

ЛЕОНТЬЕВ А. А.

ГЕНЕЗИС СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ: АНТИЧНОСТЬ
И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

1. Гераклит и Платон. Историю проблемы значения в философии следует, вероятно, начинать с понятия «логос» у древних греков и соотносенных с ним понятий. У Гераклита логос выступает как «всеобщее, универсальное, объективное значение вещи» [1, с. 35]. «..Хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» [2, с. 41]. Иначе говоря, логос есть абсолютная мера вещей, объективно существующая, но не достижимая полностью. Лишь философ, человек, обладающий разумом, способен приблизиться к природе вещей. Он, философ, судит о сущности вещи — логосе — и выражает ее в слове. Суждение, рассуждение и есть переход от частных, переходящих случайных свойств вещи к ее объективной «логике», отраженной, закрепленной в слове. Но познание (и закрепление в слове) сущности вещей — не самоцель. «Мышление — великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно», — говорит Гераклит [2, с. 51], тем самым четко соотнося слово и дело, поступок. Для Гераклита именно это — поступок, дело — и является главным: не сама вещь в ее сущности, а п о с т у п о к в соответствии с сущностью вещей. Логос и есть для него внутренняя мера социального поведения [1, с. 35—38; 3, с. 9—10; 4, с. 102], позволяющая отказаться от ограниченного, субъективного, эгоистического образа действий в пользу истинного, т. е. социально одобряемого и соответствующего сущности вещи, поступка. Поэтому знаменитый античный спор «о правильности имен», во всяком случае в своих истоках, был спором о том, насколько имя — «онома» — приближается к «логосу», а следовательно, — насколько оно способно служить орудием философского познания сущности вещи и орудием «истинного» социального поступка. «Слово есть ведущее начало, образующее разумное вообще, и в смысле мирового разума („всемирного ума“, или логоса), и в смысле разумности отдельного человека... Вот почему слово ... требует к себе особенно внимательного отношения. Слово пужно правильно создавать и применять, так как в противном случае нарушается порядок в обществе... Таким образом, смысл теории именованний состоит в том, чтобы уметь устанавливать гармоническую целесообразность общества и мировой порядок одновременно» [5, с. 34—35]¹.

У Гераклита же наряду с понятием «логос» возникает «номос». Это не божественная или абсолютная сущность, но нечто «общепринятое» [6], соответствующее нормам полиса, это — закон. Можно поступать по при-

¹ Едва ли можно, однако, согласиться с тем, что в основе теории именованний лежит «словесная магия» [5, с. 34], и считать, что для греков разумность рождена словом [5, с. 35]. Это — недопустимое упрощение. Не слово, а именно разум стоит в центре гераклитовской, а затем платоновской гносеологии: слово же — орудие разума.

роде («фюсей»), а можно по закону («номо»). «Нет, не софисты, но благороднейшие умы эллинов (Гераклит, Парменид, Эмпедокл. — Л. А.) противопоставили то, что они по своему убеждению считали себя обязанными полагать истинным, и всеобщее мнение — номос» [7, с. 44]. Как пишет один из последователей Гераклита, «номос определяют люди сами для себя, не зная, во имя чего определяют; природу же устраивают боги» [7, с. 51—52].

Итак, логос — абсолютная, природная (божественная) сущность, номос — закон или общепринятое мнение. Но есть и имя (или слово) как таковое — «онома». Сам Гераклит, по-видимому, этого термина не знал (во всяком случае как термина). И соотношение имени и логоса (и номоса) лучше всего раскрыты на классическом примере платоновского диалога «Кратил», не забывая, что у различных греческих мыслителей конкретное толкование перечисленных понятий было различным и одно и то же понятие толковалось неодинаково.

В диалоге Платона три собеседника: Кратил, Гермоген и Сократ. Кратил придерживается гераклитовского мнения, что у всякой вещи «есть правильное имя, врожденное от природы» [8, с. 36]. Гермоген же считает, что «никакое имя никому не врождено от природы, но принадлежит на основании закона и обычая тех, которые этот обычай установили и так называют» [8, с. 37]. Сократ, к позиции которого в споре мы вернемся, является, по-видимому, своеобразным псевдонимом автора — Платона; но в первой части диалога, излагая концепцию «мимемиса», или подражания, он, как отметил И. М. Тронский [9, с. 36], скорее всего выражает мысли Демокрита.

Позиция Кратила кое в чем близка учению софистов. Так, для него всякое конкретное слово (точнее, имя, онома) «правильно», поскольку оно существует: если оно не правильно, это не имя. Кратил анализирует лишь одну сторону вопроса — отношение вещи к имени, полностью игнорируя социальный контекст именованного. Гермоген делает другую столь же явную ошибку: он объявляет именование делом каждого отдельного человека, продуктом совершенно свободного выбора, фактически отрицая саму идею «правильности» и сводя ее к простому «договору и соглашению». На этих ошибках и «ловит» спорщиков Сократ. Он рассуждает следующим образом. «... Не для каждого каждая вещь существует по-своему, ... вещи сами по себе обладают некоторой прочной сущностью безотносительно к нам и независимо от нас» [8, с. 39]: эта сущность проявляется и познается нами в д е й с т в и я х с в е щ а м и. «Имя, чтобы быть правильным, должно истинно именовать вещь, т. е. верно отражать ее объективные и не зависящие от человека свойства» [5, с. 41]. Но именование, да и вообще речь, есть то же действие («праксис»), а имя, онома, — орудие. Орудие чего? «Поучения и разбора сущности» [8, с. 40]. Но оно ни в коей мере не и с т о ч н и к познания о вещах: такой источник — сами вещи.

Кто же, спрашивает Сократ Гермогена, создает слова? Ответа нет. Кто же тогда передает нам употребляемые нами слова? Опять нет ответа, и Сократ его подсказывает: номос, — т. е. обычай или закон. А тот, кто создает слова, — законодатель («номотетес») ².

² Таким образом, Ю. В. Рождественский ошибается, утверждая, что здесь «имеется в виду логос» [5, с. 43]. Именно номос! Кстати, само слово «логос» в «Кратиле» встречается только в смысле «связная речь», частью которой (элементом) является онома, или имя. И уже совсем непонятно, откуда у И. А. Хабарова [10] берется перевод того же «номотетес» как «логосоздатель».

Имя, онома, — частный случай закона, номоса, и среди законодателей реже всех встречается «ономатург», который, создавая имя, обязан как можно больше приблизиться к истинной сущности вещи, — а она в том, что Платон называет идеей или образом («эйдос») этой вещи. Что соответствует идее, является ее адекватным воплощением, то и «правильно», соответствует природе («фюсей»). Тот закон или то имя природосообразны, правильны, в которых отражена идея вещи, — но не всякое имя, будучи «номическим», одновременно «логично». Во всяком случае, оно всегда отбывает обычаю (т. е. номо).

