природе вследствие грехопадения Адама, составляет ее реальное конститутивное свойство.

² «Автор языка» (*Auctor linguae*) — мудрый создатель языка: понятие, восходящее к Платону («Кратил») и стоикам. В XVII в. «автор языка» мыслится не буквально, а служит обозначением объяснительной теории, согласно которой установление словесных значений совершается по той же модели, что и установление других разновидностей *esse morale*, в первую очередь законов, издаваемых уполномоченным лицом или лицами в государстве.

³ В том смысле, что она не производит никаких следствий, которые существовали бы отдельно от нее.

мальная сущность значения есть то, в силу чего знак ближайшим образом способен возбудить интеллект к познанию объекта, обозначенного посредством знака. Но такова воля учредителя; следовательно, она и есть формальная сущность значения по установлению. Меньшая посылка доказывается либо тем, что, постигнув эту волю, мы постигаем значение слова, хотя не постигаем ничего другого¹; либо тем, что эта воля направлена на то, чтобы посредством этого слова все мыслили этот объект²; либо, наконец, тем, что значение подражает стоимости монеты, законам, власти и т. д. Но все это — внешнее именование от волевого акта, как я показал в *Рассуждении I «Об оправдании»*; следовательно...

§ 17. Ты возразишь: эта воля имеет объектом значение слова по установлению; стало быть, она сама не есть его значение, потому что не является своим собственным объектом так, как воля к приданию стоимости монете имеет объектом саму стоимость, и воля к передаче прав владения направлена на само владение. Отвечаю. Есть два значения: одно — в ближайшем первичном акте, другое — во вторичном акте. Первое значение не является объектом этой воли, потому что это значение есть сама воля. Второе же значение — познание слушающим объекта, о котором он слышит, возникающее из познания слова. Такое значение и есть объект этой воли. В самом деле, изобретатель некоего знака желал, чтобы все постигали через этот знак данный объект; ибо в этом и состоит цель слова и любого другого знака по установлению. То же самое я говорю о стоимости монеты: воля государя есть стоимость в ближайшем первичном акте, имеющая объектом актуальную оценку монеты со стороны подданных, — чтобы они оценивали ее стоимость именно таким образом и именно так ею пользовались. То же самое можно было бы сказать о воле к передаче права владения: в ближайшем первичном акте она есть воля того, кто дарит вещь, имеющая объектом пользование вещью принимающей

¹ Никакого дополнительного свойства или обстоятельства, которым было бы обусловлено значение.

² Обязательность словесного знака для всех членов данного сообщества людей: свойство всех *entia moralia*, которые создаются не для индивидов как таковых, а для человеческих коллективов.

стороной без ущемления чужих прав. Итак, действенная воля, которой я волю, чтобы Петр отныне пользовался моим конем без ущемления моих или чужих прав, есть формальное владение. Сходны с этим и другие примеры из области морального сущего.

§ 18. Во-вторых, я утверждаю: пока эта первичная воля учредителя не отменена, она остается формальным основанием, на котором слова и знаки могут в ближайшем первичном акте обозначать объекты. Это подтверждается тем, что такая воля физически хотя и является предшествующей, однако имеет в человеческом употреблении — пока остается неотменной — такую же силу, какую имела бы, если бы не была предшествующей. Но если бы она не была предшествующей, она имела бы силу обозначать слово; следовательно, она также обладает ею как предшествующая и не отмененная. Бóльшая посылка явствует из опыта на примере стоимости монеты. Действительно, первичная воля, пока она не отменена государем, есть причина того, что отныне металл оценивается так, как диктует физически делящаяся воля государя. Далее, первичное дарение коня тоже имеет такую силу, что и после смерти дарителя получатель может пользоваться дарованным конем без ущемления чужих прав. Далее, распоряжение начальствующего лица, пусть в данный момент спящего или даже умершего, обязывает подданного к его исполнению. Априорное основание этого заключается в том, что человеку свойственно, чтобы памятование о предшествовавшем и не отменном волеизъявлении двигало им точно так же, как если бы оно не было предшествовавшим¹. Но это и есть моральное постоянство вещей, то есть присущая им сила оказывать на интеллект и волю людей такой же эффект, какой они оказывали бы, если бы физически существовали. Если же эта воля будет отменена другой волей, она уже не будет обладать такой силой.

§ 19. Могут возразить, что слушающие не воспринимают эту волю учредителя; следовательно, у значения будет иное формальное осно-

¹ Таким образом, хотя воля не производит независимых артефактов *ens morale*, ее делящаяся эффективность объясняется сохранением памяти о первичном волевом акте.

вание. Следствие очевидно, потому что как белое не может быть увидено без белизны, так означающее не может познаваться без значения. Я отвечаю, что этот довод может быть обращен против самих наших противников: ведь и ментальное сущее, и сущее моральное, и реальное отношение¹ тоже не познаются. Стало быть, я отрицаю вывод. В подтверждение говорю, что белое невозможно видеть без белизны потому, что белизна составляет всецелое формальное основание его видимости; однако материально оно может познаваться интеллектом помимо белизны. Так и знак, а через него — обозначенная вещь могут познаваться без познания воли, или значения в ближайшем первичном акте: ведь, по общему обыкновению, *species*², в которых вещи познаются через эти знаки, соотносятся между собой помимо соотношения *species* причин, вызвавших данные следствия, что ежедневно и неизменно явствует из опыта³. Если же знак рефлексивно познается в качестве знака, то не может оставаться непознанным и значение в ближайшем первичном акте.

§ 20. Отменяется же это основание знака либо через неупотребительность, как это происходит с устаревшими словами староиспанского языка; либо потому, что знающие люди по общему решению выводят устаревшие [знаки] из обихода, как, например, у нас вышло из употребления огромное множество древних слов⁴. Об этом моральном постоянстве логик не обязан и не должен рассуждать, так что достаточно просто указать на него.

§ 21. Сущность актуального знака, или знака во вторичном акте, состоит в актуальном выражении и восприятии обозначенной им вещи. В самом деле, быть знаком в ближайшей потенции, или в

¹ О которых противники Уртадо де Мендосы говорят как об основаниях значения.

² *Species impressae*.

³ Речь идет о механизме ассоциации *species impressa* вещи, выступающей в роли знака, со *species* означаемой вещи. Уртадо хочет сказать, что сплошь и рядом такая ассоциация возникает без какого-либо ассоциирования причин, установивших первую вещь в качестве знака второй.

⁴ Уртадо называет здесь две универсальные причины разрушения любого *ens morale*: 1) отмена уполномоченным лицом; 2) фактическое неупотребление со стороны большинства народа.

первичном акте, значит [во-первых] мочь обозначать вещь, то есть уже быть установленным (*habere impositionem*) для этой цели (мы ведь говорим не об отдаленной потенции¹). Стало быть, актуально означать подразумевает актуально выражать и воспринимать вещь, обозначенную знаком; следовательно, пока интеллект не ничего не воспринимает через знак, тот ничего для него актуально не значит. Это подтверждается, во-вторых, тем, что обучение подразумевает: слушающий актуально воспринимает то, чему его учат, и научается. Если же ученик не научается, то и учитель не учит. Ибо, если он учит, то некто научается и, научаясь, становится обученным; но стать обученным можно только через актуальное восприятие того, чему учат; следовательно... И точно так же обстоит дело в отношении означивания².

§ 22. Это подтверждается тем, что знак в первичном акте есть потенция к выражению объекта; следовательно, во вторичном акте он есть актуальное выражение объекта, ибо вторичный акт потенции к выражению есть актуальное выражение, подобно тому как вторичный акт потенции к действию есть действие. В самом деле, акт выражения конституируется выражением в потенции, которая актуализируется актуальным выражением. То же самое относится к потенции обучения и научения. Но такое выражение есть понятие вещи, обозначенной знаком, ибо ничто не выражается, не репрезентируется и не делается наличным для интеллекта, кроме как через

¹ То есть не о том, что вещь, которой предстоит стать знаком, просто существует физически, но еще никакой знаковой функцией не обладает. Таким образом, Уртадо устанавливает трехчленное деление актуальности знака: 1) знак в отдаленной потенции и в первичном акте: физическое существование вещи, пока еще не наделенной никакой знаковой функцией (например, некое произвольное незначащее звуко сочетание); 2) знак в ближайшей потенции и в первичном акте (звуко сочетание, с которым связано определенное значение. Его формальным основанием является воля «автора языка»). Но это значащее звуко сочетание в данный момент никто не произносит, не слышит или не понимает); 3) знак во вторичном акте (актуально произносимое и понимаемое слово).

² Здесь Уртадо затрагивает вопрос о том, может ли знак считаться действительным знаком в отсутствие актуального интерпретатора. С его точки зрения, не может. XVII в. знает и противоположные ответы на этот вопрос (например, у Джона Панча: *Ioannes Poncius, Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti, Roma, 1642*; здесь: *Cursus integer, Lugduni, 1672. Logica, disp. XIX, q. 1, concl. 3, n. 11*).

понятие. Ведь мочь репрезентировать означает мочь сделать так, чтобы посредством знака интеллект воспринял обозначенную вещь; следовательно, означивание есть само восприятие.

§ 23. Ты спросишь: если некто произносит слова сам с собою возле реки или возле человека, не знающего этот язык, будет ли такое произнесение слов настоящей и подлинной речью?¹ Правда, в обиходе оно называется речью, как явствует из общего словоупотребления, в котором речью называется произнесение слов живым существом². Так, сказано, что Валаамова ослица заговорила; и мы по-испански выражаемся так, что некто *parla como un papagayo* — *говорит как попугай*. Далее, если называть речью произнесение слов, самих по себе способных к обозначению вещей, то произносящий таким образом слова, несомненно, говорит. Но с абсолютной точки зрения он, как я считаю, в собственном смысле не говорит. Во-первых, потому, что, когда он обращается камню, он не подает никакого знака, который воспринимался бы камнем, ибо при этом отсутствует отношение знака к воспринимаемому. Следовательно, в собственном смысле он не говорит. Это очевидно: ведь говорить означает подавать знаки; но здесь не подается никакого знака; следовательно, нет и речи. Во-вторых, потому, что актуальное говорение есть актуальное обозначение и выражение вещи (как было показано выше, § 21). Но не бывает актуального обозначения без актуального восприятия со стороны слушающего. Ведь и ветвь, подвешенная [над дверью таверны], не-

¹ В этом параграфе Уртадо затрагивает актуальную для семиотиков XVII в. проблему: 1) отличие реально состоявшихся речевых актов от сугубо языкового (пропозиционального) содержания высказываний; 2) условия выполненности речевых актов.

² Семиотики XVII в. вычленяют три уровня, три смысла, в которых говорится о речи (*locutio*) и устном слове (*vox*): 1) *vox* (и составленная из них *locutio*) — это звуки, производимые голосовым аппаратом живых существ, в отличие от звуков, издаваемых неодушевленными предметами; 2) *vox* — это термин устного предложения, способный замещать термин предложения ментального. Отличительная особенность *vox* в этом смысле — обладание устойчивой (воспроизводимой и опознаваемой) фонетической структурой. Обладание лексическим значением не обязательно; 3) *vox* в самом узком и точном смысле — это «слово», лингвистический знак, то есть устный термин, наделенный конвенциональным значением. Здесь и далее Уртадо обсуждает вопрос о понимании словесных знаков и об условиях речевых актов, опираясь на это общее учение о *voces*.

что актуально обозначает только тогда, когда через ее познание некто приходит к познанию вина [продающегося в таверне]. И эта ветвь будет знаком не для мула, а для бражника (см. *Рассуждение* 13 трактата «De fide»¹, § 37, где пространно говорится об этом предмете).

§ 24. Возникает затруднение относительно того, может ли знак обозначать вещь более совершенным образом, нежели тот, каким ее воспринимает учредитель (*imponens*)? Св. Фома отрицает это в ч. I, вопр. 13, арт. 1 «Суммы теологии». Напротив, Скот и о. Молина, как представляется, учат противоположному, но их позиции нетрудно примирить. Ведь несомненно, что, когда философ слышит слово *муравей* и узнаёт его, он имеет более совершенное знание о муравье, нежели земледелец, от которого он слышит это слово. Несомненно также, что это знание берет начало не в знаке как таковом, ибо знак, как было сказано, выражает отношение к трем [вещам]², и поэтому в качестве знака он не может обозначать вещь совершеннее, чем она воспринимается обозначающим. Это более совершенное знание берет начало в *species impressa* муравья, которой обладает философ и которая возбуждается при слуховом восприятии звуко сочетания *муравей*. Стало быть, формально вещь не может познаваться через посредство знака более совершенным образом, чем тот, каким ее познаёт обозначающий; материально же — может³. Итак, формально мы способны обозначить вещь только так, как ее познаём.

§ 25. Чтобы не обойти вниманием ни одну разновидность знака, мы должны рассмотреть, в чем состоит сущность образного знака, или живописного изображения, представляющего, например, Цезаря. Отвечаю: она состоит в реальном категориальном отношении сходства между акциденциями образа и Цезаря⁴. В самом деле, репрезен-

¹ *Hurtado de Mendoza*, Disputationes scholasticae et morales de tribus virtutibus theologicis. De fide volumen secundum (*sic*), Salamanca, typ. Jacinto Taberniel, 1631.

² К означаемому, к понятию в уме того, кто устанавливает знак, и к понятию в уме того, кто воспринимает знак. См. раздел II, § 10.

³ Иначе говоря, более совершенное познание вещи имеет причиной не знак, а иные вещи или обстоятельства, внешние по отношению к знаку как таковому.

⁴ Вопрос о том, в чем коренится репрезентативная способность внешних

тация Цезаря есть сила, или власть, которой образ способен приводить нас к познанию Цезаря; но эта власть заключена в акциденциях того и другого; следовательно, основание означивания заключено в акциденциях того и другого. Меньшая посылка доказывается, ибо только через познание и сравнение акциденций того и другого мы можем узнать, что Цезарь является прототипом изображения. Это подтверждается тем, что образ имеет те же очертания, размер, цвет, какие были свойственны Цезарю; в противном случае он не был бы его репрезентацией. Стало быть, он является его образом благодаря сходству акциденций. Поэтому такое отношение представляет собой не трансцендентальную соотнесенность образа с Цезарем, а некое сходство, которое отчасти является внутренним, а отчасти — внешним. А если бы Цезарь не существовал или существовал без этих акциденций, то здесь не было бы, говоря абсолютно, реального актуального сходства, потому что не было бы, говоря абсолютно, другого термина; а было бы реальное сходство в относительном смысле, потому что имело бы место отношение к прежде существовавшему термину¹. И этим такое изображение отличается от познания объекта, которое представляет собой трансцендентальное отношение к объекту². От этого прежде познанного отношения мы можем прийти к познанию [изображенного] предмета. Итак, срисованное или

иконических знаков (в частности, портретных изображений), решался в XVII в. далеко не однозначно. Мы имеем широкий спектр его решений, от позиции авторов «Коиمبرского курса», согласно которым сходство портрета с прототипом обеспечивается их общей соотнесенностью с одной и той же божественной идеей, до позиции Франсиско де Овьедо, который усматривал это сходство в совпадении зрительных впечатлений, в значительной мере обусловленных нашими ожиданиями. Поэтому, полагал Овьедо, уже выполненный портрет можно «переназначить» — например, подписать под изображением языческого воина «св. Иаков». Этой внешней отсылки будет достаточно, чтобы направить наши ожидания в другое русло и организовать иначе наши зрительные ассоциации. Таким образом, Уртадо де Мендоса, с его учением о реальной общности акциденций портрета и прототипа, представляет лишь одну из многих — и весьма узкую — позицию в этом вопросе.

