Поскольку же многое зависит от простой воли Бога, как это явствует отчасти из сказанного выше (I, с. 81) и, кроме того, станет более очевидным в дальнейшем, то сотворенный интеллект, даже если видит субстанцию Бога, всё же не познает всё, что Бог видит через свою субстанцию.

Против сказанного выше кто-нибудь может возразить, что субстанция Бога есть нечто большее, чем всё, что Он может создать, или помыслить, или пожелать, кроме Себя самого; поэтому если сотворенный интеллект может видеть субстанцию Бога, то в гораздо большей степени возможно, чтобы он познавал всё, что Бог, кроме Себя самого, либо мыслит, либо желает, либо может создать.

Но если присмотреться пристальнее, то имеет не один и тот же смысл – [сказать], что нечто познано как таковое или в своей причине: ведь некие вещи, легко познаваемые сами по себе, являются такими, которые нелегко познаются в своих причинах. Таким образом, верно, что понять божественную субстанцию – это больше, чем понять что-либо иное, кроме нее, что может быть познано как таковое. Однако более совершенное знание – познавать божественную субстанцию и видеть в ней ее следствия, нежели познавать божественную субстанцию без того, чтобы видеть в ней следствия. Божественная субстанция может быть видима и без ее постижения. Но познание всего, что можно помыслить через нее, не может произойти без ее постижения, как явствует из сказанного ранее.

ФРАНСИСКО ДЕ ОВЬЕДО И СЕМИОТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС XVII в.*

Г.В. Вдовина

Франсиско де Овьедо – испанский философ и теолог, один из тех, кто принадлежал ко второму после Суареса поколению ученых иезуитов. Годы жизни Овьедо приходятся на первую половину XVII в.: он родился в Мадриде в 1602 г., а умер в Алькала-де-Энарес 9 февраля 1651 г. В 17 лет Овьедо вступил в Орден иезуитов; по завершении образования он два года преподавал дисциплины

* Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-03-00636а).

тривиума в различных иезуитских коллегиумах, затем пять лет – философию в коллегиумах Оропесы и Алькалы, и всю оставшуюся жизнь – теологию в Мадриде и Алькале. В исследовательской литературе не найти более подробных биографических сведений об этом авторе, как не найти и специально посвященных ему книг и статей: только отдельные упоминания или краткие замечания в работах более общего плана. В этом Овьедо разделил общую судьбу схоластов века Декарта, переживших долгий период почти полного забвения и открываемых заново лишь в последние десятилетия. Между тем в свое время, в XVII – первой половине XVIII вв., Франсиско де Овьедо был широко и заслуженно известен не только в Испании, но и далеко за ее пределами: в Италии, Германии, центрально-европейских странах; по текстам Овьедо учили в Киево-Могилянской академии и даже в Славяно-греко-латинской академии в Москве. Славу Овьедо-философа составил "Философский курс", объединивший в себе почти все разделы традиционного философского знания и трижды переиздававшийся на протяжении XVII в.[1]

Cursus philosophicus, этот новый и главный жанр философской литературы вплоть до Канта, рождается и приобретает все свои характерные черты именно в первой половине XVII в., тем самым резко отграничивая его – не только содержательно, но и формально – от предшествующего XVI в., по преимуществу комментаторского. Франсиско де Овьедо был одним из тех, кто формировал и оттачивал каноническую форму философского курса. *Cursus philosophicus* открывается, как правило, кратким "Введением в логику", или Summulae: компактным текстом, по форме восходящим к одноименному трактату логика XIII в. Петра Испанского. Далее следуют основные части курса: собственно "Логика", включающая в себя в значительной мере также теорию познания; "Физика", "О душе" (если эта часть не входила в "Физику") и "Метафизика". Эта структура допускала незначительные вариации внутри каждой из базовых частей, но общая последовательность выдерживалась строго, поскольку отражала в себе структуру традиционного знания как такового. С внешней стороны отдельные части философских курсов нередко оформлялись как последовательность комментариев к сочинениям Аристотеля. Но в содержательном и стилевом отношении текст философско-

---

[1] Полное название: Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus: 2 vol. Lugduni; Jacques Cardon, 1640; Secunda editio ab authore aucta et a pluribus quibus scatebat mendis expurgata. Lugduni, 1651; Editio tertia. Lugduni, 1663.