Конкретное звучание слова неважно: если «не каждый законодатель влагает [образ или идею] в те же слоги, то из-за этого не надо испытывать сомнения; ведь и не всякий кузнец влагает [образ] в одно и то же железо, делая для одних и тех же целей одно и то же орудие» [8, с. 42]. Важно, чтобы был воспроизведен «образ (эйдос) имени, подходящий для каждой вещи» [8, с. 42]: здесь мы находим, по-видимому, зачаток «лектона» стоиков. Впрочем, И. А. Перельмутер отождествляет «образ имени» с внутренней формой [11, с. 132]. Но дальнейшее рассуждение Платона мешает такой интерпретации.

Но ведь Сократ еще раньше подчеркнул, что сущность вещи проявляется в ее объективном использовании в деятельности. Не только сама по себе идея орудийности, но и то, чего мы этим орудием достигаем, входит в сущность вещи. И судить о правильности имени (и вообще номоса) вправе лишь тот, кто его использует, употребляет, а именно — диалектик, т. е. тот, кто «умеет ставить вопросы и давать ответы». Интересно, что именно диалектик, так сказать, «мыслящий вслух», рассматривается как «потребитель» труда ономатурга (подобно тому как кормчий — «потребитель» труда корабельного плотника). И здесь мы приходим к очень важному тезису Платона, а именно к тому, что правильность имени определяется его соотношением с речью — логосом (как раз в этом смысле термин «логос» встречается и у Демокрита, где он понимается как «сплетение имен»). Дело в том, что именно речь, — не само по себе имя как таковое, — раскрывает суть вещей. Обозначение того, что мы говорим, мысля, чтобы сделать это обозначение понятным собеседнику, и есть истинное именованное. «Правильность языка лежит в возможности сообщения, т. е. выражения или изображения того, о чем мы мыслим, и понимания выраженного» [11, с. 132]. Это — сократовское положение, согласно которому обрести истину можно лишь «в совместном диалогическом мышлении» [12].

Имя, онома — не единственный составной элемент логоса: наряду с ним выступает «рема»³. Штейнталь дает интересный анализ содержания этих понятий у Платона, подчеркивая, что это не субъект и предикат в грамматическом и даже логическом смысле и тем более — не имя и глагол, как они понимались впоследствии, особенно в Александрийской школе. Логос есть соединение идей, выраженных в словах, или «членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная вовне мысль» [13]. Эти идеи — двоякого рода: идеи действия или признака, т. е. собственно идеи (эйдосы), и образы вещей. «Ономата» и «ремата» и суть звуковые знаки («семейа») для образов вещей и идей признаков или действий. Логос — не оперирование словами (знаками), но сущностями при посредстве слов. Он — словесный предикат к истинному бытию, и поэтому логос есть всегда логос чего-то. «Для Платона говорить значит

³ Это — тоже термин Демокрита, который употреблял его, согласно И. М. Тронскому [9, с. 18], в значении «словосочетание, семантически целостная часть предложения».

выражать соотношение вещей с идеями» [7, с. 143]; вещи (как единичные чувственные образования) обозначаются при помощи ономата, а идеи, им приписываемые, — при помощи ремата. Логос Платона и есть акт приближения и приобщения мира вещей к миру абстрактных сущностей, к гераклитовскому логосу этих вещей, при помощи номоса.

Сама по себе идея знаковости языка у Платона заслуживает внимательного рассмотрения. Его концепция такова. Слова (ономата и ремата) суть знаки вещей и идей. Отдельные идеи, сочетаясь друг с другом, дают диалектическую структуру особого рода — «дианойю», или рассуждение⁴. Дианойя есть диалог, «беззвучная беседа с самим собой». Результатом же этого диалога является «докса», т. е. мнение (утверждение или отрицание): оно-то и отображается при помощи знаков — в логосе, который есть структура особого рода, отличная от дианойи. Иначе говоря, докса — это содержание, которое человек выражает в речи, в логосе. Платон определяет ее как «словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча» [11, с. 149].

Попытаемся подвести итог изложенной выше позиции Гераклита и ее развитию у Платона.

У вещей есть универсальные, сущностные характеристики: и «не то, что изменяется и проходит, как чувственные вещи, а то, что пребывает неизменным, общие свойства и отношения, родовые формы обладают подлинной действительностью» [14]. Это и есть истинная «природа вещей», выступающая у Платона как система эйдосов, идей. Чтобы в эту природу проникнуть, требуется рассуждение. Но нас не может интересовать сущность вещей как таковая, она нужна нам, чтобы истинно, природосообразно действовать с этими вещами, получая адекватный результат.

Орудием «поучения и разбора сущности», т. е. рассуждения, является слово. Только через него идеи становятся доступными, соединяются в нашем разуме с вещами. Но оно само по себе не обязательно отражает сущность вещи, «логос» (в гераклитовском смысле) или «идею» (по Платону), но лишь номос — закон или обычай. Мера соответствия номоса вообще, и слова в частности, логосу и есть их природосообразность, соответствие сущности. Поэтому сами по себе слова (имена) не являются источником познания свойств вещей, как утверждает в диалоге «Кратил». Ономатург, словотворец, создает слово, стремясь как можно больше отобразить в нем скрытый логос или идею вещи. А диалектик судит о том, насколько это ему удалось, на основании практического применения слова в общении. Именно общение, диалог и делает необходимым существование слова как особой реальности, различие логоса и номоса. И именно общение, т. е. логос, верифицирует «правильность» имен.

Слово выступает в двух видах деятельности: в рассуждении (дианойя), результатом которого является мнение, докса; и в общении, т. е. в логосе, который при помощи знаков обозначает и выражает для другого мнение. Первое есть акт индивидуальный; второе — акт совместного целесообразного действия при помощи слова. Докса может быть верной или ошибочной; и лишь в логосе это выясняется.

Но ономатург создает не вообще словá, не вообще слово соотносимо с вещью и выступает как «правильное» или «неправильное»: речь идет

⁴ Кроме идей, компонентами дианойи являются восприятия или представления вещей. Они обладают свойством истинности, т. е. правильно или неправильно отражают сущность. Поэтому дианойя и ее продукт — докса относятся к сфере номоса; только в общении, в платоновом логосе мы приходим к подлинному, абсолютному знанию.

пока только об и м е н и, об онома. Чтобы построить логос, мало иметь ономата: необходимы и ремата, в которых отображены идеи действий или сущностных признаков. Логос и есть процесс приписывания вещи определенных свойств, процесс утверждения бытия или небытия вещи, описание действий этой вещи (субъекта) или действий с ней. Он — предикат к реальности, опосредованный дианоией (и не случайно Я. Хинтиikka [15] видит в доксе идею пропозиции).

Все это хотя и не до конца последовательно, но по-своему очень логично. Поэтому странно читать в современной монографии о «довольно путанных рассуждениях о языке в диалоге „Кратил“, о «низкой оценке Платоном языка и его функциональных возможностей» и т. п. [16, с. 14—15].