¹ Учение о реальной общности акциденций изображения и прототипа приводит Уртадо к выводу, что характер отношения между тем и другим неизбежно меняется со смертью прототипа.

² В таком отношении характер познания не меняется от того, существует познаваемый объект или нет.

вымышленное изображение прямо выражает свои внутренние акциденции, а косвенно коннотирует акциденции Цезаря, которые хотя и внеположны акциденциям изображения, однако являются внутренними и формальными для понятия образа. Кроме того, образ подразумевает тот добавочный момент целенаправленности и преднамеренности в своем изготовлении, согласно которому через него должен познаваться Цезарь. Итак, коль скоро не Цезарь создан для того, чтобы через него познавался портрет, а портрет создан для того, чтобы через него познавался Цезарь, то не Цезарь есть образ портрета, а портрет — образ Цезаря.

РАЗДЕЛ III

Означают ли слова непосредственно вещи или понятия

§ 26. В этом пункте разногласия в значительной мере вызваны спором о словах. Св. Фома и другие утверждают, что слова непосредственно означают наши понятия, а опосредованно — сами вещи. Прежде всего, Аристотель называет слова знаками [*notae*] того, что заключено в уме¹. Далее, слова могут обозначать вещи только в качестве помысленных и, следовательно, непосредственно обозначают умопостижение. Далее, человек для того и говорит, чтобы выразить смыслы, пребывающие в душе; а смыслы в душе суть не что иное, как понятия, следовательно, учрежденные слова служат для непосредственного обозначения понятий души². Наконец, мы часто обозначаем вещи в таком статусе, каким они обладают только в интеллекте: например, когда мы обозначаем белизну или другую акциденцию в абстрактном смысле. Но это утверждение следует пояснить, дабы оно не показалось нелепым.

§ 27. Во-первых, я утверждаю: слова способны обозначать вещи только как помысленные. Стало быть, постижение составляет необходимое условие, без которого слова не способны означать, подобно тому как огонь жжет только на близком расстоянии. Разъясненное

¹ Аристотель, Об истолковании, гл. 1, 16 а 3—9.

² Этим доводы приводят Боэций и Фома Аквинский в комментариях на трактат Аристотеля, доказывая, что слова непосредственно должны обозначать именно понятия, а не вещи.

таким образом, это утверждение подтверждается прежде всего текстом Аристотеля, согласно которому слова суть меты (то есть знаки¹) того, что пребывает в уме (иначе говоря, познаваемых вещей, которые объективно² пребывают в уме благодаря формальным постижениям). Во-вторых, оно подтверждается вторым и третьим доводами св. Фомы, которыми доказывается именно тот факт, что говорящий желает выразить мыслимую им вещь.

§ 28. Во-вторых, я утверждаю: слова формально репрезентируют сами вещи, а не сами акты, то есть объектами слов являются вещи, а не формальные понятия (*notitiae*) вещей. Так, св. Фома в малом сочинении 56, в начале, говорит: «Слово *камень* установлено для обозначения природы камня»³. Это, очевидно, можно доказать, потому что [первый довод] когда некто говорит крестьянину, что Бог есть Троица, крестьянин приходит к познанию Бога, отнюдь не постигая мысли говорящего; следовательно, эти слова непосредственно означают Бога, а не сами акты интеллекта. Вывод очевиден, потому что всецелая сущность знака заключается в обозначении некоторой вещи, и он не является знаком в отношении того, к познанию чего не приводит. Антецедент подтверждается опытом — ведь мы ежедневно в житейских разговорах познаем всевозможные внешние вещи, не продуцируя никаких актов, направленных на внутренние понятия, — а также тем, что крестьянин, будучи спрошен о том, как он понял сказанное, ответит, что Бог есть Троица, и ни слова не скажет о внутреннем понятии у говорящего. Более того: если его спро-

¹ *Notae*: термин, предложенный Боэцием для перевода двух греческих слов, которыми пользуется Аристотель, — *σύμβολα* и *σημεῖα*, как если бы они были синонимами. В действительности Аристотель имплицитно указывает здесь на два разных аспекта в значении слов: как *σημεῖα*, слова служат естественными знаками наличия понятий в голове говорящего; как *σύμβολα*, произвольные знаки, они связываются с определенными конвенциональными значениями. Эти два смысла, слитые в переводе Боэция, вновь четко разделяются в семiotике XVII в.

² *Obiective* понимается здесь в схоластическом смысле: пребывать в качестве объектов интеллекта.

³ Эта фраза содержится в работе неизвестного автора, ошибочно приписанной св. Фоме: *Ignotus Auctor* [91119] *De universalibus* «*Quoniam*»: «...haec vox, lapis, imposita est ad significandum naturam lapidis quae est extra animam».

силь, что это за внутреннее понятие, он придет в замешательство, подозревая, что ты хочешь сбить его с толку и, как говорят у нас, [испанцев], *que le dezis bernardinas*¹.

§ 29. Второй довод: антецедент подтверждается тем, что, когда ты называешь некоего человека мертвым, разве не достаточно понимает тебя слушающий, если он понимает, что человек мертв, даже не понимая ничего другого? Третий довод: слова подставляются вместо наших понятий, чтобы представлять слушающему то, что мне представляет внутреннее слово и внутренняя речь; но внутренняя речь непосредственно репрезентирует мне объекты; следовательно, слова тоже. Четвертый довод: когда некто диктует секретарю письмо к другу, то эти письма замещают слова точно так же, как слова замещают понятия; но письма не означают слова непосредственно; следовательно, и слова не означают понятия непосредственно. Меньшая посылка доказывается: ведь, когда друг читает письмо, он не нуждается в припоминании речи друга, особенно если убежден, что письмо написано его рукой, а не рукой секретаря.

§ 30. В-третьих, я утверждаю: иногда слова обозначают сами понятия души, как, например, *постижение, акт постижения*².

§ 31. В-четвертых, я утверждаю: кто слышит, как другой говорит, тот может путем умозаключения узнать его мысли, причем не произвольно, а естественно. Это можно доказать: ведь кто видит другого говорящим, тот может рассудить, хорошо или плохо он знает то,

¹ *Que le decís* [в написании XVII в. *dezis*] *bernardinas* — «...что ты плетешь враки» (исп.).

² Еще один спорный момент в учениях семиотиков XVII в. Уртадо (и некоторые другие авторы — например, Родриго де Арриага: *Rodericus de Arriaga, Cursus Philosophicus, Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632, lib. VI, disp. XIII, sect. 2, § 32*) полагает, что слова, имеющие своим лексическим значением интеллектуальные акты, по характеру означивания отличаются от остальных слов, обозначающих внедушевные предметы и действия. В такой позиции отсутствует различие между лексическим значением конкретного слова и общей конститутивной соотносительностью словесного знака с понятием или с вещью. На это недопустимое смешение указывает, например, Франсиско де Овьедо: *Franciscus de Oviedo, Cursus integer, Lugduni 1640, Logica, contro. VIII, p. III, n. 7.*

о чем говорит, и заблуждается он или нет. То, что такое познание естественно, очевидно: ведь артикулированное слово по своей природе указывает на то, что произносимое было помыслено, подобно тому как звуки, издаваемые животными, естественно указывают на их внутренние представления¹. Но опыт свидетельствует о том, что мы не всегда проводим такое рассуждение. На третий довод², поддерживающий наше первое утверждение³: мы пользуемся словами для выражения объектов [наших] актов, а именно, того, что мы о них думаем. И делается это для возвещения, когда я говорю, что думаю так или иначе. На четвертый довод⁴ ответим, что в таком случае белизна тоже познается в абстрагирующем акте без того, чтобы познавалась абстракция [в голове] говорящего.

II. Введение в логику. Рассуждение I⁵

РАЗДЕЛ III

Об устных, письменных и ментальных терминах

§ 21. Разъяснив общее понятие термина⁶, мы должны его разделить, чтобы разобраться в отдельных разновидностях терминов. И прежде всего, термин как таковой разделяется на ментальный, устный и письменный. Ментальный термин есть *оконечность ментально-*

¹ Уртадо упоминает здесь именно тот естественный аспект словесного означивания (слова служат знаками присутствия понятий в уме говорящего), который в тексте Аристотеля передавался термином *σημείον*.

² См. § 26.

³ См. § 27.

⁴ См. § 26.

⁵ Во «Введении в логику» Уртадо кратко формулирует те базовые утверждения относительно знаков, которые более подробно излагаются в приведенном выше *Рассуждении* «О знаках». Кроме того, здесь подробно говорится о такой разновидности знаков, как устные термины. Поэтому в дополнение к переводу мини-трактата «О знаках» мы представляем перевод двух разделов из «Введения в логику».

⁶ Разъяснению общего понятия термина посвящен раздел II *Рассуждения* I «Введения в логику» (*Summulae*). Под термином в общем смысле Уртадо понимает «оконечность» (*extremum*) предложения, то есть его субъект и предикат, которыми предложение ограничивается как смысловое целое.

го предложения, то есть предложения, образованного в душе, в интеллекте. Сото в I части «Введения», гл. 6, лекц. 1, 2¹, говорит, что [понятие] ментального термина распространяется даже на чувственные познания животных. Но это нехорошо сказано, потому что умная душа намного выше животных, и потому что ни одна познавательная способность, кроме интеллекта, не образует предложений, а следовательно, не имеет и терминов, из которых составляется предложение. В самом деле, хотя постижение у животных является формальным знаком объекта, животное так же не способно к образованию предложений, как камень. Письменный термин есть *оконечность письменного предложения*, а устный термин — *оконечность устного предложения*. Таким образом, термины можно разделить сообразно типам предложений, которые из них составляются. Поэтому я отвергаю данное у Толедо² определение значащего устного термина, кн. I [«Логики»], гл. 2: *Устный значащий термин есть слово (vox), значащее по установлению и входящее в состав простого предложения*. В самом деле, связка тоже является словом, значащим по установлению и входящим в состав простого предложения; однако в §§ 6 и 19 было показано, что она не является термином³. Кроме того, это определение не распространяется на термины гипотетического устного предложения, о которых шла речь в §§ 10 и 11⁴.

§ 22. Во-первых, заметь, что термины и предложения в формальном и собственном смысле содержатся только в интеллекте; в устной же и в письменной форме они обнаруживаются не в собственном смысле, а в несобственном, по аналогии и в силу внешнего именованья.

¹ Доминго де Сото (1495–1560) — испанский теолог и философ, доминиканец, один из зачинателей второй схоластики. «Введение в логику»: *Summulae fratris Dominici Soto Segobiensis ordinis predicatorum artium magistri, Burgis 1529 (editio princeps)*.

² Франсиско де Толедо (S.J.) (ум. 1596) — авторитетный испанский теолог и философ, автор многочисленных комментариев к трудам Аристотеля: *Franciscus Toletus, Opera Omnia Philosophica, Köln 1615/16; Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1985*.

³ Согласно учению Уртадо, связка представляет собой не термин, а соединенное (*unio*) терминов.

⁴ Речь идет о предложениях типа: «Думаю, что Петр бежит».

В самом деле, предложение — это *суждение, которое нечто утверждает или отрицает*, или *суждение, которым нечто обозначается истинно или ложно*. Но утверждение или отрицание, истинное или ложное говорение в собственном смысле содержится только в уме. Знаком тому служит то обстоятельство, что слова, которые только что были утвердительными, способны в силу простого человеческого произвола становиться отрицательными. Например, предложение *Петр есть человек* могло бы означать, что Петр не есть человек; но если двое согласятся понимать слова в противоположном значении, нежели то, в котором их обычно употребляют, то абсолютно те же самые слова для них будут иметь утвердительное, а для остальных — отрицательное значение. Стало быть, слова не заключают в себе скорее утверждения, нежели отрицания, потому что способны принимать как утвердительный, так и отрицательный смысл. Следовательно, устные предложения являются предложениями только в силу внешнего именованя¹.

§ 23. Априорно это подтверждается тем, что устные слова и письмена суть знаки вещей, как они схватываются умом; и мы обозначаем ими как мыслимые вещи, так и акты, в которых мыслим эти вещи. Строго говоря, они суть предложения постольку, поскольку суть знаки и инструментальная речь наших понятий; и мы, строго говоря, постольку через них говорим, поскольку ими, словно инструментами, приводим других к познанию вещей. Но все это совершается только по нашему изволению; следовательно, они только по нашему изволению суть предложения. При этом они не в большей мере являются предложениями, чем нарисованный человек является человеком; а он является человеком по внешнему именованию от настоящего человека, выступающего его референтом. Так что устные предложения обладают значениями только потому, что они суть знаки ментальных предложений. Причем нарисованный человек даже в большей мере будет человеком, чем устное предложение — предложением: ведь

¹ Уртадо утверждает здесь абсолютную конвенциональность устных терминов, образующих устные предложения, противопоставляя их ментальным терминам и ментальным предложениям как естественным знакам реальных вещей и реального положения дел.

оно лишь по человеческому произволу репрезентирует [ментальное] предложение, тогда как нарисованный человек репрезентирует человека и не может репрезентировать лошадь, потому что не зависит в своей репрезентации от человеческого произвола¹.

§ 24. Во-вторых, заметь, что в таком понимании это разделение терминов неадекватно. В самом деле, разделяемое понятие должно быть общим хотя бы в силу внутренней аналогии — так, как понятие сущего является общим для субстанции и акциденции; но понятие термина, как таковое, не является общим для ментального и устного терминов даже общностью внутренней аналогии; следовательно, оно не может на них разделяться. Большая посылка не вызывает никаких сомнений: ведь части, на которые производится разделение, содержатся в разделяемом и внутренне причастны к нему — иначе бы они в нем не объединялись. Меньшая посылка доказывается, ибо предложение как таковое не заключается в собственном смысле ни в устной, ни в письменной форме, как было показано в § 22; следовательно, не заключается и термин. Вывод очевиден: ведь собственно термин предложения заключается лишь в собственно предложении.

§ 25. Это подтверждается тем, что человек неадекватно разделяется на нарисованного и настоящего, ибо они не совпадают в понятии человека. Следовательно, и термин [неадекватно разделяется] на устный, письменный и ментальный, но должен разделяться на разные виды ментальных терминов. Однако ради уразумения людьми неопытными термин грубо разделяется именно таким образом. Наконец, термин разделяется на устный и письменный потому, что через них передаются предписания: ведь то, что сказывается о них, приписывается ментальным терминам, которые ими замещаются, ибо знак обычно подставляется вместо обозначенных вещей, а слова и письмена суть знаки ментальных терминов.