го курса – это не комментарии, пусть даже развернутые комментарии *per modum quaestionis*, какими еще были наиболее значительные труды схоластических философов конца XVI в., а серия свободных авторских трактатов. Они скреплялись между собой не только общими рамками университетского учебного плана, но и смысловыми связями, созидающими из этих отдельных блоков целостные философские системы. Таким образом, в жанре *Cursus philosophicus* присутствовало известное напряжение между заявленной формой псевдокомментария и действительной формой трактата, в которую облекалась философская мысль. Таков и курс Овьедо, полное название которого гласит: *Целостный философский курс, сведенный в единый корпус и распределенный на "Введение в логику" "Логику", "Физику", "О небе", "О возникновении и уничтожении" "О душе" и "Метафизику"*

Но такое напряжение присутствует не только во внешней форме и повествовательной манере философских курсов. Еще более важно то внутреннее напряжение, которое возникает в них между традиционной, восходящей к Аристотелю и средневековой схоластике структурой знания, этим старым и мощным древом, и теми новыми побегами, ответвлениями этой традиционной структуры, теми новыми областями исследования, которые с самого начала формируются, говоря современным языком, как области междисциплинарные. Так, на стыке логики и науки о душе складывается ноэтика – учение о ментальной репрезентации реальности, которое в свою очередь непосредственно соприкасается со строго метафизическими исследованиями. Столкновение богатого опыта миссионерской деятельности среди неевропейских народов с традиционными положениями средневековых учений о душе рождает своеобразную психолингвистику – учение о том, каким образом формируется в человеке способность к речевой практике, каковы предпосылки и необходимые условия ее формирования и осуществления, каково отношение между внутренней, ментальной речью, в которой выражается деятельность мышления, и речью внешней, и т.д. К таким новым междисциплинарным областям исследования, возникающим в недрах *Cursus philosophicus* XVII в., принадлежит и семиотика[2]. Более того, се-

---

[2] Термин "семиотика" применительно к схоластическим курсам XVII в. может вызвать недоумение как явный анахронизм. Но в историко-философской литературе последних десятилетий он уже традиционно прилагается к любым учениям о знаках, от античности до конца средневековья, а не только к собственно семиотике Нового времени. Такое свободное – и общепризнанное – употребление этого термина очень удобно, поскольку избавляет исследователей от громоздких описательных конструкций.

миотика была, пожалуй, из них наиболее развитой и структурированной. Это уже не просто некое исследовательское поле, где встречаются и взаимодействуют проблемы и методы различных умозрительных наук и практического опыта, а почти что новая конституированная наука, которой пока трудно найти себе постоянное место жительства в традиционной системе знания, и поэтому она временно довольствуется пропиской на территории одной из своих близких родственниц – логики[3]. О том, насколько высока была степень оформленности и самостоятельности этой новой научной области, свидетельствует, в частности, тот факт, что семиотические учения уже с самого начала XVII в. оформляются в философских курсах в виде отдельных трактатов, формально привязанных к аристотелевскому сочинению "Об истолковании", а то и вовсе самостоятельных. К числу таких полностью самостоятельных текстов принадлежит и трактат Франсиско де Овьедо "О знаках", представляющий собой Контроверсию VIII логического раздела "Целостного философского курса"

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

Первые учения о знаке возникают еще в античности. Известно, что у стоиков существовала развитая доктрина, согласно которой знак, σημαίον, понимался как логическая импликация: *если* имеется дым, значит, должен быть и огонь; именно поэтому дым есть знак огня. Следы этой логической концепции знака еще обнаруживаются у Августина[4]; но в целом Августин понимал знак совсем иначе: как чувственно воспринимаемую вещь (чем бы эта вещь ни была по своему физическому бытию – телом, зрительным образом, набором звуков), которая, будучи познанной, дает через себя познать нечто другое[5]. Окончательное

---

[3] С логикой семиотические учения связаны, так сказать, генетической связью. В самом деле, ядро семиотики XVII в. составляет учение о лингвистических терминах и пропозициях, а оно развивается под непосредственным влиянием логических трактатов Аристотеля и средневековых авторов. Но семиотика XVII в. отнюдь не сводится к чисто логической доктрине: она пересекается также со схоластической психологией, выраженной в "Трактатах о душе" (там, где у Аристотеля рассматривается репрезентативная природа понятий и других образований в познающей душе) и даже с метафизикой (в той части, где исследуются понятия реальных или, наоборот, фиктивных сущих как истинные или ложные знаки).

[4] *Borsche T.* Zeichentheorie im Übergang von den Stoikern zu Augustin // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 1994. N 19. S. 41–52.

[5] *Augustinus.* De doctrina christiana, II, 1. 1: "Знак есть вещь, которая, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, сама по себе приводит к познанию чего-либо другого".