Платон никоим образом не «устраняет проблему языка из своей философии»: как утверждает Жюль; он пытается решить ее, причем глубже, чем это удалось многим мыслителям более позднего времени. А именно, он четко противопоставляет: а) содержательную отнесенность имени к той или иной чувственно воспринимаемой вещи и отображение в имени сущности вещи, ее «идеи»; б) объективное содержание понятия (значения, слова) и отображение в нем того, что является обычаем или законом, номосом; в) содержательный аспект отдельного слова (имени) и содержательный аспект логоса (высказывания), выражение которого опосредовано словесными знаками. Это уже очень много для одного из основоположников теории значения. Прибавим к этому идею диалога, общения как способа верификации «правильности имен», а также понятие знака⁵, хотя у Платона он еще совпадает с означающим.

Многое из того, что описано выше, находит параллель в китайской и древнеиндийской философии. Так, понятию логоса (в гераклитовском смысле) или платоновой идее довольно близко отвечает китайское «дао», которое, являясь сущностной основой мира, не может быть выражено словами и постижимо лишь умозрительно. Соответственно понятию номоса можно приравнять «дэ», которое может быть низким или высоким. В этой связи весьма показательна приводимая Рождественским [5, с. 35—36] цитата из древнеиндийского филолога Патанджали, где очень много общего с платоновской концепцией слова.

2. Аристотель и стойки. Следующим этапом в развитии семантической теории следует считать деятельность Аристотеля. Он исходит из универсальности вещей и рассматривает «возбуждения души» как образы вещей; эти «возбуждения души» тоже универсальны, но язык, слова как знаки для «возбуждения души» или «знаки состояния души» уже не носят всеобщего характера. Слова суть также знаки для родовых и видовых свойств вещей. Они суть орудия познания вещей, как и для Платона. Но не сами имена, а способы их соединения и разделения обеспечивают истинность. Следовательно, нужно изучать разные такие способы: здесь исток аристотелевой логики. Именно поэтому Аристотель говорит о понятии отдельно от слова. Ведь «применение» слова не всегда соответствует сущности понятия. «Одно и то же предложение и одно и то же имя [неизбежно] должно иметь много значений. И тот, кто не знает значения слов, при умозаключении будет обманываем...» [17, с. 149]. «Значение слов» здесь обозначается, кстати, как их «логос» — т. е. и с т п н н о е значение, прогивоположное «свойству» или «применению» этих слов. Понятие может, по Аристотелю, отражаться в целом высказывании, а не только

⁵ Впрочем, это понятие существовало у греков и в доплатоновский период. Ср. у Парменида: «Каждой же вещи, как знак, людьми было придано имя» [17, с. 50].

в отдельном слове, или не соответствовать определенному слову. Впрочем, на практике Аристотель, говоря о логическом выводе, т. е. о формах мышления, часто отождествлял их с формами языка, и лишь обращаясь к художественной речи, четко указывал на их различие.

Штейнталь отмечает, что логика Аристотеля была, в сущности, учением о соотношении несловесных понятий, а не о правилах построения суждения или высказывания: отсюда в его «Аналитиках» в качестве исходного понятия выступает термин («орос»), а не суждение («протасис»). Эти собственно логические отношения понятий по объему и соответствующие им правила силлогистического вывода находят свое выражение в формах языка.

Особенно интересно соотношение у Аристотеля понятий «просегория» и «категория». Просегория есть использование имени (онома) для обозначения вещи, это — операция, соответствующая идее знаковости имени⁶. Напротив, категория есть использование слова (именно ремы, а не ономы) как предиката к действительности (рема, говорит Аристотель, есть знак того, что говорится о субстанции или существует в субстанции).

Рема вне связной речи, логоса — это онома, она также что-то означает, но не утверждает и не отрицает. Ремой она становится, когда к ее значению присоединяется какая-то динамическая характеристика, какая-то «бытийность». Но сама по себе эта характеристика тоже есть онома: следовательно, рема есть результат сочетания одной ономы с другой, придающего одной из них свойство ремы. Это сочетание для Аристотеля и есть логос. «С одной стороны, онома — любое слово вообще, слово *an sich*; с другой, это такое слово, которое в логосе образует противостояние реме. Ремой может служить любое слово; ибо оно не само по себе рема, а становится таковой благодаря применению ее в высказывании» [7, с. 237]⁷. Кстати, для Аристотеля и атрибутивное словосочетание является логосом. И онома и рема суть «значащие звуки», знаки. Что они обозначают? Либо образы вещей, т. е. «первые сущности», либо не отдельные образы или предметы, но понятия, нозмы, т. е. «вторые сущности» — виды и роды. (Впрочем, термина «нозма», который мы до сих пор переводили как «понятие», на самом деле имеет несколько иное содержание. Это «результат переработки опытных данных с помощью разума» [19, с. 52] или «всякое необразное, отвлеченное от условий восприятия предмета в определенный момент времени и в определенном пункте пространства содержанье мысли» [20].

Итак, перед нами мир вещной действительности, реальные «предметы, отражением которых являются представления», и сами эти «представления, находящиеся в душе, которых непосредственные знаки суть слова» [8, с. 60]. С другой стороны, эти «первые сущности», или субстанции, могут обобщаться при помощи понятий, также реализуемых в слове. Нозмы (понятия) высугаают в логическом рассуждении как термины («орой»). Само это рассуждение (протасис) соотнесено с понятием логоса, который есть соединение слов, выражающее утверждение или отрицание бытия чего-то и являющееся категорией, поскольку оно предципирует действи-

⁶ «...В разговоре мы... вместо вещей пользуемся именами и знаками» [17, с. 149]. В этом отношении интересна мысль Аристотеля, что имя получает значение «лишь тогда, когда становится символом» (цит. по [11, с. 157]).

⁷ Ю. В. Рождественский совершенно напрасно вслед за переводчиками «Античных теорий языка и стиля» интерпретирует оному у Аристотеля как «имя», а реме — как «глагол» [5, с. 93]. Даже из нашего изложения видно, что для этого нет достаточных оснований. К сожалению, это стало общим местом в науке (ср., например, [18, с. 17]).

тельность через просегиорию — отношение имени (онома) к этой действительности.

Мы не случайно так подробно остановились на рассуждениях Аристотеля, как раньше — на высказываниях Платона. Как мы увидим далее, к платоновской и аристотелевской концепциям восходят практически все проблемы современной семантической теории, и раскрыть их без подробного исторического экскурса попросту невозможно. Удивительно, между прочим, что К. К. Жоль, заметивший [16, с. 34—36] параллель между теорией смысла и значения Г. Фреге (и понятием экстенционала и интенционала у Р. Карнапа) и учением индийского филолога Анандавардханы о «дхвани», не уловил совершенно явной «переклички» между этим последним и системой Аристотеля, кратко изложенной выше. К сожалению, он не одинок, и слишком часто современные авторы понимают концепции авторов древности слишком упрощенно либо приписывают им более позднее понимание анализируемых вопросов (например, Аристотелю — стоическое).