§ 26. В-третьих, заметь, что термин может разделяться также на разные роды знаков, посредством которых мы говорим. Ибо так же, как

¹ Такая принудительность в репрезентации, свойственной изображениям, объясняется реальной общностью акциденций изображения и прототипа. См. выше, «Логика» VIII, раздел II, § 25, и прим. к этому месту текста.

мы говорим словами и письменами, мы говорим кивками, жестами и другими телодвижениями, которые представляют собой такие же предложения, как и предложения устные и письменные¹. Но так как последние более совершенны, употребительны и приспособлены для научения, то следует рассуждать о них, а не о прочих; а предпринятое в отношении них годится и для остальных.

РАЗДЕЛ IV

О терминах значащих и незначащих

§ 27. Всякому термину свойственно быть значащим, а некоторым — и незначащими². А почему так случается, я объясню.

§ 28. Знак есть то, *что нечто репрезентирует познавательной способности*, то есть делает так, что нечто познаётся, потому что репрезентировать способности, делать предъявленным и делать так, чтобы способность познавала, суть синонимы.

§ 29. Из знаков одни — формальные, другие — инструментальные. Формальный — тот, *которым одним, без чего-либо другого, способность делается познающей*. Другими словами, он есть формальная причина познания, подобно тому как белизна есть причина белого. Таким знаком является понятие (*cognitio*), которое представляет собой формальную репрезентацию объекта и его выраженный знак

¹ Здесь Уртадо перечисляет некоторые невербальные формы речи. Они отличаются от устных слов не принципиально, а лишь своей материальной природой (и обусловленной ею примитивностью выражения). Но формально перечисляемые знаки точно так же могут быть подставлены вместо ментальных терминов, как и звукосочетания, издаваемые голосовым аппаратом. У других авторов в этом же перечне упоминаются сигналы, подаваемые флажками на флоте, и другие искусственные коды, основанные на том же принципе подстановки.

² За этой фразой Уртадо де Мендосы стоит общепринятое у семиотиков XVII в. различие лексических (постоянных) и функциональных значений устных терминов. Любое артикулированное звукосочетание, в том числе бессмысленное, способно выступать в функции термина предложения и в этом смысле является функционально значащим; но вне предложения, в изолированном виде, значащими будут только те термины, которым приписаны устойчивые лексические значения. Поэтому *все* термины — значащие (функционально), но некоторые — не значащие (как изолированные звучания).

(*signum expressum*), или выраженную форму (*species expressa*). Поэтому он так репрезентирует нам объект, что нет нужды в другом знаке¹. Это и значит быть формальным знаком, то есть самой своей существенностью делать [познавательную] способность познающей. Отсюда ясно, что все ментальные термины — значащие, потому что все они суть выраженная форма и образ своего объекта, через который он предъявляется познавательной способности.

§ 30. Инструментальный знак есть *инструмент, побуждающий способность к познанию объекта*. В самом деле, инструмент служит активным началом, которым нечто производится; но все инструментальные знаки производят понятия означаемых ими вещей; следовательно, они суть инструмент, приводящий в движение познавательную способность. Его отличие от формального знака состоит в том, что формальный знак сам по себе, не производя ничего отличного от себя, репрезентирует свой объект; инструментальный же знак репрезентирует не сам по себе, а производя нечто отличное от себя, — а именно, понятие, которое есть формальный знак.

§ 31. Инструментальный знак двойствен. Один приводит нас к познанию другой вещи, не познаваясь сам. Так, напечатленная форма (*species impressa*), которую цвет испускает в глаза, а через них — в интеллект, есть инструмент, приводящий глаза и интеллект в познание белизны². Но при этом нет нужды познавать саму напечатленную форму, которая именуется *виртуальной репрезентацией объекта*, потому что сама по себе она не репрезентирует — это подобает одному лишь понятию, — но служит действующей силой и активной потенцией, заключающей в себе формальную репрезентацию. Такой знак подлежит ведению науки о душе, а не логики³.

¹ В инструментальном знаке, через познание которого мы приходили бы к познанию обозначенной вещи.

² Уртадо имеет в виду учение о так наз. *species in medio* — «формах в среде», составляющих предмет средневековой оптики (*perspectiva*). Согласно этому учению, удаленный предмет видим для нас благодаря непрерывной последовательности его зрительных образов, проходящих через прозрачную среду вплоть до соприкосновения с органом зрения.

³ Любопытно, что здесь Уртадо относит *species impressa* к одной из разновид-

§ 32. Другой инструментальный знак — тот, *который, будучи познан, побуждает интеллект к познанию обозначенной им вещи*. Он во всем совпадает с предыдущими инструментальными знаками, кроме того, что, в отличие от них, должен быть прежде познан сам, чтобы возбудить понятие объекта. Пример такого знака — дым, обозначающий огонь, но только будучи прежде познанным.

§ 33. Ты возразишь, что это определение подходит и кое-чему отличному от определяемого: например, причина, будучи прежде познанной, ведет к познанию своего следствия; и, однако, причина не есть знак следствия; следовательно... Отрицаю, что определение страдает этим пороком. Ибо говорится, что [знак] *приводит к познанию вещи, им обозначенной*. Но причина, даже будучи прежде познанной, хотя и приводит к познанию своего следствия, однако следствие не обозначается причиной. Дело в том, что быть знаком, или образом вещи, подразумевает, что данная вещь по своей природе или по человеческому изволению установлена для обозначения следствия; но причина по своей природе не установлена для обозначения следствия. В самом деле, Цезарь не репрезентирует свое изображение, хотя через познание Цезаря мы приходим к познанию его изображения. Напротив, изображение репрезентирует Цезаря, потому что создано для того, чтобы его представлять. Точно так же я представляю собой образ моего родителя, а он не является образом меня, потому что это я рожден по его подобию. Так же и творения называются образом Бога, Бог же никоим образом не называется образом творений. Наконец, Сын Божий называется образом Отца, потому что рожден для выражения Отца; но вечный Отец не называется образом Сына. И *доказательствами через знак* называются доказательства через следствия¹.

ностей инструментального знака, тогда как в *Рассуждении* «О знаках» он причислял ее к знакам формальным. Такое колебание не случайно и объясняется двойственностью и промежуточностью самой природы этого объекта, постулируемого схоластической психологией. Авторы «Философских курсов» XVII в. так и не придут к общему согласию относительно семиотического статуса *species impressa*.

¹ Таким образом, познание через знак имеет, с точки зрения Уртадо, необходимо апостериорный и направленный («векторный») характер.

§ 34. Из знаков, приводящих нас через их познание к познанию вещи, ими обозначенной, один является чисто интеллектуальным, потому что воспринимается только интеллектом, а другой — чувственным, потому что воспринимается внешним чувством. Этот [чувственный] знак превосходно определен у Блаженного Августина: *Знак есть то, что, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает через себя познать другую вещь.* Здесь под *формой* (*species*) может пониматься либо напечатленная форма (*species impressa*), которую чувственный объект запечатлевает в чувствах, либо, скорее, само ощущение, которое Августин правильно именуется *формой*, потому что, когда в чувстве производится знание, оно представляет собой выраженную форму (*species expressa*) и формальный образ предмета. Помимо такого знания, знак причиняет и другое знание — а именно, знание обозначенной вещи. Например, дым или след животного побуждают чувство к их познанию. Этим ощущением возбуждается интеллект и познаёт дым и след; а познав их, он движется через познание дыма к познанию огня, и через познание следа — к познанию животного. Так из этого знака рождаются два знания: одно — о самом знаке, другое — об обозначенном.

§ 35. Такой знак мы разделяем надвое: на значащий по установлению и значащий чисто по природе, а не по установлению. Значащий чисто по природе приводит к познанию лишь одной вещи — своих причин, в силу своей природы, повсюду на земле и у всех народов. Так, всякое слово и письмо есть естественный знак пишущего и говорящего. Об этих знаках логик не заботится, потому что предложения составляются из них редко, а доказательства — очень редко. Он должен заботиться не о них, а о тех знаках, которые замещают ментальные предложения, а из их числа — о тех, которые, не будучи значащими, естественно означают ментальные предложения, обращенные на замещаемые ими [ментальные термины]. Так, в предложении *Blytiri ne имеет значения по установлению* слово *blytiri* подставляется вместо понятия интеллекта, имеющего объектом само слово *blytiri*.

§ 36. Знаком, значащим по установлению, будет тот, *который, помимо познания себя, приводит нас, в силу человеческого установления,*

к познанию другой вещи. Например, слово *equus* [лошадь] причиняет три знания: два — по природе и в любом интеллекте, будь то в Греции или в Лации; а третье — произвольно и по установлению латинян в интеллекте знающего латынь. Естественны знание самого звуко сочетания и знание человека, его произносящего¹. Третье же — знание лошади, обозначенной этим словом у латинян. Об этих знаках — как письменных, так и устных — рассуждает логик: не потому, что его дело — посредством этих орудий обрабатывать слово, как о том пишет Петр Испанский², а потому, что слово уже берется им как замещающее внутреннее предложение³. В противном случае логик был бы подобен учителю начальной школы и учил бы, каким стилем надлежит писать; и как ему было бы угодно, так надлежало бы писать и говорить. Логик же занимается внешними знаками только как заместителями актов интеллекта, в которых указанным образом постигаются вещи.

(перевод с латинского)

¹ Как физической причины, то есть источника звучания.

² Португальский логик (ум. 1277), будущий папа Иоанн XXI, автор трактата по логике, впоследствии названного «*Summulae logicales*». Положил начало традиции «Кратких введений в логику» (*Summulae*).

³ Другими словами, письменные и устные знаки интересуют логика не с точки зрения их фонетической формы или буквенной записи, а как знаки ментальных терминов и предложений.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Франсиско де Овьедо (S.J.)

ЦЕЛОСТНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КУРС. ЛОГИКА, КОНТРОВЕРСИЯ VIII: О ЗНАКЕ

В двух книгах «Об истолковании» Аристотель говорит о предложении и, следовательно, о речи, поскольку предложение есть высказывающая речь; а также о частях предложения, то есть об имени и глаголе. А так как они суть знаки вещей, он там же рассуждает о знаке. О речи, предложении, имени и глаголе я говорил в Контроверсии III «Введения в Логику» [Summulae]; теперь же остается рассмотреть знак, природа которого исследуется в этой Контроверсии.

Пункт I

Что такое знак

1. Св. Августин дает определение знака в кн. 2 трактата «О христианском учении», гл. 1, и в книге «О началах диалектики»¹, гл. 5: *Знак есть то, что, помимо своей формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит нас к познанию чего-то другого*. В разъяснение этого определения следует заметить, что есть два вида знаков: один — формальный, другой — инструментальный. Формальным знаком обычно называется то, что само по себе формально обозначает для [познавательной] способности свой объект; или же то, что формально делает способность познающей тот объект, знаком которого называется. Таково понятие (*cognitio*, «познание»)² или *species impressa* по отношению

¹ Вопрос о том, действительно ли текст, известный под названием «О началах диалектики», принадлежит Августину, продолжает оставаться спорным, хотя многие авторитетные исследователи склоняются к тому, чтобы признать его подлинным.

² Под понятием в смысле *cognitio* понимается сам интеллектуальный акт, произведенный интеллектуальной способностью, — акт, в котором постигает-

к своему объекту. Инструментальным знаком называется орудие, посредством которого мы приходим к познанию объекта, то есть к его формальному знаку. Так, вздох служит средством познания печали, которую он обозначает; и слово *человек* — средством познания разумного живого существа, знаком которого оно является. Из этих знаков определение св. Августина подходит только инструментальному знаку, но не формальному, потому что формальный знак не напечатлевает своей формы (*species*) и не должен прежде быть познанным¹, чтобы обозначить свой объект. Некоторые добавляют, что даже из инструментальных знаков это определение подходит не всем, потому что не распространяется на *species impressa*, которая есть инструментальный знак и через средство *species expressa* приводит нас к познанию своего объекта. Однако могут сказать, что *species impressa* вовсе не является инструментальным знаком, потому что она не приводит нас к познанию своего объекта как прежде познанная. Более того, могут сказать, что она вовсе не является знаком, потому что знак по своей сути должен приводить к познанию объекта либо формальным способом, через самого себя², либо в качестве прежде познанного. С другой стороны, *species impressa* может быть некоторым образом сведена к формальному знаку, потому что, хотя она сама по себе, формально, не делает [познавательную] способность познающей означаемое, она, тем не менее, эту способ-

ся некоторая немысленная вещь. Обозначается также термином «формальное понятие» (*conceptus formalis*), в отличие от «объективного понятия» (*conceptus obiectivus*), то есть предметного содержания интеллектуального акта. *Cognitio* принадлежит к роду так называемых *species expressae* — «выраженных форм», то есть формальных образований в душе, которые не напечатлеваются извне, но представляют собой плоды творческого усилия самой познающей души.

¹ Быть «прежде познанным» (*prius cognitum*) — характерное свойство инструментальных знаков, которые сначала должны познаваться сами, как реальные вещи, чтобы уже на втором шаге через них могла быть познана обозначаемая ими вещь. Классический пример — дым, который служит инструментальным знаком огня, или устное слово, которое служит инструментальным знаком обозначаемого предмета.

² Овьедо хочет сказать, что, если знак обозначает нечто в качестве формального знака, он должен непосредственно оформлять познавательную способность. Но *species impressa*, будучи промежуточным образованием в душе, не придает познавательной способности никакой окончательной формы.

ность оформляет и соотносится с нею как форма. Это учение было бы легче отстаивать, если назвать формальным знаком тот, который оформляет способность, по отношению к которой он называется знаком; а инструментальным знаком назвать тот, который внеположен этой способности. Ибо в этом вопросе, где все зависит от способа выражения, эти вещи легко согласовать; и согласовывать их надлежит так, чтобы определение столь великого Учителя¹ можно было оставить в силе и отстаивать. А именно, можно было бы сказать, что св. Августин дал определение только внешним знакам, которые в обиходе именуются знаками чаще всего.

2. Знак вообще некоторые определяют как *то, что приводит нас к познанию какой-либо вещи*. Но такое определение неточно, потому что приложимо также к причинам по отношению к их следствиям. Ведь через познание причин мы приходим к познанию их следствий; но, тем не менее, причины, согласно общепринятому способу выражения, не называются знаками следствий. Ты ответишь, что знак по своей сути должен приводить к познанию означаемой вещи апостериорно, а не априорно; причина же приводит к познанию следствия априорно, а не апостериорно; и поэтому она не обозначает своего следствия и не является его знаком. Но такое учение было бы произвольно выдуманно из головы для разрешения этой конкретной трудности. Но даже если бы оно и было верным, где хоть одна частица этого определения, которая указывала бы на то, что познание через знак должно выводиться не априорным, но апостериорным путем? Так, знание о вине на продажу [в таверне], достигаемое благодаря подвешенной [над входной дверью виноградной] ветви, которая, по общему мнению, именуется знаком, не будет апостериорным, потому что ветвь не будет следствием вина, — если только ты не пожелаешь называть апостериорным любое знание, достигаемое не априорно, не через причину.

