

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

Г.В. Вдовина

ЯЗЫК НЕОЧЕВИДНОГО

Учения о знаках
в схоластике XVII века

УРАН Институт философии РАН



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

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. Институтция 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. Terminus, vox, signum</i>	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. Естественные и исторические аспекты языка</i>	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. Язык как моральное бытие</i>	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. Семантические и прагматические аспекты языка</i>	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 интензивная 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

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. Основными 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 augustiniennes, 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 «Коимбурского 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, коимбурцы

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»].