определение знаку Августин дает в трактате "О христианском учении", который 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 необходимым 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 – на герменевтическом уровне – постижения тех реалий (вещей и событий), которые в свою очередь часто выполняют в библейском повествовании знаковые функции. Таков тот горизонт, в котором знак из понятия чисто логического превращается в понятие универсальное, приложимое к любой реальности, способной служить промежуточным средством в познании чего-либо отличного от нее самой. Именно такое понимание знака было унаследовано от Августина ранним средневековьем и продержалось вплоть до XIV в.

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

Следующий переломный момент в истории учений о знаках связан с именем Роджера Бэкона. В настоящее время принято считать, что Бэкон в своем трактате "О знаках"[6] первым заявил о том, что слова устной речи изначально и первично обозначают не понятия в интеллекте говорящего, а предметы внемысленной реальности. Тем самым чисто интенсиональной, как сказали бы сегодня, семантике Боэция была впервые противопоставлена экстенсиональная семантика, которая завоевала немало сторонников уже в XIV в. и, безусловно, преобладала в XV–XVI вв. Новшество Бэкона ограничилось областью лингвистических

---

[6] *Bacon Roger*. De signis / Ed. K. M. Fredborg, L. Nielsen, J. Pinborg. Traditio 34, 1978. P. 75–136.

знаков, оставив в неприкосновенности "общесемиотическую" концепцию Августина. Но это новшество сделало возможным следующий радикальный шаг в истории средневековых семиотических учений: рождение оккамистской концепции ментальных знаков. В самом деле, Оккам первым заявил о том, что понятия представляют собой термины полноценного ментального языка: не просто вторичной внутренней речи, т.е. беззвучного проговаривания "про себя" фраз или текстов, подготовленных к произнесению вовне, а ментального языка как той первичной исходной формы, в которой развертывается всякое человеческое мышление до и независимо от его внешнего языкового выражения[7]. Для Оккама слова внешней речи были вторичными знаками, обозначавшими внешние вещи и замещавшими собою понятия в интеллекте; подлинными же знаками внешних реальностей были именно эти внутренние, ментальные слова: знаками естественными, не зависящими от каких бы то ни было соглашений между людьми. Но самое главное с точки зрения будущей судьбы учений о знаках заключалось в том, что эти ментальные знаки не должны были сначала познаваться сами, как физические чувственные реальности, чтобы затем, на втором шаге, через них могли познаваться обозначенные ими вещи. В отличие от внешних слов, ментальные слова были нечувственными и обозначали внешние реальности спонтанно и непосредственно. Тем самым Оккам поставил под вопрос сразу два фундаментальных тезиса Августина: 1) знак есть *чувственно воспринимаемая вещь*; 2) познание через знак есть по необходимости познание двухэтапное: *сначала* познается сама вещь, которая служит знаком, и лишь *затем* – то, знаком чего она служит. Так две семиотические линии – линия Августина и линия Боэция – столкнулись в противоречии в рамках оккамистской доктрины ментального языка. Разрешиться этому противоречию предстояло в семиотике XVII в.

XV век немало потрудился над тем, чтобы соединить учение Оккама, сосредоточенное почти исключительно на синтаксической стороне ментального языка, с традиционными представлениями о понятиях интеллекта как о естественных образах реальности[8]. Сопряжение двух знаковых функций в понятиях интеллекта, лингвистической и иконической, было вполне осознано и

---

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

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

эксплицировано во второй половине XVI в. в знаменитом логическом труде "португальского Аристотеля" Педро Фонсеки "Начала диалектики". А вместе с этим было осознано и эксплицировано общее разделение знаков на две большие группы, лишь одна из которых подпадала под определение, данное Августином: "Знаки разделяются двумя способами: одним – на знаки формальные и инструментальные (если позволительно так выразиться), другим – на естественные и по установлению"[9]. Инструментальные знаки – те, о которых говорил Августин: чувственные вещи, которые, будучи *прежде познанными*, дают через себя познать нечто иное. Формальные знаки – не что иное, как ментальные образования, оформляющие познавательную способность; они же – единицы ментального языка, прозрачные для познания: обозначаемые ими реальности познаются непосредственно, тогда как сами ментальные образования доступны познанию только во вторичных актах рефлексии, направленных на них как на объекты, а не как на средства познания иного.

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

[9] *Petrus Fonseca.* Institutiones dialecticae, lib. I. C. VIII; Venetiis, 1611. P. 17.

найти надлежащее место. Отсюда, как уже было сказано, – ее вынужденное существование в рамках логических разделов будущего философского курса.