3. Верно заметили отец Толедо², кн. I «Об истолковании», гл. 1,

¹ Августина.

² Франсиско де Толедо (1534–1596) — один из первых крупных теологов и философов ордена иезуитов, первый кардинал-иезуит.

вопр. 1, и отец Рубио¹, там же, вопрос единств., § 5, что из знаков один — собственный, а другой — несобственный. Собственный знак должен отвечать двум условиям. Первое условие: он должен приводить нас к познанию вещи, им обозначенной. Этому условию удовлетворяют также несобственные знаки. Второе заключается в том, что он должен быть самой природой или человеческим установлением институирован² для обозначения данной вещи. Именно из-за несоблюдения этого условия о. Рубио утверждает, что смех не является знаком неразумия, потому что не институирован для того, чтобы приводить нас к познанию начала разумения, хотя фактически приводит нас к его познанию. Из-за несоблюдения того же условия наш Толедо исключает из категории собственных знаков дым по отношению к огню, следствия по отношению к причинам и причины по отношению к следствиям, потому что ни дым не был институирован для обозначения огня, ни причина — для обозначения следствия, ни следствие — для приведения нас к познанию причины. Я исключаю отсюда следствия, начала которых призваны увековечить данный вид [сущего]³. Таковы все унивокальные следствия: их производство институировано природой для того, чтобы начало, само по себе сотворенное тленным, увековечивалось в следствии, и причина, не способная к самосохранению, стремилась к продлению своего бытия в следствии, обладающем той же природой, то есть в чем-то, что она стремилась бы произвести как тождественное ей по природе. Именно поэтому дети именуется образом отца, называются произведенными по природному подобию отцу и как бы учреждаются природой в качестве заместителей отца, чтобы память о нем сохранялась в них, как в его знаках и образах. В силу этих свойств

¹ Антонио Рубио (1548–1615) — влиятельный испанский теолог и философ, иезуит. Провел 16 лет в Новой Испании (Мексика).

² *Institutus*. Термин *institutio* обозначает в семиотике XVII в. особую «предназначенность» вещи, выступающей в роли знака, к тому, чтобы обозначать другую вещь. В случае произвольных знаков институция осуществляется актом человеческой воли. Но понятие *institutio* некоторые из авторов считают применимым и к естественным знакам, самой природой или Богом предустановленным для того, чтобы обозначать нечто другое.

³ Овьедо имеет в виду последовательность порождения индивидов в рамках одного вида.

знак вообще правильно определяется следующим образом: *то, что институировано для того, чтобы приводить нас к познанию чего-либо*. Этим определением объемлются значащие слова, институированные по человеческому согласию для обозначения предметов; а также прочие искусственные знаки — как, например, портрет Цезаря, созданный художником для того, чтобы приводить нас к познанию Цезаря; и звук трубы или колокола, который по человеческому установлению, словами или обычаем, учрежден, дабы служить знаком к началу битвы или чтения лекции. Этим определением объемлются также естественные знаки — например, понятия по отношению к их объектам, для представления которых они институированы; и дети по отношению к родителям; и следствия по отношению к унивокальным причинам. Отец Рубио, в указанном выше месте, относит сюда также стоны и вздохи, поскольку они установлены природой для обозначения печали живых существ. Я же скорее сказал бы, что они институированы для облегчения естеству, которое доставляется через их посредство, и исключил бы их из числа собственно знаков¹.

4. Некоторые спорят о том, подразумевает ли сущность знака, что обозначаемый им объект реально отличен от него. Я думаю, что сущность знака не требует отличия от обозначенной вещи: ведь может иметься понятие, рефлексивное по отношению к самому себе, которое репрезентирует самого себя и, следовательно, будет знаком самого себя. Сходным образом у внешних и инструментальных знаков такие речения, как *слово* или *имя*, обозначают самих себя, потому что первое обозначает все слова, а значит, и само себя, ибо оно

¹ Статус естественных звуков, производимых человеком как выражение чувственных аффектов (стоны, вздохи, вскрики и т. п.) был предметом философских дискуссий со времен античности. Наиболее распространена в XVII в. точка зрения, согласно которой эти звуки принадлежат к числу так наз. «естественно значащих слов» (*voces significativae naturaliter*). В таком понимании эти звуки являются подлинными знаками, но не могут служить терминами предложения, поскольку не артикулированы; а значит, они исключаются из числа собственно лингвистических знаков. Как видим, Овьедо представляет другую позицию, согласно которой эти звуковые образования не являются не только полноценными словами, но и вообще знаками.

является словом; второе же обозначает всякое имя, а поскольку само является именем, то и само себя. Равным образом нет ничего несообразного в том, чтобы одно и то же от познания себя приводило к другому познанию себя же. А этого довольно для сущности знака, потому что к сущности знака не принадлежит приводить [именно] к первичному познанию обозначенной вещи, но достаточно приводить к какой-нибудь ее познанию, пусть даже вещь предполагается уже познанной¹.

5. О разделении знаков я сказал в Контroversии I «Введения в логику», пункт 2, § 5². К сказанному там нужно лишь добавить, что понятие, которое служит формальным знаком своего объекта, может быть названо также инструментальным знаком. Оно способно не только само по себе формально репрезентировать объект, но и приводить к познанию своего объекта через познание себя. Ибо некто, рефлексивно познавая понятие, познаёт в нем, как в прежде познанном предмете, его объект³.

¹ Проблема самоозначивания приобретает в XVII в. особенную остроту в связи с дискуссиями о реальном присутствии Христа в Евхаристии, которые католики вели с представителями различных направлений протестантизма.

² Franciscus de Oviedo, *Cursus integer*, Summulae, Controv. I, punctum 2, n. 5: «Знак есть то, что призвано нечто репрезентировать познавательной способностью. Есть два вида знаков: один — *формальный*, через самого себя репрезентирующий способности объект; другой — *инструментальный*, который возбуждает репрезентацию, или понятие объекта, и эта репрезентация, или понятие, есть формальный знак. Инструментальный знак... двойствен: один — *естественный*, другой — *произвольный*. Естественный знак — тот, который по своей природе, независимо от свободной воли людей, приводит к познанию обозначенной вещи. В качестве примера обычно называют дым, который приводит нас к познанию огня, и след животного, которым мы приводимся к познанию напечатлевшего его животного. Произвольный знак — тот, который в силу соглашения между людьми, а не по своей природе, приводит нас к познанию репрезентированной вещи. Так, слово *человек* приводит нас к понятию разумного живого существа, ибо людям было угодно, чтобы разумное живое существо обозначалось этим звучанием, которое они точно так же могли бы установить для обозначения дерева или камня».

³ Такая инструментальная функция понятия, по общему мнению семиотиков XVII в., в человеческом познании абсолютно вторична и возможна только в актах рефлексии. Гипотеза об инструментальной функции понятий в нерелективных актах высказывается и исследуется применительно к ангельскому по-

ПУНКТ II

В чем заключается формальная сущность знака

1. В естественных знаках не составляет никакого труда указать, в чем заключается формальная сущность знака: ведь очевидно, что они сами по себе репрезентируют свой объект, то есть приводят к его познанию. Так, понятие без добавления чего-либо формально репрезентирует свой объект; и вздох, стон или дым сами по себе приводят к познанию своих объектов, по отношению к которым выступают в качестве несобственных или даже собственных знаков, как считают некоторые¹. Таким образом, затруднение возникает в отношении тех знаков, которые означают не по природе, сами по себе, а по свободному человеческому установлению.

2. Не нужно слушать тех, кто утверждает, что знаки по установлению конституируются неким категориальным отношением, которое возникает в словах вследствие соглашения между людьми и через которое, по их мнению, слова обладают тем или значением. В самом деле: как будет показано в Контроверсии 5 «Метафизики», пункт 2, не следует допускать никакого категориального отношения, добавленного к основанию (*fundamentum*) и термину; но даже если его и допустить, будет в высшей степени неразумным утверждать, будто человеческая воля, выраженная много тысяч лет назад, имеет своим следствием некую реальную внутреннюю акциденцию в ныне произносимом слове.

3. Согласно общепринятому мнению, формальная сущность слов и других знаков по установлению представляет собой внешнее именованье², которое дается от воли тех, кому было предназначено

знанию. Вообще говоря, тема ангельского познания и ангельского ментального языка в семиотике XVII в. почти полностью высвобождается из богословского контекста и просто служит тем мыслительным «полигоном», на котором испытываются иные, отличные от человеческих, структурные модели мышления и речи.

¹ Овьедо имеет в виду, что связь между естественным знаком и означаемым объектом существует независимо от каких-либо человеческих установлений.

² *Denominatio extrinseca*: латинский эквивалент аристотелевской «паронимии».

наделить значениями имена или вещи¹. Так считают все учителя (*Doctores*), за исключением немногих, утверждающих, что формальная сущность знака заключается в категориальном отношении, внутренне заключенном в основании и добавленном к нему². А поскольку некоторые утверждают, что внешнее именование представляет собой ментальное сущее (*ens rationis*), они утверждают, что сущность знака формально есть выражение ментального сущего³. Другие же, считающие, что внешнее именование выражает некое моральное сущее⁴, усматривают сущность знака в этом моральном сущем. Наконец, полагающие, что внешние именования ничего не добавляют к основаниям, производными от которых они называются, и никоим образом не отличаются от них, последовательно утверждают, что знак выражает не что иное, как звучание (*vocem*) или вещь в качестве своей материи плюс свободную волю, которой люди постановили, что вот такое звучание или вот такая вещь приводят в познание вот такого объекта, если только эта воля не отзывается или не отменяется вследствие неупотребления или противоположного употребления. В Контroversии 12 «Метафизики», пункте 5, я покажу, что внешние именования не являются ментальными сущими и не отличаются от

¹ Овьедо подразумевает концепцию «автора языка». Автор языка — гипотетический правитель или облеченная соответствующими полномочиями группа людей, некогда установивших значения слов. В схоластике XVII в. понятие автора языка утрачивает мифическое наполнение и становится просто техническим обозначением концепции, согласно которой происхождение человеческого языка изначально имеет конвенциональный характер.

² Такова была, например, позиция Роджера Бэкона, а в XVII в. — Иоанна св. Фомы.

³ Вопрос об онтологическом статусе внешних именовании отнюдь не был решен в XVII в. однозначно. Разброс мнений здесь весьма широк — от утверждений о том, что *denominatio extrinseca* есть просто имя, произвольно прилагаемое к вещи и не имеющее с ней никакой реальной связи, до признания, что *denominationes extrinsecae* суть поверхностные свойства, которые хотя и не принадлежат к сущности вещи, но, тем не менее, реально придаются ей в силу ее связи с некоторой другой вещью. Таким образом, в основе дискуссий о формальной сущности конвенциональных знаков лежит не что иное, как более широкая проблема статуса «внешних именовании» в метафизике.

⁴ *Ens morale*: согласно распространенному в XVII в. учению, третья разновидность сущего (наряду с сущим реальным и ментальным), которую образует совокупность социальных и культурных институтов человеческого общества.

своих оснований. В соответствии с этим, полагая сущность знака во внешнем именовании, я считаю необходимым утверждать, что знак с материальной стороны выражает звучание или вещь, внешне конституируемые в качестве знака, а с формальной стороны — волю людей, в силу которой они постановили приводить посредством этого звучания или этой вещи к познанию вот этого объекта. Эта воля сохраняется в навыке (*habitualiter*), если не отзывается и не отменяется неупотреблением или противоположными употреблением.

4. Причина этого очевидна, поскольку именно тем, что Адам пожелал, чтобы через слово «человек» мы приходили к познанию разумного живого существа, это слово было учреждено в первичном акте как означающее человека и сделалось его именем, по слову книги Бытия, гл. III: *Как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*. Ибо этому не предшествовало ничего другого, и нет ничего в природе вещей, в силу чего это слово, «человек», было бы установлено для обозначения нашего вида, кроме воли Адама¹. Так и в других словах, учрежденных в других языках для обозначения того или иного предмета, нельзя выдумать ничего иного, в силу чего они назывались бы обладающими значением, кроме общего согласия людей или воли того, кто был автором языка, к которому принадлежит слово. И не по какой-либо иной причине мы, услышав звук колокола, понимаем, что пришло время идти на лекцию, кроме как в силу того, что воля людей постановила: всякий раз, когда звучит колокол, нужно понимать это так, что время идти на лекцию. Так же мы часто договариваемся между собой, что всякий раз, когда увидим некую вещь, следует мыслить то событие или ту волю, которую она, по нашему желанию, призвана выражать. Мы также учреждаем множество знаков, которыми пользуемся вместо слов и в которых сооб-

¹ Здесь Овьедо затрагивает старую проблему адамического языка: основан ли он на совершенном знании природ вещей и, следовательно, имеет естественное основание в самих вещах, или же единственным основанием первого человеческого языка служит учредительная воля самого Адама? В согласии с абсолютным большинством своих современников, Овьедо выбирает второй вариант ответа.

щаем свои аффекты — именно потому, что свободно постановили, что при наличии данного знака следует мыслить ту или иную вещь¹.

5. На это [во-первых] могут возразить, что указанная воля имеет своим объектом сущность знака; следовательно, не она составляет формальную сущность знака. В самом деле, эта сущность представляет собой объект, в котором завершается акт воли, а он не обращается на самого себя. Отвечаю: эта воля имеет объектом не ту силу означивания, которой формально конституируется знак, а его актуальное значение, представляющее собой акт способности, которая формально конституируется актом воли. Таким образом, этот акт сам по себе, в роде формальной причины, конституирует знак в качестве знака, то есть в качестве могущего означать; и направлен, как на свой объект, на актуальное значение, реально отличное от сущности знака². Это подобно тому, как предписание начальствующим направлено, как на свой объект, на предписываемую³ вещь, которую оно устанавливает в качестве обязательной; и само по себе, формально, создает обязательство, и является формальным основанием обязательства, в силу которого подданный обязывается к исполнению объекта этого акта. То же самое происходит при учреждении монеты. В самом деле, воля государя, которой учреждается монета, направлена, как на свой объект, на то, чтобы люди оценивали этот металл определенным образом, если он именно так обработан и отчеканен; и формально наделяет такой металл стоимостью, в силу которой он оценивается именно так. Но формальная сущность монеты заключается не в этой актуальной оценке, составляющей объект того акта, которым

¹ Под вещью здесь подразумевается любая реальность, в данном случае — реальные переживания людей. Видимо, Овьедо имеет в виду разного рода невербальные способы выражения эмоций — мимику, жесты и т. п.

² Здесь Овьедо говорит о проводившемся в схоластической семиотике различием между значением знака *in actu primo* и его значением *in actu secundo*. Под первым понималось формальное учреждение некоторой вещи в качестве потенциального знака (т.е. институция знака), под вторым — его актуальное функционирование в качестве знака, когда имеются для этого все необходимые условия: присутствие того, кто употребляет знак, и присутствие того, кто способен этот знак воспринять и понять.

³ [*conj. praesertam*; в оригинале — *perceptam*]

учреждается монета, а в стоимости, которая составляет формальную сущность монеты и формально заключается в акте государя, обретающем завершение в этой актуальной оценке¹.