Отрадным исключением является Л. К. Науменко, которому принадлежит, в частности, предельно тонкий и объективный анализ взглядов Платона и Аристотеля на проблему идеи (понятия) в ее отношении к вещи. «Абсолютизация инобытия вещи» у Платона, составляющая основу его идеализма, соединяется у него, по Науменко, с вполне материалистической мыслью о том, что сущностей столько, сколько у вещи функций, сообщающих ей устойчивость, определенность и целостность. Идея вещи (которая представляет собой персонификацию сущности, а значит объективной функции вещи) потому и рассматривается Платоном как что-то независимое от чувственно воспринимаемой вещи, что эта последняя, лишенная своих внешних связей (сущностей), превращается в аморфный материальный субстрат. «Мы слишком привыкли рассматривать идеи Платона просто как гипостазированные абстракции индивидуальных тел, как отвлеченные образы единичных вещей, которым придано самостоятельное существование. В действительности же идеи Платона — это образы не индивидуальных тел, а функций» [1, с. 100].

Чтобы покончить с античным периодом в развитии семантической теории, кратко остановимся на взглядах стоиков. Логос (как высказывание) понимается стоиками как проявление универсального разума, своего рода «мирового духа», одухотворяющего мертвый субстрат и тоже носящего название «логоса» (хотя он здесь и отождествляется с номосом — «всеобщим обычаем»). Он проявляется через индивидуальный разум. Стоики знали четыре основных категории. Первая из них — вещь, предмет. Вторая — «знанной» [Штейнталь переводит это слово как «представление», но на самом деле это — понятие, которое образуется либо в результате деятельности разума, либо на основе чувственного представления, образа вещи в душе (фантасма)]. Третья категория — слово, или, точнее, голос, членораздельный звук («фоне»), служащий орудием обозначения (он обозначает знанной и через них — вещи). Наконец, четвертая категория, самая интересная — это «лектон», на котором мы остановимся чуть дальше. Сейчас достаточно отметить, что это содержательный аспект высказывания или слова как части высказывания. У слова как такового тоже есть свой лектон, но он «недостаточен».

Таким образом, речь есть значащий звук, направляемый мыслью. «...Речь всегда что-то значит: слово (фоне) может ничего не значить..., а речь (лексис) не может» [21, с. 206]. «Лексис» позже, у Псевдо-Августина («Начала диалектики») выступает (под названием *dictio*) как единство члено-

по крайней мере «лексиса» — осмысленного, функционального, в н а ч а щ е г о звука. Другое употребление этого термина чуждо античным мыслителям, и если где-либо и встречается (хотя нам такой случай неизвестен), то не принадлежит к числу характерных.

Следует иметь в виду, что другая (помимо стоиков) популярная философская школа античности — эпикурейская — вообще отрицала «среднее звено» между предметом и словом. «Вы (эпикурейцы) полностью отвергаете род высказываемых, составляющий существо речи, и оставляете только звуки и предметы, вы считаете, что. . . обозначаемого. . . вовсе не существует», — пишет Плутарх (цит. по [11, с. 205]).

3. **От Филона до Абелира.** Чтобы ясно представить себе историко-философский контекст, в котором возникли и развивались средневековые семантические теории, необходимо учесть два основных момента. Первый: все раннесредневековые философские концепции находились под сильнейшим влиянием платонизма (точнее, неоплатонизма). В них, во всяком случае на первом этапе, широко используется — хотя и употребляется иначе — концептуальная система позднеантичной философии, в частности — основные категории, свойственные учению стоиков и восходящие к Платону. Второй: невозможно понять суть воззрений средневековых философов на значение, если не уловить главного, доминирующего направления их мысли. Мы имеем в виду свойственную всей средневековой философии идею, выраженную в наиболее яркой форме Псевдо-Дионисием Ареопагитом: «воистину, вещи зримые суть явленные образы вещей незримых» [26, с. 331]. Остановимся на этой идее подробнее.

Предшественником анализируемой концепции, как и христианской теологии вообще, является александриец Филон. Опираясь на учение стоиков о мировом логосе и его отображении в языке через разум отдельного человека, Филон объявил логос силой, посредством которой бог творит мир (ср. известную формулу в начале Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог. . . Все через Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть. . .»). Логос есть то, что соединяет бога и мир, бога и человека через разум последнего. Более того, он так же относится к космосу, как человеческий разум к человеку. Разум превращается, таким образом, в слабое подобие Логоса. Слово дано человеку, в частности, в форме священного писания: правильно истолковать писание значит проникнуть в скрытую премудрость, приблизиться к божественному знанию. Отсюда целое направление в теологии — экзегетика или герменевтика [27]⁹. Но подлинный смысл писания связан с духовным постижением, а не с разумом как таковым, хотя совершенствование разума необходимо для постижения (экзегезы).

Блаженный Августин, развивая идеи экзегетики, рассматривает важность для нее теории знака (в частности, языка как системы знаков), являющейся чем-то вроде протопедвтики наук. Но, как правильно замечает В. В. Бычков [28, с. 264], теория знака («семейон») как условного обозначения вещей или мыслей (встречающаяся уже у Татиана и Арнобия), хотя и была развита Августином, но не характерна для раннехристианской философии в целом. В ней довольно рабски воспроизводится позиция стоиков. Впрочем, Августин был едва ли не первым, кто попытался построить общую теорию знаковых систем, частным случаем которой является теория языка. Прежде всего сюда входит разграничение искусственных и естест-

⁹ Строго говоря, герменевтика — не синоним экзегетики. Однако здесь мы не имеем возможности вдаваться в анализ их соотношения.

венных знаков. Как уже говорилось, не это является самой важной чертой раннесредневековой семантики или семиотики, но сама концепция в ещ и к а к с и м в о л а (з н а к а) и д е и. Это звучит парадоксально, однако есть все основания для подобной формулировки.

«Символ в средневековом его понимании не простая условность, но обладает огромным значением и исполнен глубочайшего смысла. Ведь символичны не отдельные акты или предметы: весь посюсторонний мир не что иное, как символ мира потустороннего; поэтому любая вещь обладает двойным или множественным смыслом, наряду с практическим применением она имеет применение символическое.

Мир — это книга, написанная рукою бога, в которой каждое существо представляет собой слово, полное смысла. . . Символ, следовательно, не субъективен, а объективен, общезначим. Путь к познанию мира лежит через постижение символов, их сокровенного смысла» [29, с. 265—266].

Символы (понимаемые здесь расширительно) или образы могут иметь разную природу. В. В. Бычков выделяет три основных типа образов: миметические (подражательные), символические или символично-аллегорические и знаковые. . . Отличаются они друг от друга характером *выражения* духовного содержания в материальных образах или степенью *изоморфизма*» [28, с. 251]. К первому типу относятся, по концепции раннехристианских философов, изобразительные искусства античности — простые (для них) к о п и и действительности. Аллегории (символично-аллегорические образы) наиболее распространены. Именно сюда относится глубоко разработанное в апологетике различие «образа» (миметического) и «подобия». Телесность человека, его плоть, создана «по образу» бога, и она «является материальным выражением божественной духовности» [28, с. 260]. Подобие же относится к чисто духовной сущности человека.