Но в конце XVI в. эта универсальная семиотика существует еще не как реальность, а только как задача. Задача немалая. В самом деле, для ее решения философам, продолжавшим традиции схоластической мысли, предстояло: сформулировать новое определение знака, разработать строгую и подробную классификацию знаков, подвергнуть анализу формальную сущность и способы функционирования каждой категории знаков, проследить, каким образом знаки работают в разных сферах человеческой деятельности – от естественной речи и мышления до государственно-политической жизни и художественного творчества; соотнести эти исследования с другими, более традиционными частями философского знания, и т.д. К решению этих задач и приступает схоластическая философия XVII в. начиная с "Коимбрского курса логики", вышедшего в свет в 1606 г., и до середины XVII в., когда жанр *Cursus philosophicus* уже вполне сложился и устоялся, и семиотические разделы заняли в нем определенное место, приобрели определенный порядок изложения и определенный тематический репертуар, которому отныне будут следовать позднейшие авторы. Таким образом, рождение философского курса означало не только изменение жанровых форм существования философии, не только систематизацию традиционного знания, не только утверждение новой модели философского образования; оно означало также рождение новых дисциплин, новых содержательных областей философствования, пусть даже пока не закрепленных институционально. Так сформировался семиотический дискурс раннего нового времени. Одним из его создателей был Франсиско де Овьедо.

Сделаем здесь небольшое отступление и скажем несколько слов о современном состоянии исследований семиотики XVII в. Вообще схоластическая философия этого времени изучена очень слабо, а семиотика – чуть ли не слабее всего. Если средневековые семиотические учения штудируются в последние десятилетия достаточно интенсивно, особенно после того, как в 1978 г. был опубликован трактат Роджера Бэкона "О знаках", то семиотика XVII в. до сих пор не удостоилась ни одного монографического исследования. Единственная на сегодняшний день фундаментальная работа самого высокого научного уровня, предлагающая целостный обзор истории семиотических учений начиная с античности и заканчивая концепциями Локка и Лейбница – книга немецкого исследователя Стефана Мейер-Озера "След знака", вышедшая в свет

в 1997 г.[10] В ней XVII в. посвящена одна глава – обстоятельная и довольно объемная, но все-таки явно недостаточная для того, чтобы хотя бы мимоходом затронуть все важные аспекты семиотического дискурса той эпохи[11]. Другая обширная монография, изданная несколькими годами позже, – "Четыре века понимания" американского исследователя Джона Дили[12]. В ней тоже затрагиваются семиотические учения XVII в. Несмотря на то что эта книга пользуется широким признанием у себя на родине, она относится скорее к жанру научно-популярной, чем собственно научной литературы; нельзя сказать, что она существенно обогащает наше знание семиотики раннего Нового времени. Значительно важнее, на мой взгляд, другая работа Дили – публикация латинского текста и комментированный перевод на английский язык трактата "О знаках", автором которого был Иоанн св. Фомы, очень крупный и влиятельный схоластический философ середины XVII в.[13] Не будет преувеличением сказать, что это издание впервые привлекло внимание историко-философского сообщества к самому феномену семиотики XVII в. Вторым мощным стимулом, побуждающим к серьезному исследованию этого явления, стала публикация и перевод части трактата "О знаках" из "Коимбрского курса логики"[14]; автор публикации – американский историк философии Джон Дойл, первопроходец в исследовании многих тем схоластической философии XVII в. Эти два трактата о знаках остаются на сегодня единственными семиотическим текстами XVII в., существующими в новых изданиях и в переводе на современный язык. Дж. Дойл также – автор отдельной статьи о семиотических концепциях коимбрцев, переведенной – редкая удача! – на русский язык[15]. Семи-

---

[10] *Meier-Oeser S.* Die Spur des Zeichen. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Fruehen Neuzeit. Berlin; N.Y.: W. de Gruyter, 1997.

[11] Ibid. Kap. IV: Die Zeichentheorie der Frühen Neuzeit I: Das Zeichen in der Logik der posttridentinischer Scholastik (S. 171–307).

[12] *Deely J.* Four Ages of Understanding: the first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century. Toronto Studies in Semiotics. Toronto; London; Buffalo: Univ. of Toronto Press, 2001.

[13] *John Poinsot* [*John of St. Thomas*], Tractatus de signis: The Semiotic of John Poinsot. Interpretive Arrangement by John N. Deely in consultation with Ralph Austin Powell. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

[14] The Conimbricenses: Some Questions on Signs / Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle. Marquette Univ. Press, 2001.