6. Во-вторых, могут возразить: формальная сущность знака заключается в акте воли, которым слово или вещь институируются в качестве знака. Следовательно, тот, кто познаёт знак, должен познавать этот акт, ибо не сможет познать знак тот, кто не знает формального основания, на котором он конституируется. Так, не сможет увидеть белое тот, кто не видит белизны, которой субъект формально конституируется в качестве белого. Но дело обстоит таким образом, что многие знают, что эта вещь или это слово суть знаки, не познавая при этом никакого акта воли, которым учреждались бы эти знаки; следовательно, формальная сущность знака не заключается в акте воли. Правильно говорит Уртадо [де Мендоса] в Рассуждении VIII, разделе 3, § 19, что это затруднение является общепризнанным. В самом деле: независимо от того, усматриваем ли мы сущность знака в ментальном сущем, или в реальном отношении, или в некоем моральном бытии, мы узнаём, что слово *человек* есть знак разумного живого существа, не постигая при этом ни ментального сущего, ни реального отношения, ни какого-либо морального бытия. Если же ты скажешь, что всякий раз, когда постигается знак, постигается и нечто из того, в чем ты усматриваешь сущность знака, я с тем же основанием отвечу, что всегда постигается и акт воли, которым институирован знак, ибо и то, и другое равно опровергается или подтверждается опытом. Высказав это, приведем ответ Уртадо: белое нельзя видеть без белизны, потому что в ней заключено всецелое основание видения, без которого невозможно видеть материальный предмет. Но можно познавать материальное белое интеллектом, не познавая при этом белизны. Точно так же [говорит Уртадо] можно познавать материальный знак, то есть материю, которой случится

¹ Примеры, которые приводит здесь Овьедо, — это классические примеры *esse morale*, которые почти что в обязательном порядке присутствуют и в других философских курсах. Параллель между ними и конвенциональными знаками, особенно языком, имеет строго формальный, отнюдь не иллюстративный характер.

обладать формальной сущностью знака, и от познания материального знака быть приведенным к познанию обозначенной вещи, не познавая при этом акта воли, которым формально конституируется знак. Мне не нравится это решение, потому что пусть даже и верно, что материальный знак, то есть материя знака сама по себе, может познаваться, даже если формальная сущность знака остается непознанной, эта материя знака, то есть этот материальный знак, взятый сам по себе, еще не приводит к познанию обозначенной вещи¹. Ибо оттого, что некто воспринимает звукосочетание *человек*, составляющее материю знака, он еще не приходит к познанию разумного живого существа, если не знает, что это звукосочетание было установлено для обозначения разумного живого существа². А это и значит познавать, что знак формально установлен, и познавать сам знак.

7. Арриага в Рассуждении XIII, разд. 2, ном. 25, отвечает, что при первичном усвоении языка всегда познается воля — если не первоучредителя, то хотя бы современников, на нем говорящих. Поэтому всегда задается вопрос: *Что ты хочешь этим сказать? Что латиняне или греки разумеют под этим словом?* А после того, как однажды слово было соотнесено с означаемой вещью, оно потом может возбуждать их *species*, то есть означать во вторичном акте, даже если не возбуждается *species* воли законодателя или других [говоривших

¹ Это рассуждение Овьедо с полной очевидностью выявляет различие между «просто» материальной субстанцией как таковой, безотносительно к тому, что через нее может быть познано нечто другое, и этой же субстанцией, взятой в ее знаковой функции. Именно поэтому формальная сущность естественных знаков — например, дыма как знака огня — заключается не просто в субстанции дыма, а в ее реальной соотнесенности с огнем, которая может быть усмотрена познающим интеллектом.

² Тот же самый момент, что и в предыдущем примечании, только применительно к конвенциональным знакам. Овьедо проводит различие между познанием физической природы вещи, выступающей в роли знака (в данном случае — физического звучания, *vox*), и познанием самой ее знаковой функции. Одна из важных областей применения этой дистинкции в схоластической лингвосемиотике XVII в. — учение об условиях успешного осуществления речевых актов и об их отличии от их чисто формального (пропозиционального) языкового содержания.

на этом языке]¹. Такое положение дел, утверждает Арриага, мы на опыте констатируем всякий раз, когда возбуждаются *species*. И то же самое являет нам умозаключение: действительно, мы делаем вывод в зависимости от посылок; впоследствии же у нас сохраняется *species* вывода, даже если мы не помним посылок. Я почти буквально привел слова Арриаги, потому что, на мой взгляд, их трудно уразуметь, и мне было бы еще труднее передать их другими словами. Приведенный пример убеждает в том, что, когда вещь познана через знак, сохраняется ее *species*, через которую она может познаваться вторично, даже если не познаётся знак. Этого я не отрицаю. Но то, что одна и та же вещь может вторично познаваться непосредственно и формально через знак, которым она обозначается во вторичном акте, причем сам знак при этом не познается, чрезвычайно далеко от истины. Ведь этот знак приводит к познанию обозначенной вещи благодаря тому, что познается сам; стало быть, пусть даже при первичном научении языку мы узнали формальную сущность знака, а через нее — обозначенную вещь, при необходимости мы узнаем эту же вещь вторично не через *species*, которые сохраняются от нее как от познанной прежде, но через тот же знак, посредством которого она была познана прежде. Я должен буду вторично узнать знак, а, стало быть, и его формальную сущность. Во-вторых, абсолютно ложно, что, когда дети впервые учат язык, они познают акт воли, которым слова формально конституируются в качестве знаков. Ведь нельзя сказать, что, когда ребенок впервые слышит слова изучаемого языка, он познает их значение более совершенно, чем тот, кто уже сведущ в языке. Но потом, когда ребенок уже выучит язык, он, как правило, не знает акта воли, которым слова были учреждены в качестве значащих; стало быть, он не знал его и тогда, когда только осваивал первые элементы языка. Наконец, если бы все дети, впервые научаясь языку, познавали акт воли, которым было установлено значение слов, то почему почти все они, вырастая, забывают об этом

¹ Овьедо имеет в виду общепринятое среди его современников учение о том, что понимание словесного знака достигается за счет ассоциации двух напечатленных форм (*spesies impressae*) в душе слушающего: с одной стороны, *species* звучащего слова (его «акустической формы», если воспользоваться терминологией Ф. де Соссюра), а с другой стороны — *species* обозначенной вещи.

акте? Ведь едва ли найдется человек из числа неискушенных в схоластической учености, который ведал бы о таком акте воли¹.

8. Кроме того, множество примеров убеждают в отсутствии необходимости знать акт воли, в котором заключается формальная сущность знака, кроме как весьма смутно — так, что интеллект не сможет отдать себе в этом отчет. Например, какой-нибудь крестьянин знает, что является владельцем быка или осла, им купленных, но при этом абсолютно не ведает, в чем состоит формальная сущность владения, и никогда не задумывался о том акте, в котором продавец действительно пожелал, чтобы покупатель полноправно пользовался купленной вещью, — а ведь именно в этом и состоит формальная сущность владения. Так же и некий простец знал, что заключил брак с собственной женой, но никогда не помышлял о взаимном согласии, в котором состоит формальная сущность брака. Далее, человек может знать, что вот это живое существо — человек, это — лев, это — лошадь, а это — заяц, и ему никогда не приходит в голову, каково формальное конститутивное свойство этих видов; а если спросить его об этом, то он не сможет дать никакого вразумительного ответа. Итак, я отвечаю, что для познания некоторой вещи — познания не сущностного и отчетливого, каким познается понятие определения, а смутного и неразличенного, каким вещь познается через понятие определяемого — нет необходимости знать формальную конститутивную сущность как отличную от прочих вещей. Достаточно познавать ее так, чтобы интеллект воспринимал ее не как отличную от прочих вещей²: так, как источник рычания познается через понятие, соответствующее слову *лев*, и как взаимное согласие супругов познаётся через понятие, соответствующее слову *брак*. Именно так

¹ Вопросы первичного овладения языком в раннем детстве, изучения иностранных языков взрослыми людьми, психологических механизмов связи между языком и мышлением стоят в самом центре семиотического дискурса XVII в. Быть может, здесь, как ни в какой другой области, он оказывается не просто значимым, но жгуче актуальным для нас, в первую очередь с точки зрения современной лингвосомиотики и психолингвистики.

² Под «прочими вещами» здесь понимаются те реальности, которые выступают денотатами словесных знаков; Овьедо разъясняет это здесь же, в окончании этой фразы.

познается акт, которым слово конституируется в качестве значащего, когда мы постигаем, что вот это звукосочетание имеет знаковый характер, — пусть даже интеллект не может провести различения между актом, конституирующим знак и конституирующим другие вещи, равно как не может и отчетливо его помыслить.

9. Сущность образа (*imago*), или изобразительного знака, заключается в его сходстве с прототипом во внешних очертаниях, а также в том, что он написан с намерением представить данный предмет — или, когда он уже написан, посредством некоей надписи или другого внешнего знака назначается владельцем к тому, чтобы репрезентировать предмет, с которым он обладает сходством. Так, мы подчас имеем обыкновение соотносить изображения, изначально созданные для репрезентации определенного предмета, с совершенно другими предметами: например, подписываем имя святого Иакова под изображением, которое раньше было подписано именем языческого воина. В силу такого внешнего соотнесения портрет называется образом Цезаря, а не Цезарь — образом портрета, потому что, хотя их сходство взаимно, портрет предназначен к тому, чтобы соотноситься с Цезарем, а Цезарь не институирован и не создан для того, чтобы указывать на портрет¹.

¹ Портретные изображения — один из самых показательных примеров асимметрии отношения между знаком и означаемым в схоластической семиотике XVII в. В самом деле, помимо простого факта соотнесенности между моделью и портретом, в этой ситуации участвует еще один фактор — преднамеренная институция портретного знака, его специальная «назначенность» к тому, чтобы репрезентировать изображаемого человека. Кроме того, этот краткий текст Овьедо примечателен еще и тем, что трактует внешнее сходство между изображением и моделью как в значительной мере условное, определяемое ожиданиями зрителя. Эта позиция Овьедо резко контрастирует, например, с позицией авторов «Коимбрского курса логики», для которых сходство между портретом и моделью основывается на причастности того и другого одной и той же идее в божественном интеллекте. Зато можно усмотреть аналогию между этим тезисом Овьедо и, например, концепцией изобразительных знаков, которую отстаивает Умберто Эко.

Пункт III
О значении слов

1. Что слова обладают значением по природе, то есть являются естественными знаками объектов, считали Сократ и Кратил, по свидетельству Платона в «Кратиле», а также Пифагор, в передаче Девкσιппа, кн. I «О категориях», и Гераклит, по словам Аммония. Это естественное значение приписывалось свойствам слов: ведь из букв одни — более порывистые, другие — более мягкие, и это свойство, равно как и прочие, им подобные, могут указывать на природу вещей.

2. Аристотель в кн. I «Об истолковании», гл. 1 и 2, отрицает, что слова значат по природе, и говорит, что они обладают значением только в силу свободного установления со стороны людей; поэтому *имя* и *глагол* он называет *словами, значащими по установлению*. Из древних авторов этого мнения держались Диодор Философ, о котором отец Смиглицкий, *Рассуждение* 12, вопр. 2, сообщает, опираясь на Аммония, что он давал своим рабам имена союзов: одного он называл *Потому что*, другого — *Следовательно*, третьего — *Как*; и тем самым осуществлял свою свободу в наделении имен значениями. Довод, приводимый Аристотелем, состоит в том, что существующее от природы является общим для всех, как это очевидно в отношении понятий: они, будучи естественными обозначениями вещей, одинаковы для всех; слова же не одинаковы у всех, но различаются сообразно различию народов и языков. Причем не только одна и та же вещь в разных языках именуется разными словами, но и одно и то же звучание у разных народов означает разное: так, слово *lego* у испанцев представляет собой имя, означающее мирянина, а у латинян — глагол [«читаю»], означающий действие, каким интеллект при наличии предварительного зрительного впечатления воспринимает написанное. Не существует слов, которые по природе обозначали бы вещи. В самом деле, то, что слово обладает значением по природе, можно понять двояко. Во-первых, в смысле унивокального реального сходства, имеющегося между двумя звуками; такое сходство действительно обнаруживается между звучанием слова *tinnitus* и колокольным звоном, или между словом *tarantara* и звуком тру-

бы. Во-вторых, это можно понять не в смысле сходства, а в смысле свойств звучания — его резкости или мягкости. Речь идет не о первом способе означивания, и не им конституируется сущность знака, ибо из указанного сходства между звучанием слова и звуком трубы или колокола еще не следует, что этот звук должен непременно означать тот — другими словами, что этот звук есть знак того, — потому что ни один из них не был установлен природой для того, чтобы соотноситься с другим¹. Затруднение возникает в связи с другим способом означивания, которого нельзя обнаружить в словах, потому что указанные свойства немногочисленны и не настолько соразмерны вещам, чтобы мочь их выразить и привести к их познанию. Это явствует из того, что до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции [*nulla conventione facta*] относительно их значения². Слова, употребленные Адамом, тоже не обозначали природы: они существуют лишь как слова, установленные Адамом, и ни одно из них не указывает на природу означаемых вещей, если сначала не выучить священный язык. И если Адама и других хвалят за то, что они назвали некоторую вещь подобающим именем, их хвалят не за то, что они наделили слово подобающим значением, а за то, что после, когда слово уже обладало значением, одновременно со словом тому или иному субъекту подобающим образом приписали обозначенную вещь. Например, слову *simplex* [чистая, простодушная] было дано значение, которое могло быть дано и слову *ferax* [яростная]; а уже потом слово *simplex* вкупе с его означаемым было предельно подобающим образом отнесено к голубке, потому что означаемая вещь³ по природе присуща голубке.

¹ Овьедо показывает здесь, что, вопреки кажимости, звукоподражательные слова тоже опираются на конвенцию: ведь то или иное естественное звучание может быть передано разным набором артикулированных звуков, и выбор в пользу одного из них определяется только соглашением между носителями языка. Знакомство со многими неевропейскими языками, приобретенное иезуитами конца XVI—XVII вв. в ходе обширной миссионерской деятельности, убедило их в справедливости этой мысли.

² Здесь и далее Овьедо решительно выступает против учения о естественном характере означивания в словах праязыка.

³ Т.е. чистота и простодушие.