Экзегетическое толкование священного писания — это, в сущности, и есть расшифровка системы заключенных в нем аллегорически-символических образов: «изреченное в словах — лишь символ скрытого смысла, который обнаруживается при толковании. . . Тело закона — словесные предписания, душа же — заключенный в словах невидимый смысл», — писал еще Филон (цит. по [28, с. 268]). Примером может служить символика апокалиптических животных, имеющих соответственно лики льва, тельца, человека и орла. По Иринею, это символы разных сторон деятельности Христа; отсюда они становятся символами четырех евангелий и даже евангелистов (Иероним), а затем — символами воплощения, смерти на кресте, воскресения и вознесения.

Наконец, третий вид образов — знаковые образы — выступает в раннехристианской культуре прежде всего как знамение — некое чудо, возмещающее собой сверхъестественное событие (знамение второго пришествия Христа и др.) — или вообще как чудо — знак божественной сущности Христа. Так, у Лактанция говорится, что страдания и чудеса Христа имеют «великую образность и знаковость» (*significantiā*).

Интересное исследование символики раннехристианского средневековья принадлежит С. С. Аверинцеву. Так, он указывает, что византийский император воплощает в себе идею божественной власти, является ее живой эмблемой [26, с. 314]. «Весь мир полон символов, — констатирует Д. С. Лихачев, — и каждое явление имеет двойной смысл. Зима символизирует собою время, предшествующее крещению Христа; весна это время крещения, обновляющего человека на пороге его жизни; кроме того, весна символизирует воскресение Христа... Олень устремляется к источнику не только для того, чтобы напиться воды, но и чтобы подать пример

любви к богу... Такими же символами „вечных“ и „вневременных“ отношений были растения, драгоценные камни, численные соотношения и т. д. Средневековье пронизало мир сложной символикой, связывавшей все в единую априорную систему» [30].

В основе этого понимания лежит платоновское, а затем стоическое понимание мира как отображения божественного Логоса, а самого Логоса — как своего рода порождающей модели. Применительно к платонизму это четко сформулировал А. Ф. Лосев: «идея вещи в платонизме есть вечная и порождающая модель вещи» [23, с. 81]. Уже в рамках христианской апологетики Ориген прямо утверждает: «Логос —... образец, по которому сотворен мир. В нем план мира и идеи всего сотворенного...» (цит. по [31, с. 95]). «Ясно, что в свете такого Логоса все существующее превращалось в некоторого рода аллегория...» [22, с. 769]. К тому же источнику восходит так называемый «экземпляризм» философии Августина («Для творимых вещей идеи выступают как образцы, по которым они творятся, как прообразы, основания и причины их бытия» [31, с. 303]). И, наконец, тот же источник, что для нас особенно важно, лежит в основе широко известного направления «реализма» в средневековой схоластической философии.

Концепция реализма представлена в раннем средневековье Ансельмом Кентерберийским и Гийомом из Шампо. С точки зрения реалистов, общие идеи (роды и виды) служат — как и для Августина — идеальными прообразами для создания единичных вещей, которые являются истинными в меру соответствия этим идеальным прообразам. Эта точка зрения находится дальнейшее развитие у Фомы Аквинского, согласно которому универсалии (идеи) имеют тройное существование: до вещей (*ante res*) — в божественном разуме; в вещах (*in rebus*) — поскольку они воплощают идеи божественного разума; и, наконец, после вещей (*post res*) — в интеллекте человека, открывающего их в мире. Предмет отражается в душе человека через свое «подобие» (ибо телесный объект не может взаимодействовать с бестелесной душой) — чувственное впечатление. Затем эти «подобия» проходят первичную обработку так называемыми «внутренними чувствами», к которым относятся, в частности, память и воображение и которые организуют первоначальный хаос впечатлений: возникает система чувственных образов. Следующий этап, — обработка их разумом, т. е. процесс абстракции, приводящий к выявлению видовых и родовых форм, — превращает чувственные образы в образы «умопостигаемые», помещающиеся в так называемом «возможностном разуме» (*intellectus possibilis*) — здесь формы телесных тел освобождаются от физической оболочки и начинают вести чисто духовное существование. И, наконец, последний, самый высший (для человека) этап — обработка умопостигаемых образов «активным разумом», продуктом которой являются понятия, в дальнейшем используемые при образовании суждений. Интересно, что для понятий Фома Аквинский, кроме «концепта», использует термины «*species expressae*», т. е. «выраженные виды»¹⁰ или же «*verba mentis*» — «слова ума» [Дальнейшие этапы познания уже не свойственны, по Фоме, людям, но только ангелам или богу: ангелам доступно озарение, но для него им нужны умопостигаемые образы (точнее «виды») — чувственные же образы им чужды; а бог для познания не нуждается и в умопостигаемых образах].

¹⁰ В. В. Соколов [32, с. 369] почему-то переводит этот термин как «разумно выраженные образы», видимо, отталкиваясь от перевода «*species sensibiles*» как «чувственные образы». Но «образ» в средние века — это «*imago*». «*Species*» же — латинский перевод греческого «эидола» и соответствует у Мальбранша «*espèces*», т. е. именно «видам» [38, с. 300].

Противоположная позиция известна под названием номинализма. Его возникновение связано с именем Росцеллина. Для Росцеллина единственная реальность — индивидуальные вещи: следовательно, универсалии возникают только «после вещей», т.е. в человеческом разуме. «Роды и виды — это только звуки речи, слова, имена (nomina)» [34, с. 44]. Они выражают не отношения вещей (субстанций), но служат только для классификации слов. Точно так же трактует Росцеллин и аристотелевы категории.

Менее крайнюю позицию, известную под названием концептуализма, отстаивал в рамках номинализма Пьер Абеляр. Для него слово — не просто «пустой звук», но носитель значения (significatio). Слово в этом смысле способно определять предметы, выступать предикатом к ним, и не само слово, но речь является универсалией (или в ней заключаются универсалии). Общие понятия есть продукт деятельности человеческого ума и существуют только в речи (sermo). Они возникают в процессе абстрагирования чувственных впечатлений: есть единичная, «реальная» вещь, и есть множество ее признаков, определяемых ее «формой». Работа разума заключается в отсеивании признаков индивидуальных и синтезе таких признаков, которые объединяют вещь с другими вещами в понятия (concepti). Нетрудно увидеть и здесь влияние платонизма. Джохадзе и Сляжкин считают даже (но, по нашему мнению, без достаточных оснований), что Абеляр «трактует универсалии как бестелесные абстрактные предметы, обладающие значением, или короче, как сигнификаты (significata)» [34, с. 51].

Слово есть для Абеляра инструмент мысли, оно создается для обозначения мысли так, чтобы это слово можно было понять — перед нами снова идея, которую находим у Платона¹¹. Но слово ни в коей мере не есть смысл вещи, оно самоценно. Противоположное мнение высказывал Ламберт из Осера, также умеренный номиналист. Он определял значение как «разум (intellectus) вещи, к которой прилагается слово»: значению у него противостоит суппозиция (suppositio), т.е. отнесенность слова к единичным предметам.