3. Значашее слово выражает тройное отношение¹. [Во-первых,] отношение к говорящему, который замещает этим словом понятие, репрезентирующее объект. Для обозначения объекта и было установлено слово, потому что говорящий произносит его с намерением обозначить, то есть дать знак, через который слушающий сможет воспринять обозначенную вещь. Во-вторых, отношение к слушающему, который сам по себе способен воспринять, через посредство знака, обозначенную вещь. Наконец, оно выражает отношение к вещи, которую означает. Из-за отсутствия первого отношения слово, само по себе предназначенное для обозначения, не будет знаком, когда его произносит попугай, потому что произносящий не замещает им понятия, имеющего своим термином объект, для обозначения которого и было установлено это слово; и потому что он произносит его без намерения выразить объект, то есть дать знак, через который этот объект может быть воспринят². Сходным образом, если кто-нибудь в одиночку произносит слова возле реки или рядом с человеком, который, как ему известно, не знает этого языка, он не называется говорящим, потому что не может произносить эти слова с намерением выразить объекты, для обозначения которых слова были установлены: ведь ему известно, что река или человек,

¹ В этом параграфе Овьедо рассматривает те конститутивные отношения, которые образуют формальную сущность словесного знака. Уникальность словесных знаков состоит в том, что это отношение в них троично, тогда как во всех остальных типах знаков оно двоично. В самом деле, все остальные знаки конституированы двумя отношениями: 1) между вещью, которая играет роль знака, и означаемым предметом; 2) между вещью-знаком и понятием в голове того, кто воспринимает знак. Словесные же знаки требуют, чтобы в ситуацию семиозиса, помимо самого знака, были вовлечены как минимум два человека, а не один. Поэтому число конститутивных формальных отношений соответствующим образом увеличивается.

² Здесь и далее Овьедо определяет существо речевых актов и условия их успешного осуществления. В основе всего этого рассуждения лежит убежденность в том, что три конститутивных отношения, которыми образована формальная сущность словесных знаков, равно необходимы для того, чтобы знаки языка могли выполнять свою знаковую функцию. Именно наличие всех трех отношений либо отсутствие одного из них служит здесь тем критерием, который позволяет отличать акты полноценной коммуникации от ситуаций, когда слова произносятся, но коммуникация отсутствует либо оказывается ущербной.

не знающий языка, не способны через эти знаки воспринять обозначенные вещи. Я сказал, «произносит слова рядом с человеком, который, как ему известно, не знает этого языка», потому что если он думает, что этот человек знает язык, он вполне может произносить слова с намерением обозначить, то есть дать знак для восприятия объектов. Если же тот человек окажется не знающим языка и не сможет воспринять эти знаки, это не препятствует тому, чтобы такое произнесение слов истинно считалось речью: ведь человек сам по себе способен обладать знанием, необходимым для восприятия этих знаков, и отсутствие такого знания вполне акцидентально для речи. В противном случае, если бы кто-нибудь обращался к человеку, знающему латинский язык, и то или другое слово оказались бы для того незнакомыми, то пришлось бы сказать, что этот человек не произносит того слова, значение которого неизвестно слушающему.

4. Вдобавок вполне можно сказать, что человек, который говорит в присутствии дерева и в силу крайнего заблуждения считает его способным воспринять значение слов, произносимых с уверенностью, что дерево их воспринимает, — такой человек действительно разговаривает с деревом. Ибо внешняя речь есть не что иное, как внешнее произнесение установленных для означивания слов с тем намерением, чтобы слушающий их воспринимал сообразно их собственным значениям¹. От слушающего требуется только способность воспринимать, чтобы произносящий слова мог, не впадая в заблуждение, к нему обращаться. Ибо обращаться с речью можно только к субъекту, который считается способным к восприятию слов, потому что в речи они должны произноситься с действенным намерением дать их воспринять. Но такого намерения не может быть, если известно, что субъект, при котором произносятся слова, не способен к их пониманию, так как не знает приданого им значения.

5. Из этого учения следует, что значение слова в первичном акте надлежит брать от понятия [в голове] того, кто наделяет слова значе-

¹ Это рассуждение Овьедо показывает, что формальная сущность речевых знаков, в представлении семиотиков XVII в., не поддается полной и окончательной объективации.

нием и по чьей воле они означивают, ибо именно отсюда они приобретают всю свою означивающую силу. Никто не может установить слово к обозначению того, чего сам не воспринимает, или установить иначе, нежели сам воспринимает эту вещь. Значение во вторичном акте оценивается сообразно тому понятию [в уме] произносящего¹, которое замещается словом; и только то слово называется означающим здесь и теперь², которое произносящий воспринимает как осмысленное в силу понятия, им замещаемого: именно это понятие он хочет обозначить словом, и именно таким способом, каким сам его мыслит. Так считают Каэтан, комм. на I часть «Суммы теологии», вопр. 13, арт. 10; и отец Васкес, комм. на I часть («Суммы теологии»), 17, гл. 4, и 57. гл. 1 и 3; и в комментарии на то же место Капреол, Гийом Осеррский, Бонавентура, Марсилиус Ингенский и Ричард Миддлтон.

6. И если иногда слушающий мыслит вещь совершеннее, чем говорящий и устанавливающий значение слова, — как, например, ангел, услышав слово «Бог», мыслит Бога ясно и отчетливо, тогда как говорящий познаёт Его лишь темно и смутно, — это совершенство постижения в слушающем происходит не от знака, данного говорящим, а от уже имевшегося знания обозначенной вещи. И в таком случае произнесенное слово называется обозначающим предмет не с тем совершенством, с каким оно воспринимается слушающим, хотя это совершенство происходит не от слова как от знака. Итак, мы признаём, что воспринимающий слово *Бог* может, услышав его, познавать Бога совершеннее, чем произносящий слово и наделяющий слово значением; отрицаем, однако, что слово *Бог* означает свой объект совершеннее, чем его мыслит произносящий, потому что этот избыток совершенства в слушающем происходит не от произнесенного слова, и если бы ему не предшествовало другое знание,

¹ Здесь Овьедо проводит различие между *impositio* как первичным актом, которым некое звучание было некогда ассоциировано с некоторым значением, и употреблением уже установленного слова как вторичным актом. Первое действие осуществляется «автором языка», или «именователем» (*impositor nominum*); второе действие осуществляется просто «говорящим» на данном языке (*loquens*).

² Т. е. актуально означающим.

то [слово] никоим образом не могло бы его привнести. Скот, Оккам, Габриэль [Биль], которые в комм на кн. I «Сентенций», дист. 22, учат, что слово может употребляться для более совершенного обозначения вещи, чем ее мыслит говорящий, должны быть истолкованы в указанном нами смысле, а именно: восприняв слово, слушающий может помыслить вещь совершеннее, чем говорящий, разъясненным выше способом. И не может быть другого толкования в пользу этого утверждения, потому что иначе оказалось бы, что некто способен говорить о вещах совершеннее, чем он их мыслит, так как произносимые им слова означали бы вещи совершеннее, чем он их постигает. И Бог тогда не назывался бы невыразимым, что в высшей степени абсурдно, потому что я могу произнести имя *Бог*, которое услышит блаженный, но блаженный познаёт Бога таким, каков Он есть.

7. Наконец, относительно слов встает вопрос, означают ли они вещи или понятия. Это затруднение легко решается на основании изложенного учения. В самом деле, слова означают то, что произносящий намеревается сообщить слушателю и для выражения чего они были предназначены автором языка, наделяющим слова значениями. Но автор латинского языка, произнося слова *человек есть живое существо*, намеревался выразить и дать знать не понятие, репрезентирующее тот факт, что человек есть живое существо, а объект этого понятия, то есть тот факт, что человек в действительности есть начало чувствования. Стало быть, именно это первичным образом и означают слова, а не понятие, репрезентирующее данный объект. Это подтверждается тем, что слова замещают понятия, чтобы представить слушателю то, что говорящему представляют сами понятия. Но понятия непосредственно означают объекты; следовательно, и слова непосредственно означают те же самые объекты¹. Заметь, что

¹ Спор о том, означают ли слова непосредственно понятия или вещи, разворачивался в схоластике с XIII в., когда Роджер Бэкон впервые выступил против старого учения Бозция о том, что слова непосредственно означают понятия в интеллекте. Но и в XVII в. эта позиция еще находила себе сторонников: ее отстаивал, например, итальянский иезуит Сильвестро Мауро в своих «Философских вопросах» (1658). Овьедо, как видим, относит себя к приверженцам противоположной позиции, согласно которой слова непосредственно означают вещи.

такие слова, как *conceptus* и *cognitio*, непосредственно означают формальные понятия, потому что были установлены для их обозначения¹.

8. Исходя из этого, нетрудно ответить на доводы противной стороны. Обычно возражают, что слова изобретены для выражения наших понятий; следовательно, они непосредственно обозначают понятия. Отвечаю: только такие слова, как *conceptus*, *cognitio* и прочие, имеющие то же значение, были изобретены для выражения наших понятий; прочие же слова были изобретены для обозначения постигаемых вещей. Ибо слова изобретены для того, чтобы замещать собою понятия и выражать объекты, репрезентированные понятиями. Ты станешь настаивать на том, что, услышав слово *человек*, я прихожу к познанию как минимум того простого постижения, которое говорящий имеет об обозначенной вещи; следовательно, это слово обозначает понятие [в уме] говорящего. Отвечаю: услышав это слово, я непосредственно прихожу к познанию обозначенной вещи; а поскольку я знаю, что произнесение слова предполагает в произносимом понятие обозначенной словом вещи, я опосредованно прихожу к познанию понятия. Ведь если бы я не познавал обозначенную словом вещь, то не воспринимал бы через посредство слова и понятие, соответствующее обозначенной вещи. Так учит отец Смиглецкий в *Рассуждении XII*, вопр. 1, где он утверждает, что слова непосредственно означают вещи, а опосредованно — понятия вещей. Можно даже, приняв антецедент, отрицать консеквент, потому что для того,

¹ Но в данном случае понятия означаются не интенционально, не как противостоящие «вещам», а экстенционально — как одни из «вещей» наряду с другими, то есть как реальные объекты и денотаты словесных знаков. Этот момент представлял определенные трудности для семиотиков XVII в.: многие из них не видели, что в данном случае слова, обозначающие внутриментальные реальности, по типу означивания ничем не отличаются от любых других слов; просто обозначаемые «вещи» в данном случае пребывают внутри интеллекта. Отсюда — тенденция рассматривать слова типа «понятие» как особую группу, на которую не распространяются общие правила означивания. К числу таких авторов относится и Овьедо. Для тех же, кто сумел не смешивать лексическое значение подобных слов с выраженным в них характером означивания, они не представляли никаких затруднений и не составляли исключения.

чтобы некое слово означало некий предмет и было его собственным знаком, недостаточно, чтобы оно приводило к познанию этого предмета. Необходимо к тому же, чтобы тот, кто устанавливал значение слова, предназначил его к выражению данного предмета¹. А поскольку слово «человек» было предназначено автором латинского языка не для того, чтобы приводить к познанию понятия «человек», а для того, чтобы приводить к познанию самого человека, оно обозначает только [самого] человека, хотя равным образом приводит к познанию как человека, так и понятия человека.

9. Во-вторых, возражают, что слова означают только через посредством понятий; следовательно, они непосредственно обозначают понятия. Антецедент доказывается: если бы понятие не предшествовало произнесению слова², слова ничего бы не означали, потому что не могли бы произноситься с намерением выразить то, что не было помыслено; следовательно, они означают через посредство понятий. Отвечаю: слова в том смысле означают через посредство понятий, что получают от них, как от начал, силу означивания; но не в том смысле, что означают через них как через объекты. Ибо для того, чтобы слово обозначало вещь, предполагается существование понятия, но не предполагается, что оно должно быть обозначено. В этом смысле я толкую утверждение о. Рубио, кн. I «Об истолковании», вопр. единств., согласно которому понятия означаются словами как *средства*³, а вещи — как *объекты*⁴ означивания.

10. [В-третьих], возражают, что слова замещают собою понятия; следовательно, они первично обозначают понятия. Принимаю антеце-

¹ Другими словами, необходима институция слова. В этом месте наглядно проявляется различие между *impositio*, то есть формальным соотношением некоторого звучания с некоторым значением, и *institutio* как дополнительным моментом «направленности», «предназначенности», «нацеленности» словесного знака на то, чтобы обозначать именно «таким образом» именно «это». Такое различие и требование особой институции, отличной от импозиции, отнюдь не было общепризнанным в семиотике XVII в. Это — своеобразная черта учения Овьедо и немногих других авторов.

² *Conj. prolationem*; в оригинале — *probationem*.

³ «То, посредством чего» — *quo*.

⁴ «То, что» — *quod*.

дент и отрицаю консеквент. Более того: из того, что слова замещают понятия, я делаю вывод, что слова внешним образом представляют то же самое, что внутренним образом представляют понятия. Но как понятия внутренним образом непосредственно выражают вещи, так и слова внешним образом непосредственно обозначают те же самые вещи.

11. [В-четвертых], возражают, что, если бы слова не означали понятий, не было бы никакой лжи: ведь ложь в том и состоит, что слова обозначают другие понятия, нежели те, в которых интеллект выносит суждение об обозначенной вещи. Я отвечаю отрицанием вывода и довода, приведенного в его подтверждение. Ибо ложь состоит в произнесении слов, установленных для обозначения иного положения дел, нежели то, которое соответствует суждению интеллекта; то есть в произнесении слов, замещающих не то суждение, которое имеется в интеллекте, а другое, которого в интеллекте нет.

12. О письменах надлежит судить так же, как и о словах: они непосредственно означают сами вещи, а не слова. В самом деле, когда я пишу письмо другу, то хочу уведомить его не о словах, вместо которых употребляются письмена, а о вещах, обозначенных словами и письменами. Это подтверждается тем, что как слова употребляются вместо понятий, так и письмена потребляются вместо слов; следовательно, как слова означают непосредственно не понятия, а вещи, так и письмена будут непосредственно означать не слова, а вещи¹.

13. Могут возразить, ссылаясь на Арриагу, *Рассуждение XIII*, разд. 2, что даже если кто-нибудь в совершенстве умеет читать по-гречески или по-еврейски и превосходно знает эти буквы, он не узнает [обозначенных ими] вещей, если не будет знать значения слов; стало быть, письмена непосредственно обозначают не вещи, а слова. Я принимаю антецедент и отрицаю консеквент. В самом деле, при-

¹ В латинском тексте в окончании фразы — прямо наоборот: «...ita scriptura non immediate res, sed voces significabit». Это явно противоречит и логике высказывания в целом, и позиции Овьедо, прямо заявленной в начале этого параграфа и подтверждаемой ниже. Судя по всему, перед нами либо описка самого автора, либо порча, вкравшаяся при подготовке текста к печати.

чина, по которой не ведающий значения слов не может узнать вещей из одних только букв, состоит не в том, что буквы непосредственно обозначают слова, а в том, что, не ведая значения слов, он тем самым не ведает и значения букв. Ибо значение им придается не иначе, как в силу того, что буквы, написанные в данном порядке: «человек», означают то же самое, что и звукосочетание *человек*. Вот почему, если мы не знаем, что обозначается устным словом, то не можем знать и того, что обозначается буквами.

14. Во-вторых, могут возразить: если государство решит, что слово *человек* отныне означает камень, а не разумное живое существо, то без каких-либо изменений в написании изменится опосредованное значение письменного слова — но не его непосредственное значение, потому что оно по-прежнему будет означать то же самое устное слово и сохранит тот же способ написания. Следовательно, письменна непосредственно означают не вещь, а слово. Отвечаю: в приведенном примере изменится непосредственное значение письменного слова, потому что оно всегда относится к вещи, а не к звучанию. Ибо установлено, что эти буквы, «человек», непосредственно означают то же, что непосредственно означает устное слово *человек*; именно поэтому изменение устного слова влечет за собой изменение значения письмен, относящихся к этому же объекту. Отсюда ты сделаешь вывод, что значения письмен по отношению к вещам замещают значения слов, но не сами слова как предварительно обозначенные, — точно так же, как о значениях слов мы говорим, что они замещают значения понятий тех же вещей, но не сами понятия как предварительно обозначенные.

(перевод с латинского)

Указатель имен

А

- Абеляр, Петр 7, 131
Августин 12–15, 25, 26, 29, 30–38, 41, 44, 45, 50, 88, 89, 95, 98, 121, 141, 155, 168, 201, 203, 239, 267–270, 279, 280, 363, 378, 384, 430, 431, 441, 497, 577, 584, 609, 611–613
Аверроэс 330
Авреол, Петр 161, 166, 197, 281, 282
Акбар 256
Александр Афродисийский 330
Александр Гэльский 89, 280, 590
Альберт Великий 330
Аммоний 224, 225, 228, 251, 263, 585, 626
Араухо, Франсиско де 22, 58, 103, 105–107, 119, 122, 158, 283, 295, 323, 324, 445, 477–481, 546, 547, 549
Аристотель 10–14, 63, 128, 148, 188–190, 195–197, 201–206, 209, 211, 219, 221, 224, 234, 243, 248, 251, 254, 261, 263, 283, 321, 330–333, 337, 352, 354, 355, 363, 364, 367, 373, 379, 455, 533, 535, 551, 583, 599, 602, 603, 611, 626
Ариага, Родриго де 41, 52, 53, 72, 73, 85, 88, 94, 101, 118, 122, 126, 140, 141, 153–157, 160, 179, 185, 186, 209, 212–215, 220, 228–232, 257, 258, 266, 271–273, 282, 305, 313, 314, 338, 347, 357, 368, 370, 371, 373, 374, 399, 411
Аттис 254, 255

Б

- Бенвенист, Эмиль 206, 207, 210, 233, 252, 380
Бечот, Маурисио 22
Бонавентура, св. 43, 54, 76, 78, 98, 121, 141, 163, 168, 344, 410, 441, 470, 590, 630
Боэций 13, 14, 121, 201–204, 211, 224, 225, 228, 229, 235, 330–333, 337, 338, 340, 343, 345, 346, 363, 430, 431, 535, 585, 599, 631
Боэций Дакийский 253
Бурландо, Джаннина 449, 450, 453
Бэкон, Роджер 13, 20, 25, 102, 168, 173, 205, 261, 262, 263, 292–294, 333–335, 340, 345, 346, 350, 351, 355, 618, 631

В

- Вартофский, Марк 167
Васкес, Габриэль 9, 280, 287, 323, 465, 477, 630
Витрувий 261

Г

- Габриэль Биль 409, 631
Генрих Гентский 98, 330, 353
Гервей Наталис 77, 459, 465, 477
Гермоген 261
Геродот 255

Д

- Девксипп 263, 626
Демокрит 261, 291

Джакон, Карло 9
Дили, Джон 21, 35
Диодор 261, 263, 626
Дойл, Джон П. 21, 22, 51, 77, 92, 160, 256, 325
Дунс Скот 25, 43, 45, 54, 57, 75, 89, 90, 98, 205, 330, 333, 350, 409, 413, 486, 597, 631
Дуранд из Сен-Пурсена 323, 459, 460, 465, 477

Ж

Жан Жанден 330

И

Иероним св. Марка 394
Иоанн св. Фомы 20–22, 161–165, 349, 471, 478, 481, 618

К

Кальвин, Жан 147–149
Квинтилиан 76
Кобуш, Тео 280, 287, 289
коимбрцы 36, 38, 39, 40, 41, 44, 50, 51, 54, 56, 58, 61, 65, 69, 70, 72, 83–86, 91, 92, 94, 99, 100, 108, 111, 117, 118, 121, 122, 124, 125, 128, 134, 138, 139, 142, 160, 161, 163, 165, 171, 172, 174, 178, 183, 186, 190, 192, 193, 195, 198, 201, 213, 244, 252–256, 330, 337, 346, 350, 353, 366, 367, 370, 384, 387, 451, 475, 478, 503, 518, 533, 537, 540
Комптон Карлтон, Томас 7, 52, 62, 154, 174, 222, 248, 325, 354, 357, 374, 376, 384–386, 394, 406, 408, 410, 417, 420, 422, 444, 447, 467, 482, 489, 499, 505
Крез 254, 255
Крус Крус, Хуан 479, 481
Ксаверий, Иероним 256
Куртин, Жан-Франсуа 449

Л

Лактанций 261

Лосада, Луис де 86, 103, 134, 146, 147, 149, 155–157, 185–187, 295, 303, 316, 339, 346, 348, 352, 357, 427, 448, 470, 473, 474, 477, 478, 481–486, 494, 495, 501, 506, 522, 528, 529, 537, 551, 552, 561, 567–570
Лютер, Мартин 147, 148, 149

М

Мастри, Бартоломео 43–45, 49, 86, 88, 94, 103, 110, 121, 122, 134, 138, 141, 163, 168, 169, 214, 219, 240, 247, 254, 265, 338, 344, 345, 347, 350, 353, 356, 368, 378, 379, 407, 408, 410, 412, 414, 421, 443, 444, 451, 455–457, 466, 470, 471, 476, 510, 521, 551, 555
Мауро, Сильвестро 42, 43, 64, 95, 96, 103, 109, 122, 126, 137, 138, 144, 145, 184, 186, 222, 242, 246–248, 259, 260, 274–278, 284, 286, 287, 292, 300, 314–317, 324, 326, 340–345, 356, 369, 370, 376, 388, 448, 473, 474, 476, 536, 539, 540, 542, 591, 631
Мейер-Озер, Стефан 21, 27, 30, 35, 36, 83, 114
Меланхтон, Филипп 148
Моррис, Чарльз Уильям 80, 167, 175
Мухелишвили, Николай Львович 182

О

Овьедо, Франсиско де 41, 42, 44, 68, 83, 96, 119, 120, 122, 126, 132, 135, 136, 138, 144, 145, 155, 156, 180–182, 214–219, 229, 232–234, 258, 263, 265, 283, 285, 288, 298–300, 308–310, 321–327, 335, 338, 339, 358, 368, 372, 373, 384, 392, 393, 396, 397, 406, 411, 473, 482, 487–489, 504, 519–521, 537, 552, 556, 558, 598, 601, 612–630
Оккам, Уильям 7, 13, 14, 25, 54, 57, 79, 89, 102, 103, 161, 199, 206, 214, 228, 299, 409, 427, 430, 431, 463, 498, 631

Оливи, Петр Иоанн 269, 270

Остин, Джон Л. 390

П

Панч, Джон 45–51, 57, 58, 74, 75, 86, 88, 94, 101–104, 107, 110–113, 121, 122, 134, 138, 141–143, 173, 175, 283, 304, 358, 427, 498, 565, 595

Патнэм, Хилари 355, 387, 399, 498

Пирс, Чарльз Сандерс 80, 167, 175, 248, 579

Пифагор 263, 626

Платон 261, 263, 291, 591, 626

Плиний Старший 254, 255

Присциан 224, 227–229, 235, 585

Псамметих 255, 256

Р

Рикер, Поль 183

С

Сенека 89

Сёрл, Джон 380

Смиглицкий, Мартин 87, 96, 103, 263, 266, 272, 276, 338, 339, 359, 390, 406, 410, 416, 424, 447, 454, 499, 500, 528, 530, 531, 533, 541–546, 552, 570–572, 626, 632

Сократ 261, 263, 333, 334, 551, 626

Соссюр, Фердинанд де 54, 206, 210, 225, 279, 319, 320, 362–368, 379, 391, 579, 623

Сото, Доминго де 9, 36, 84, 228, 330, 603

Стросон, Питер Ф. 390

Суарес, Франсиско 8, 9, 63–66, 72, 114, 161–165, 185, 280, 282, 285–289, 291, 296–303, 306, 311, 313, 314, 317, 319, 320, 324, 325, 349, 354, 355, 407, 416, 432, 434–443, 446–455, 458–468, 470, 473, 478, 488, 489, 492, 498, 502, 503, 525, 538, 539, 542–547, 551–553, 555, 577, 591

Т

Тертуллиан 76

Толедо, Франсиско де 90, 91, 102, 103, 133–135, 138, 189, 190, 234

У

Уртадо де Мендоса, Педро 40–42, 44, 46, 50, 56, 61, 70–72, 74, 85, 88, 92–95, 100, 101, 109, 111, 118, 119, 122, 124, 125, 130–132, 136, 143, 145, 175–178, 180, 190, 212, 214, 222, 228, 244,–246, 248, 271–273, 283, 285, 287, 288, 294, 295, 300, 304–308, 326, 327, 338, 347, 354, 360, 361, 383, 391, 399, 409, 447, 451, 453, 455, 470, 472, 473, 484, 485, 498, 503, 504, 537, 545, 550, 563, 565, 566, 583, 584, 586, 588, 589, 594–596, 598, 601–607, 621

Ф

Фома Аквинский 7, 20, 76, 90, 147, 161, 185, 195, 238, 248, 331, 364, 378, 382, 383, 408, 413, 428, 436, 459, 535, 599

Фонсека, Педро 9, 14, 84, 92, 105–107, 115, 401

Ц

Цвингли, Хульдрих 147, 148, 149

Цезарь 90, 99, 101, 131, 132, 136, 143–145, 163, 170, 174–181, 184, 185, 264, 597–599, 608, 615, 625

Цицерон 261

Ш

Шмонин, Дмитрий Викторович 9, 22, 160

Шрейдер, Юрий Анатольевич 182

Э

Эко, Умберто 111, 160, 167, 182, 625

Эпикур 261

Эшворт, Дженнифер Э. 394

БИБЛИОГРАФИЯ

Первоисточники на латинском языке

1. Antonius Trombeta. Tractatus formalitatum, Venetiis, Giacomo Penzio, 1505.
2. Augustinus. De doctrina Christiana, ed. Fr. Balbino Martín O.S.A., Madrid 1957, t. XV.
3. Augustinus. De Genesi ad Litteram libri duodecim, http://www.sant-agostino.it/latino/genesi_lettera/genesi_lettera_09.htm
4. Augustinus: Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV. Corpus christianorum series latina tom.L and tom.L-A. Aurelii Augustini opera pars xvi.i. Cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Turnholt, Brepols 1968.
5. Boethius Dacus. Opera. Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem. Edited by Jan Pinborg and Henrik Roos, 1969.
6. Boethius. In Perihermeneias editio secunda, ed. C. Meiser. Teubner, Leipzig, 1880.
7. Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu. In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607.
8. Cursus Philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Jesu, in tres partes divisi, authore R.P. Ludovico de Lossada. Salmant., Ex Typ. Francisci Garcia, 1724.
9. Cursus Philosophicus auctore R. P. Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632.
10. Francisco Suarez. De angelis. Opera omnia, Vivès, Paris, 1856–1878, vol. 2.
11. Francisco Suárez. De anima. Edición crítica por Salvador Castellote. Prólogo de X. Zubiri. Labor, Madrid, 1992, 3 voll.
12. Francisco Suarez. Tractatus de legibus ac Deo legislatore, in decem libros distributus. Coimbra, 1612.
13. Franciscus Toletus. Opera Omnia Philosophica, Köln 1615 / 16; Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim 1985. Peri Hermenias Aristotelis libri primi Expositio per Doctorem Franciscum Toletum, Societatis Jesu.
14. Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Actore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.
15. Ioannes a sancto Thoma. Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem, 1637; критическое издание: ed. B. Reiser, 3 vol., Marietti, Torino 1930–37, ²1948–50.
16. John Poinset [John of St. Thomas]. Tractatus de signis: The Semiotic of John

- Poinsot. Interpretive Arrangement by John N. Deely in consultation with Ralph Austin Powell, Berkeley: University of California Press, 1985.
17. Juan Poinsot. Verdad transcendental y verdad formal (1643). Tr. J. Cruz Cruz, EUNSA, Pamplona 2002.
 18. Logica Martini Smigleccii, Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in Duos Tomos distributa. Oxonii, 1634.
 19. Peter of Spain. Tractatus, called afterwards 'Summulae logicae'. Ed. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.
 20. Petrus Aureoli. Scriptum super primum Sententiarum. The Peter Auriol Homepage / Text Version 1 of December 20, 2004. Ed. R.L. Fiedman, L.O. Nielsen, C. Schabel.
 21. Petrus Fonseca. Institutionum dialecticarum libri octo. Lisboa, 1564; Venetiis 1611.
 22. Priscian. Institutiones grammaticae. Ed. M. Hertz, Grammatici latini, II, Leipzig, 1855.
 23. Quaestiones Philosophicae auctore Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, olim in Collegio Romano Philosophiae et S. Theologiae Professore. Editio novissima. Tomus Primus, continens Summulas et Quaestiones proemiales Logicae. Parisii, Bloud et Barral, 1878. (Первое издание: Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, Quaestionum philosophicarum libri quatuor, 4 vol., Romae, 1658).
 24. R.P. Ioannis Poncii, ordinis FF. Minorum, Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672. (Предыдущие издания: Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti, Roma, 1642; Paris, 1649; Lyon, 1659).
 25. Roger Bacon. *De signis* (ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen, and J. Pinborg). *Traditio* 34, 1978, p. 75–136.
 26. RR.PP. Bartolomaei Mastrii de Meldola, et Bonaventurae Belluti De Catana Ord. Minor. Convent. Magistr. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer. Venetiis, 1727. (предыдущие издания «Логики»: Venezia, 1639; 1646; Napoli, 1660).
 27. St. Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum, Quaracchi, Opera Omnia S. Bonaventurae, vol. V., 1891, pp. 295–316.
 28. The Conimbricenses. Some Question on Signs. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, 2001.
 29. Thomas Aquinas. Contra Gentiles. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.
 30. Thomas Aquinas. Expositio Peryermeneias. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.
 31. Thomas Aquinas. Scriptum super Libros Sententiarum. Corpus Thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.

32. Thomas Aquinas. Sent. I. Polit. Corpus Thomisticus, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.
33. Thomas Aquinas. Sententia De anima. Corpus Thomisticus, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.
34. Thomas Aquinas. Summa theologiae. Corpus Thomisticus, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.
35. Tractatus magistri Hervei Doctoris perspicacissimi de secundis intentionibus. Paris, 1489, транскрипция Дж. П. Дойла.
36. Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. (Первое издание: Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617).
37. William of Ockham. Summa logicae (ed. Ph. Boehner et al.). Opera philosophica I, St. Bonaventure, N.Y: The Franciscan Institute, 1974.