Подводя предварительный итог, попытаемся сформулировать еще раз позиции реалистов и номиналистов в интересующем нас плане.

Для реалиста универсалии имеют трансцендентное существование. Они «суть некое реальное, существующее вне мыслящего субъекта и отличное от единичной вещи, . . . сущностью вещи является единственно лишь идея» [35]. Понятия, образуемые при помощи слов (вспомним «verba mentis» Фомы Аквинского), суть более или менее полное приближение к этим идеям («формам» у Фомы), для чего необходимо, однако, познание единичных вещей, которое не может не быть чувственным (Фома Аквинский, Жильбер Порретанский и др.). Но именно поэтому понятие по определению ограничивает глубину познания, оно не может привести нас к «конечным сущностям» (essentiae), для чего необходимо озарение, вообще имманентная деятельность души. Ультрареалистом можно считать философа XIV в. Иоанна Богоугодного, который как значение термина (в конечном счете как понятие) рассматривал обобщенное наглядное представление (представление об идеальном предмете). Слово для реалиста — орудие проникновения в сущность, условие понятийного, рационального познания трансцендентной идеи. Для крайнего номиналиста универсалии имеют единственное реальное существование в словах. Они возникают post res и являются

¹¹ Ср. у томиста Ричарда из Миддлтона понимание единичного как «не подлежащего сообщению» (incommunicabile) [34, с. 125].

лишь продуктом анализа и классификации слов. Для концептуалиста универсалии существуют в человеческом уме, они связаны с его аналитико-синтетической работой над признаками конкретных вещей, т.е. над результатами их чувственного познания. Понятие и есть продукт такой аналитико-синтетической работы. Слово не есть орудие этого анализа и в особенности синтеза, оно — орудие мысли как предсказания абстрактных признаков реальным предметам, и его способность быть орудием коммуникации является для него сущностной характеристикой. Другой вопрос, будем ли мы считать носителем значения слово (как Абельяр) или вещь (Ламберт).

И, наконец, о понятии значения, которое утвердилось именно в трудах концептуалистов. Даже из сказанного выше ясно, что у умеренных номиналистов¹² значение как отнесенность к предмету или классу предметов не совпадает с обобщенным, «понятийным» значением, прежде всего присутствием слову-предикату, реме. При этом способность слова быть ремой неотделима от идеи первичности «речи» (*sermo*) по отношению к отдельному слову и от «коммуникабельности», от выполняемой словом (точнее, речью) функции общения.

4. Дунс Скот и Оккам. Концептуализм получил свое окончательное оформление в начале XIV в. в трудах Иоанна Дунса Скота. Его концепция — одна из самых сложных философских систем средневековья, и Скот недаром получил в истории схоластики титул «изошренного доктора» (*doctor subtilis*). Остановимся здесь только на одном аспекте этой системы — скотовской гносеологии, как мы увидим, несущей на себе и явные следы влияния умеренного реализма.

Для Скота конечный объект разума — реальное бытие индивидуальных вещей, связанное с их формой (в смысле, близком Абельяру, а не томистам). У каждой вещи благодаря форме есть своя индивидуальная природа, ее «этовость» (*haecceitas*). Виды и роды (универсалии) не менее реальны, не менее сущностны — они так же существуют в природе и вносят в бытие индивидуальных вещей порядок, систему, а именно на их основе возможны суждения. Слово, обозначающее универсалию, таким образом, есть «знак чего-то известного, но еще не познанного» [19, с. 169] — ибо познание должно происходить в умозаключении и отталкиваться от конкретной, единичной вещи. Первоначальным орудием такого познания является чувственная интуиция. Она постигает «чувственные виды (*species sensibilis*), в результате чего образуются представления — «фантасма», а затем при помощи разума — *species specialissima*, чувственный образ. Наряду с последним и на его основе возникают «умопостигаемые виды» (*species intelligibilis*); познание их связано с идеей ментального или идеального предмета, который в одном отношении бестелесен, в другом — материален, т.е. связано не с самим предметом, но с его свойством, предикатом.

Слово, таким образом, выступает для Скота в двух ипостасях. С одной стороны, «любую сущность можно постигать на собственном ее основании и даже обозначать (*significare*): такому пониманию соответствует абстрактный модус обозначения». Эта абстрактная сущность, умопостигаемый вид, ментальный предмет и есть в первую очередь понятие — «концепт». Но, с другой стороны, есть «конкретный модус обозначения», связанный с сущ-

¹² Так, Абельяр говорит о двух различных значениях в слове или речи — «интеллектуальном» и «реальном». Ср. у Иоанна Солсберийского: «Следует различать то, что апеллятивы означают (*significans*), и то, что они называют (*nominans*). Единичные предметы называются, а универсалии означиваются» (цит. по [36, с. 208]).

ностью, формирующей конкретный предмет¹³. Но это не первичное познание индивидуальной вещи (это последнее может быть лишь чувственным¹⁴), а «эквивалент генерализирующей абстракции» [19, с. 172]. Кстати, Скот очень ясно сознает и прямо пишет, что концепт может быть употреблен и для отдельного индивида: «человек» — как «этот человек».

В этих двух ипостасях слова следует разобраться более детально, потому что Скот здесь, как всегда, вводит множество тонких различий. Так, понятие интерпретируется им как «среднее между вещью и речью или звуком» („vox“). Как это надо понимать? Попытаемся это сделать через скотовскую концепцию предмета логики. Для него предметом логики являются «понятия, формируемые деятельностью разума». Если средневековый реализм считал первичными предикаты, т. е. идеи, выраженные в реме, а субъекты, имена, соответствующие конкретным вещам, для него вторичны, то скотизм перевернул это отношение: для него реальные и первичны субъекты, универсалии же, отображенные в ремах, вторичны. Как и Абеляр, Скот четко разделяет два рода понятий и соответствующих им слов: понятия для субъектов (платоновские опомата, имена) и общие понятия (платоновские ремата, предикаты или предикабилии). Отсюда и его различие «конкретного» и «абстрактного» модусов обозначения — в зависимости от функции соответствующего термина в суждении. В первом случае это «конкретное понятие», во втором — «абстрактное понятие». Соответственно выступают два вида «интенции»¹⁵: первичная, направленная на конкретные объекты, и вторичная, направленная на ментальные объекты. Во втором смысле он вслед за Фомой Аквинским употребляет выражение «verbum mentis» («слово ума»). Это и есть «понятие, формируемое деятельностью разума». Если «речь» понимать как платоновский логос, то понятие как «слово ума» совершенно естественно занимает среднее место между вещью (res) или чувственными видами и речью, sermo.

Наряду с указанным различием Скот вводит «активный модус понимания»: это «способ конципирования¹⁶, при посредстве которого интеллект обозначает, конципирует либо воспринимает свойства вещи». Пассивный же модус понимания есть «свойство вещи, поскольку [оно] воспринимается интеллектом». Очевидно, что пассивный модус понимания не имеет отношения к слову. Слово «появляется на сцене» (и начинает «обозначать» вещь) только при активном модусе. При этом и тот, и другой несены с первичной интенцией, с «ономата».

Интересное различие проводит Скот и между разными видами предикабилии, понятий как таковых (абстрактных понятий). Абстракция может быть двоякой; например, понятие «человек» «отвлечено и от того и от этого человека и от материи, например, от человека белого или черного». При этом «отвлечение от того или этого» отождествляется с абстракцией от суппозита: это такой общий термин, которому соответствует ква-

¹³ Скот цитируется нами здесь и ниже по [34, с. 155], но перевод латинского текста всюду наш, т. к. данные в этой книге переводы нередко терминологически неудовлетворительны.

¹⁴ Точнее, индивидуальная вещь, по Скоту, провоцирует деятельность разума: «вещь не есть адекватная причина интенции, но только повод для ее обнаружения». Об интенции см. ниже.

¹⁵ По определению Попова и Стяжкина, интенция у скотистов — это «познавательное отношение мысли к объекту, связанное с чувственным или понятийным „воспроизведением“ последнего» [19, с. 170].

¹⁶ Мы условно переводим этим словом латинское «conspiciendi», т. к. предложить его од и о з н а ч е н и ю интерпретацию едва ли возможно.

тор общности «всякий» (omnis). Но возможен и иной вид абстракции, когда мы, например, имеем дело с понятием «белый человек»: оно отвлечено от «того и этого», но не от материи — ведь «белое» есть следствие материальных качеств»¹⁷. Здесь действует квантор общности «любой», «каждый отдельно взятый» (unusquisque). Иными словами, понятия (собственно понятия) могут в разной степени зависеть от восприятия конкретных вещей, в разной степени нести в себе их «материальность».

Таким образом, суппозит здесь — эквивалент «того и этого», т. е. конкретных денотатов общего понятия или слова. И едва ли следует, по крайней мере у Скота, искать какой-то иной смысл этого термина. Соответственно и виды суппозиции — это разные виды замещения, где в качестве «индивидов», суппозитов, выступают различные элементы: скажем, конкретные люди или же слова, обозначающие людей. Так, «человек» и «белый человек» в приведенном выше рассуждении Скота — разные суппозиты, которым соответствуют разные виды или уровни суппозиции.

Многие мысли Скота (и затем Оккама) нельзя понять до конца, не зная влиятельного в свое время трактата его старшего современника Петра Писпанского. Это относится как раз к понятию суппозиции (ср. также [3, с. 45—50]). Именно у Петра четко сформулирована мысль о различных аспектах семантики: сигнификации (соотнесенность с понятием, например, «человек»), суппозиции (соотнесенность с разными по уровню суппозитами, например, с «белым человеком» в отличие от «всякого человека», «всех людей») и апелляции (соотнесенность с конкретным человеком, индивидуальным денотатом). Именно к Петру и его последователям («модистам») восходит и скотовское понятие «модуса обозначения». Суппозицию Петр определяет следующим образом: «Суппозиция есть предпринятое с фиксированной целью употребление термина, выраженного именем (существительным). Понятие суппозиции отличается от понятия сигнификации, поскольку сигнификация возникает в связи с впечатлением, произведенным звуковой речью в ее функции обозначать что-либо... Сигнификация есть свойство звуковой речи, тогда как суппозиция есть свойство термина, уже состоящего из звуковой оболочки и смысла» (цит. по [19, с. 186], с некоторым исправлением перевода). Петр различает 10 видов суппозиций [19, с. 187—191].

Итог развития средневековой семантической теории — концепция «непобедимого доктора» Уильяма Оккама, от взглядов которого в дальнейшем отталкивались почти все мыслители Ренессанса и Просвещения. «Так называемый „терминизм“ Вильяма из Оккама... пожалуй, не отличается в основном от концептуализма Абельяра», — считает Т. Котарбинский [37]. Но в действительности это не совсем так, и главная разница здесь — в оккамовской теории интенций.

«Первая интенция», т. е. устремленность сознания и мысли на объект, и является условием для его познания. Однако эта „порвая интенция“ возможна только в том единственном случае, когда существует „вторая интенция“, наличная еще до отнесенности к какому-либо объекту. Но вот эта „вторая интенция“ как раз и является той первичной смысловой устремленностью, которая имеется в виду в слове как таковом и в имени как таковом... Важно не отрицать эту вторичную интенциональность. Что же касается объективности или субъективности универсалий, то для разума это недоказуемо, а верить можно во что угодно.... Они суть логическое

¹⁷ А не просто «связано с материальными качествами», как переводят Джохадас и Стяжкин.

построение, применимое к любому роду бытия и потому отличное от самого бытия. Подлинная сущность универсалий только интенциональна» [38]. Как можно видеть, здесь Оккам развивает идеи Дунса Скота.

Первая интенция по Оккаму, направлена на некоторые вещи, которые не являются знаками. Концепт, или понятие, есть «естественный знак» реальной вещи. Однако его «знаковость» не самоценна, и вот здесь-то мы вплотную сталкиваемся с идеей интенциональности: акт разума, т. е. познавательная деятельность, понимается Оккамом как «ментальная пропозиция», лишенная словесных элементов. Это — акт мышления, так сказать, что «чистом» виде, оперирующий концептами, но не словами. Он-то и есть подлинный естественный знак объективного бытия: «что понятие или впечатление души обозначает, оно обозначает по природе...» (цит. по [34, с. 271]).

Вторая интенция имеет дело со «знаками знаков» (*signa signorum*). Это и есть универсалии (предикабилии), они непосредственно относятся к концептам и имеют свое бытие в высказывании (*oratio vel propositio*). За пределами речи, рассуждения универсалии лишены реального существования, и проблема истинности, таким образом, снимается. Акт познания включает только субъект (*persona*) и отображение вещи (*similitudo rei*).

Не следует, однако, понимать всю эту систему упрощенно, т. е. отождествлять первичную интенциональность с внесловесными или дословесными понятиями или «впечатлениями души», а вторичную — со словами. Дело в том, что понятие термина у Оккама обязательно связано со словом (как частью высказывания); но термины могут быть и «терминами первичной интенции», и «терминами вторичной интенции». Разберем это различие. Одни слова относятся к самим вещам (единичным и реальным): так, говоря *Человек бежит*, мы мыслим вполне конкретного, данного человека, может быть даже непосредственно его воспринимаем. Другие же являются знаками понятий (например, *Человек есть живое существо*). Кстати, здесь Оккам опирается и на идею суппозиции как «состояния подразумевания». Соотношение слова *человек* и конкретных людей обозначается как «персональная суппозиция», во втором случае мы имеем дело уже с «чистой суппозицией». То, что «подразумевается» при простой суппозиции — это «интенция души», а не что-то обозначенное, не онтологическая реальность (в отличие, скажем, от идей Петра Испанского, говорившего об «обозначении универсальной вещи»). Третий вид суппозиции — «материальная суппозиция» — подразумевает имя, слово (знак) и соответствует в современной логике автономному употреблению терминов.