Монографии

38. Бейкер, М.К. Атомы языка: грамматика в темной поле сознания. ЛКИ, 2008.
39. Бенвенист, Э. Общая лингвистика. М., УРСС, 2^е изд., 2002.
40. Верлинский, А.Л. Античные учения о возникновении языка. Спб., Филологический факультет СПбГУ, Изд-во СПбГУ, 2006.
41. Гартман, Н. К основоположению онтологии. Спб, «Наука», 2003.
42. Либера, А. Средневековое мышление. М., Праксис, 2004.
43. Патнэм, Х. Разум, истина и история. М., Праксис, 2002.
44. Покровский, И. А. История римского права. Спб, Изд-во и торговый дом «Летний сад», 1998.
45. Слюсарева, Н. А. Теория Ф. де Соссюра в свете современной лингвистики. 2-е изд., М., УРСС, 2004.
46. Эко, У. Отсутствующая структура. Спб, Symposium, 2004.
47. Ashworth, J.E. Language and Logic in the Post-Medieval Period. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston 1974.
48. Ashworth, J.E., 1977, The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
49. Beuchot, M. Juan de Santo Thomas. Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación. Pamplona, 1999.
50. Boulnois, O. Être et représentation (Épiméthée : Essais philosophiques). Paris, 1999.
51. Broadie, A. The circle of John Mair. Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland, London: Oxford University Press, 1985.

52. Broadie, A. *Notion and Object. Aspects of Late Medieval Epistemology*, Oxford: Clarendon, 1989.
53. Caruso, E. *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979.
54. Courtine, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris 1990.
55. Darge, R. *Suarez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. Leiden–Boston, Brill, 2004.
56. Day S.J. *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. New York 1947.
57. Deely, J. *Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*. Toronto Studies in Semiotics, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press 2001.
58. Di Vona, P. *Studi sulla Scolastica della Controriforma*. Firenze 1968.
59. Eco, U. *Semiotics and Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
60. Gilson, E. *L'Être et l'essence*, VRIN, Paris, 1948.
61. Gilson, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Vrin, Paris, 1987.
62. Gilson, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Vrin, Paris, 1948.
63. Honnefelder, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Scot-Suarez ...)*. Hamburg 1990.
64. Kobusch, Th., *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt, Wiss. Buchges, 1997.
65. Kobusch, Th. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Brill, Leiden, 1987.
66. Maritain, J. *Quatre essays sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Paris, Desclée, 1939.
67. Meier-Oeser, St. *Die Spur des Zeichens: Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Berlin-New York, de Gruyter, 1997.
68. Millan-Puelles, A. *Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid, 1990.
69. Panaccio, C. *Le discours intérieur de Platon a Guillaume d'Ockham*, Paris: Seuil, 1999.
70. Perler, D. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main, 2002.
71. Tachau, K. H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*. Leiden: Brill 1988.

Сборники

72. *Семиотика: Антология*. Сост. Ю.С. Степанов М., Екатеринбург, 2001.
73. *Философия языка*. Ред. и сост. Дж. Р. Сёрл, М., УРСС, 2004.
74. Ч.С. Пирс, *Логические основания теории знаков*. СПб, Алетеия, 2000.

75. “Rem in seipsa cernere”. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673). Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673), Meldola–Bertinoro, 20–22 settembre 2002, Padova: Il Poligrafo, 2006.
76. Boulnois, O., Schmutz, J. & Solère, J.-L. (eds.). *Le Contemplateur et les Idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIIIe siècle*. Vrin, 2002.
77. Eco, U., Marmo, C. (ed.). *On the Medieval Theory of Signs. Foundations of Semiotics*, volume 21 Amsterdam/Philadelphia 1989.
78. *Historical Foundations of Cognitive Science*. ed. by J.-C. Smith. Philosophical Studies Series 46, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 1991.
79. *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de S.I.E.P.M., Brepols, 2006*.
80. *Rodrigo de Arriaga: Philosoph und Theologe. Prag 25. – 28 Juni 1996*. Herausgegeben von Tereza Saxlová und Stanislav Sousedík. Karolinum, Praha 1998.
81. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge 1982.
82. *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV century)*. Ed. Constantino Marmo, Semiotics and Cognitive Studies, Brepols, 1997.

Статьи

83. Башков, Д.А. Семиотика Ч.С. Пирса и Ч. Морриса: <http://paradigma.narod.ru/03/bashkov.html>
84. Вартофский, М. Рисунок, репрезентация и понимание. Интернет-издание в пер. Е. В. Зиньковского: <http://www.philosophy.ru/library/wartof/wartofsky1.html>
85. Вдовина, Г.В. Знаковая природа портретных изображений в постсредневековой схоластике // Истина и диалог. Труды международной научной конференции, Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г., Изд-во РХГА, 2008.
86. Вдовина, Г.В. Конвенциональная гипотеза происхождения языка в философских курсах XVII в. // История философии, № 13, 2008.
87. Вдовина, Г.В. Метафизика Франсиско Суареса // Вопросы философии, № 10, 2003.
88. Вдовина, Г.В. Моральное бытие» и лингвистические знаки в постсредневековой схоластике // Вопросы философии, № 12, 2008.
89. Вдовина, Г.В. О зеркальных отражениях в семиотике XVII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета, серия 6, вып. 4, 2008.
90. Вдовина, Г.В. Суарес против Гуссерля: об интенциональной структуре понятий в средневековой и ренессансной схоластике // Вопросы философии, № 10, 2005.

91. Вдовина, Г.В. Франсиско де Овьедо и семиотический дискурс XVII в. // Историко-философский ежегодник, 2008.
92. Дойл, Дж. П. Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений, VERBUM, вып. 5: Образы культуры и стили иберийского мышления: иберийский опыт, СПб 2001, с. 93–109, пер. Л.В. Цыпиной, с послесловием Л.В. Цыпиной и Д.В. Шмониной.
93. Горный, Е. Что такое семиотика? // Радуга, 1996. С. 168–175.
94. Моррис, Ч. У. Значение и означивание // Семиотика. М., 1983. С. 118–132.
95. Моррис, Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 37–89.
96. Мухелишвили, Н.Л., Шрейдер, Ю.А. Образ и смысл // Системные исследования, 1999, вып. 2, М., 2000, с. 353–366.
97. Неретина, С.С. Значение и понимание // Истина и благо: универсальное и сингулярное. М., 2002.
98. Скрипник, К.Д. Семиотический глоссарий: определения знака в семиотике Ч.Пирса // Credo New: теоретический журнал, № 2, 2004.
99. Тамерьян, Т.Ю. Понятие ментальной репрезентации в когнитивной лингвистике. <http://www.viu-online.ru/science/publ/bulleten17/page34.html>
100. Цыпина, Л.В., Шмонин, Д.В. «Курс» коимбрских докторов: послесловие к статье проф. Дойла // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт СПб., 2001. С. 110–116.
101. Шмонин, Д.В. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006.
102. Шмонин, Д.В. Введение в философию Контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // Verbum: Вып. 1. Франсиско Суарес и европейская культура. СПб, 1999.
103. Шмонин, Д.В. Габриэль Васкес об истине в познании // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г. СПб., 2008. С.203–212.
104. Шмонин, Д.В. О философии иезуитов, или «Три крупички золота в шлаке схоластики» (Молина, Васкес, Суарес) // Вопросы философии. 2002. № 5.
105. Шмонин, Д.В. Отвага изощренного ума // Вестник С.-Петербургского университета. Серия 6. 2002. Вып. 1 (№ 6).
106. Шмонин, Д.В. Философия в испанских университетах и начало возрождения схоластики в XVI в. // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 2004. № 5.
107. Шмонин, Д.В. Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса. СПб, 2002.
108. Шмонин, Д.В. Что такое вторая схоластика? Возвращение к написанному // Verbum. Вып. 8: Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. СПб., 2005. С. 128–149.

109. Якобсон, Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975
110. Ashworth, J. E. “The doctrine of supposition in the 16th and 17th Centuries”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51: 1969, 260–285.
111. Ashworth, J.E. The Structure of Mental Language: Some Problems Discussed by Early Sixteenth Century Logicians. *Vivarium* 20: 1982, 59–83 (rpt. in Ashworth 1985, ch. V).
112. Ashworth, J.E. *Studies in Post-Medieval Semantics*. London: Variorum Reprints, 1985.
113. Beuchot, M. La doctrina tomistica clásica sobre el signo. Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás. *Critica* 12, 1980, 39–60.
114. Borsche, T. Zeichentheorie im Übergang von den Stoikern zu Augustin. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19, 1994, S. 41–52.
115. Burlando, G. Suarez on intrinsic representationalism, in: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de S.I.E.P.M., Brepols, 2006, vol. III, pp. 1941–1957.*
116. Casaubon, J. A. Para una teoria del signo y del concepto mental como signo formal. *Sapientia* 10 (1955), pp. 270–283.
117. Dalbie, R., «Les sources scholastiques de la théorie cartésienne de l’être objectif». *Revue d’histoire de la philosophie*, 3 (1292), pp. 465–472.
118. Darell, J. B. The Theory of Signs in Sy. Augustin’s *De doctrina christiana*. *Revue des études augustiniennes*, XV 1–2, 1969, pp. 9–49.
119. Doyle, J.P. The ‘Conimbricenses’ on the Semiotic Character of Mirror Images, *The Modern Schoolman* 76, November 1998, p. 17–31. Русский перевод: Дж. П. Дойл, Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений, *VERBUM*, вып. 5, *Образы культуры и стили иберийского мышления: иберийский опыт*, СПб 2001, с. 93–109, пер. Л.В. Цыпиной, с послесловием Л.В. Цыпиной и Д.В. Шмолина.
120. Doyle, J.P., Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: a Seventeenth Century debate about impossible objects. *Review of Metaphysics* 48: 1995, 771–808.
121. Doyle, J.P. Thomas Compton Carleton S.J.: on words signifying more than their speakers or makers know or intend. *Modern Schoolman* 66: 1988, 1–28.
122. Doyle, J.P., Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S.J. *Vivarium*, XXII, 1984, pp. 121–160
123. Doyle, J.P., The Conimbricenses on the Relations Involves in Signs. *Semiotics* 1984, New York 1985, pp. 567–576.
124. Doyle, J.P., Suarez on beings of Reason and Truth. *Vivarium*, 1987, vol. XXV, № 1, pp. 47–75, 1988; continuation: vol. XXVI, № 1, pp. 51–72, 1989.
125. Eco, U. et al. On animal language in the medieval classification of signs, in: *Foundations of Semiotics, volume 21: On the Medieval Theory of Signs*. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989.
126. Eco, U. Denotation. in: *Foundations of Semiotics, volume 21: On the*

- Medieval Theory of Signs. Umberto Eco & Constantino Marmo (ed.), John Benjamins B.V., Amsterdam/Philadelphia 1989, pp. 45–77.
127. Engels, J. La doctrine du signe chez Saint Augustine. In *Studia Patristica*, ed. F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, 366–73.
 128. Forlivesi, M. La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri. [http:// web.tiscali.it/ marcoforlivesi/ mf2002d.pdf](http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf), 2002.
 129. Fredborg, K.M. “Roger Bacon on ‘Impositio vocis ad significandum’“, in: *English Logic and Semantics: From the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh*, ed. H. A. G. Braakhuis, C. H. Kneepkens, and L. M. de Rijk, Nijmegen: Ingenium, 1981, 167–191.
 130. Hedwig, K. *Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, № 3 (Mar., 1979), pp. 326–340.
 131. Hübener, W. ‘Oratio mentalis’ und ‘oratio vocalis’ in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. In: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia* 13/1–2), ed. ed. W. Kluxen et al., Berlin, New York: W. de Gruyter, 1981, vol. 1, 488–97.
 132. Jansen, B., S.J. *Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert. Scholastik* 26, 1951, S. 342–363.
 133. Kaczmarek, L. *Significatio in der Zeichen- und Sprachtheorie Ockhams*. In: *History of Semiotics*, ed. Achim Eschbach and Jürgen Trabant, Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, 1983, 87–104.
 134. Kobusch, Th. *Arriagas Lehre vom Gedankending*, S. 123–140, in: *Rodrigo de Arriaga: Philosoph und Theologe*. Prag 25. – 28 Juni 1996. Herausgegeben von Tereza Saxlová und Stanislav Sousedík. Karolinum, Praha 1998.
 135. Lagerlund, H. *Mental Representation in Medieval Philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/representation-medieval>
 136. Maierù, A. ‘Signum’ dans la culture médiévale. In: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. W. Kluxen et al. (= *Miscellanea Mediaevalia* 13/1–2), Berlin, New York: W. de Gruyter, 1981, vol. 1, 51–71.
 137. Maloney, Th. S. *The Semiotics of Roger Bacon*. *Medieval Studies* 45: 1983, p. 120–154.
 138. Marcus, R. A. *St. Augustin on Signs*. *Phronesis*, II, 1957, 60–83.
 139. Marmo, C. *Ontology and Semantics in the Logic of Duns Scotus*. In: U. Eco & C. Marmo (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam–Philadelphia: Benjamins 1989 (*Foundations of Semiotics*, 21): 143–193.
 140. Marmo, C. *Lo statuto semiotico della comunicazione angelica nella teologia tra XIII e XIV secolo*, in: *Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive*, SIENA, Protagon, 2007, 133–153 (atti di: *Animali, angeli, macchine. Linguaggio e forme cognitive*, Siena, 12–14 settembre 2002).
 141. Meier-Oeser, St. *Medieval Semiotics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/semiotics-medieval/>

142. Normore, Calvin G. Ockham on Mental Language, p. 61–64; in: *Historical Foundations of Cognitive Science*. ed. by J.-C. Smith. Philosophical Studies Series 46, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands 1991.
143. Panaccio, C. Angel's Talk, Mental Language, and Transparency of the Mind. *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII-XIV century)*. Ed. Constantino Marmo, *Semiotics and Cognitive Studies*, Brepols, 1997, p. 323–335.
144. Panaccio, C. Le langage mental en discussion: 1320–1355. *Les Études philosophiques* 3: 1996, 323–39.
145. Pinborg, J. Roger Bacon on Signs: A Newly Recovered Part of the *Opus maius*. In: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. W. Kluxen et al. (= *Miscellanea Mediaevalia* 13/1–2), Berlin, New York: W. de Gruyter, 1981, vol. 1, 403–412.
146. Sousedík, S. Arriagas Universalienlehre, in: *Rodrigo de Arriaga: Philosoph und Theologe. Prag 25. – 28 Juni 1996*. Herausgegeben von Tereza Saxlová und Stanislav Sousedík. Karolinum, Praha 1998. S. 41–49.
147. Sousedík, S. Rodericus de Arriaga: Leben und Werk, in: *Rodrigo de Arriaga: Philosoph und Theologe. Prag 25. – 28 Juni 1996*. Herausgegeben von Tereza Saxlová und Stanislav Sousedík. Karolinum, Praha 1998. S. 9–18.
148. Tabarroni, A. Mental Signs and Representation in Ockham. *On the Medieval Theory of Signs*, ed. by Umberto Eco and Constantino Marmo, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1989, p. 195–224.
149. Tweedale, M., Mental Representations in Later Medieval Scholasticism, in: J.-C. Smith (ed.) *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht: Kluwer, 1990, 35–51.

Вдовина Галина Владимировна

Язык неочевидного

Учения о знаках в схоластике XVII в.

Верстка: С. Хос

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 8 (499) 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 500 экз.