Важно для нас и понятие значения или «сигнификации» у Оккама. Это понятие связано с п о с т о я н н ы м качеством знака, имени, это — суппозиция, «отложившаяся» в самом знаке. Сигнификация всегда предполагает в конечном счете познание в е щ и ¹⁸: термин «обозначает истинную вещь», поэтому интенция души и не может быть сигнификатом, но только суппозитом. В сущности понятие сигнификации тем самым не является логическим, но «грамматическим», как говорилось тогда, т. е. языковым; именно такой вывод и сделал один из предшественников Оккама — Пьер д'Орсонь [34, с. 235]. Оккам, однако, предпринял дальнейший, более решительный шаг, и самую логику отнес к «словесным наукам» вместе с грамматикой и риторикой. Кроме «словесных», есть еще и «реальные науки», оперирующие терминами первичной интенции. Но ни одна

¹⁸ Это, строго говоря, не совсем так. Например, «синкатегоремы» типа *всякий* приложимы к любой вещи, но тем не менее имеют постоянную сигнификацию.

наука, хотя она и исходит из познания единичных вещей, не имеет их в качестве предмета: таковыми являются только понятия, т. е. знаки, или имена. Следовательно, любая наука есть наука о знаках (первичных или вторичных)¹⁹.

Итак, с Оккамом в семантическую теорию пришла, во-первых, идея «интенциональной предметности» (как удачно выразился А. Ф. Лосев). Во-вторых, Оккаму принадлежит заслуга приведения к единой системе разрозненных ранее семантических идей и понятий (знак, сигнификация, суппозиция и др.). Наконец, в-третьих, Оккаму принадлежит теория словесного знака (термина) как единства слова и сигнификации и идея «ментальной пропозиции» как знака реальности. В этой связи приведем одно интересное высказывание Оккама о знаке: «Иначе следует понимать знак как нечто, что обуславливает (facit) возникновение чего-то иного в познании, чему свойственно замещать это иное или быть вставленным (вместо него) в предложение (propositio)..., либо чему свойственно быть составленным из упомянутых, какова речь (oratio) или предложение (propositio)» (перевод наш, цит. по [34, с. 271]). Отсюда явно следует, что не только «ментальная», но и всякая иная пропозиция, в том числе предложение, речь, является для Оккама знаком и что «замещать» (supponere) нечто — акт неразрывный с употреблением заместителя этого «нечто» в предложении.

*

Обращаясь к пути, пройденному нами вслед за философской мыслью античности и средневековья, нельзя не заметить, что проблемы, так или иначе связанные со значением, совершенно невозможно понять вне всей системы онтологических и гносеологических воззрений анализируемых авторов. В принципе можно было бы (как это получилось, в частности, у Ю. В. Рождественского и К. К. Жюля) проследить развитие только семантики или семпотики; однако внутренняя логика и преемственность такого развития была бы в подобном случае утеряна. Именно историко-генетический анализ, предпринятый нами в настоящей работе, пожалуй, в наибольшей степени показывает неправомочность рассмотрения категории значения лишь в отдельных ее связях — в рамках той или иной конкретной науки.

Проделанный выше анализ приводит и еще к одному важному заключению. Читатель, хорошо знакомый с современными теориями значения в лингвистике, логике, психологии, не мог не обратить внимания на то, что значительная, если не подавляющая часть этих теорий не только явственно коренится в семантических и семиотических идеях античности и средних веков, но по существу сводится к переформулированию этих идей в новых (а порой и в старых, но частично переосмысленных) терминах. Уже этот факт не может не вызвать настороженности по отношению к подобным теориям и прежде всего заставляет поставить вопрос о том, какова их философская (гносеологическая и онтологическая) основа, насколько та или иная методология обуславливает ту или иную теоретическую интерпретацию.

¹⁹ К. К. Жюль [16, с. 77] проследживает «интересную параллель» между взглядами Оккама и теорией Огдена-Ричардса. Из вышеизложенного явствует, однако, что весь позитивизм и неопозитивизм XX века коренится в средневековом номинализме [39]. К семантической теории это относится вдвойне.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Науменко Л. К.* Моизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968.
2. *Материалисты Древней Греции.* М., 1955.
3. *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка. М., 1985.
4. *Драч Г. В.* Идея Логоса в натурфилософии Гераклита и ее социальный фон // *Науковедение и история культуры.* Ростов, 1973.
5. *Рождественский Ю. В.* Теория языка в античности. Теория языка в средние века // *Амирова Т. А., Ольховиков Б. А., Рождественский Ю. В.* Очерки по истории лингвистики. М., 1975.
6. *Петров М. К.* Язык и категорные структуры // *Науковедение и история культуры.* Ростов, 1973. С. 75.
7. *Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin, 1863.
8. Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936.
9. *Тронский И. М.* Из истории античного языкознания // *Советское языкознание.* Т. 2. Л., 1936.
10. *Хабаров И. А.* Философские проблемы семиотики. М., 1978. С. 5.
11. *Перельмуттер И. А.* Платон. Аристотель. Философские школы эпохи эллинизма // *История лингвистических учений. Древний мир.* Л., 1980.
12. *Фишер К.* Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906. С. 23.
13. *Васильева Т. В.* Беседа о логосе в платоновском «Тееете» // *Платон и его эпоха.* М., 1979. С. 298.
14. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. 3-е изд. Ч. 2. М., 1915. С. 30.
15. *Хилтижка Я.* Познание и его объекты у Платона // *Хилтижка Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
16. *Жоль К. К.* Мысль. Слово. Метафора. Проблемы семантики в философском освещении. Киев, 1984.
17. Античная философия (фрагменты и свидетельства). М., 1940.
18. *Гомсен В.* История языковедения до конца XIX века. М., 1938.
19. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
20. *Алманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. С. 76.
21. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
22. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
23. *Лосев А. Ф.* Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Мир. М., 1982.
24. *Sebeok Th. A.* «Semiotica» e affini // *Versus. Quaderni di studi semiotici.* 1972. № 3. 1.
25. *Яacobson P.* В поисках сущности языка // *Сборник переводов по вопросам информационной теории и практики.* М., 1970. № 16. С. 4.
26. *Аверинцев С. С.* Символика раннего Средневековья (к постановке вопроса) // *Семиотика и художественное творчество.* М., 1977.
27. *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Лингвострановедческая теория слова. М., 1980. С. 271.
28. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. II—III века. М., 1981.
29. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
30. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 162—163.
31. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
32. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
33. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* P., 1968.
34. *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.
35. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3 // *Гегель. Соч. Т. XI.* М.—Л., 1935. С. 141.
36. *Пирс Ч. С.* Элементы логики. Grammatica speculativa // *Семиотика.* М., 1983.
37. *Котарбинский Т.* Избранные произведения. М., 1963. С. 414.
38. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 208—210.
39. *Соколов В., Грязнов В., Яновская С.* Номинализм // *Философская энциклопедия.* Т. 4. М., 1967.