[15] *Doyle J.P.* The 'Conimbricenses' on the Semiotic Character of Mirror Images, The Modern Schoolman 76, November 1998. P. 17–31. Русский перевод: Дж.П. Дойл. Коимбрские схоластики о семиотическом характере зеркальных отражений, VERBUM. Вып. 5. Образы культуры и стили иберийского мышления: иберийский опыт / Пер. Л.В. Цыпиной, с послесл. Л.В. Цыпиной и Д.В. Шмонина. СПб., 2001. С. 93–109.

отике XVII в., в частности, текстам крупного доминиканского автора Франсиско де Араухо и того же Иоанна св. Фомы, посвятил свою работу мексиканский исследователь Маурисио Бечот[16]. Этим кратким перечнем практически исчерпываются значимые работы по схоластической семиотике XVII в. Таким образом, тот факт, что трактат "О знаках" Франсиско де Овьедо (равно как и его философский курс в целом) до сих пор не был переиздан, переведен на новые языки и изучен, говорит не о его незначительности, а лишь о том, как много еще недопустимых провалов в наших знаниях о путях развития философии в ранний период нового времени.

* * *

Что можно сказать о трактате Овьедо, если сравнивать его с другими семиотическими трактатами XVII в.? Прежде всего, это очень небольшой, компактный текст. В нем отсутствует пространный пересказ чужих мнений, равно как и многословное обоснование собственной позиции. Но текст Овьедо отнюдь не догматичен. От начала и до конца он выстроен как энергичный диспут, в котором сжато – только самая суть! – сформулированные доводы противников встречают столь же краткие и точные контрдоводы автора. Методично продвигаясь в глубь исследовательского поля науки о знаках, Овьедо последовательно закрепляется на завоеванных позициях, ясно и точно формулируя свою окончательную точку зрения по каждому вопросу. Когда мы сегодня читаем этот текст со стороны, не имея перед глазами других, современных ему семиотических текстов и не представляя себе того целостного проблемного поля, в котором разворачивались дискуссии о природе и функционировании знаков, может сложиться впечатление, что трактату Овьедо недостает глубины и что, может быть, он слишком краток, чтобы выглядеть вполне убедительным. Чтобы удостовериться в обратном, нужно поместить лежащий перед нами текст Овьедо против источника света, т.е. соотнести его с семиотическим дискурсом XVII в. в целом. Для этого вычленим те моменты в трактате Овьедо, где он вполне оригинален и независим от расхожих мнений своей эпохи.

---

[16] *Beuchot M.* La doctrina tomistica clásica sobre el signo. Domingo de Soto, Francisco de Aráuo y Juan de Santo Tomás // Critica. 1980. 12. P. 39–60. Существует также некоторое количество других испаноязычных статей, посвященных почти исключительно семиотике все того же Иоанна св. Фомы – единственного более или менее изучаемого схоласта XVII в.

Первый такой момент – самое общее определение знака. Его исходной формулировкой для всего XVI в. послужила дефиниция, данная в 1606 г. в "Коимбрском курсе логики": "*Знак есть то, что репрезентирует нечто познавательной способности*"[17]. Как видим, в этой дефиниции были сняты оба ограничения, положенные Августином: устранены требование чувственной природы знака и требование двухэтапного познания через знак. Отмена этих ограничений позволила уже с полным правом распространить общее определение знака на понятия в интеллекте и выстроить наконец единую классификацию знаков, представить язык знаков как некий универсальный язык природы и культуры. Но эта расширенная дефиниция заключала в себе также опасность размывания границ между познанием через знак и познанием вообще, а значит, в пределе могла привести к самоуничтожению концепции знака как такового. Ощущая эту опасность, сами коимбрцы и многие последующие семиотики ограничивали широту этой дефиниции, вводя дополнительные условия: знак не может быть отождествлен с прямым объектом познания; познание через знак не может быть априорным, но только апостериорным, и поэтому следствие надлежит считать знаком причины, но не наоборот; и т.д. Поскольку все эти оговорки и ограничения лежали за пределами собственно дефиниции знака, ее тревожащая неопределенность сохранялась, вновь и вновь порождая колебания и сомнения относительно собственной природы знака и познания через знак. Франсиско де Овьедо решает эту проблему одним ударом, вводя необходимое уточнение в саму дефиницию знака: "Знак вообще правильно определяется следующим образом: *то, что институировано для того, чтобы приводить нас к познанию чего-либо*"[18]. Понятие институции, т.е. установленности, специальной учрежденности для целей обозначения, – тот необходимый дополнительный момент, которым промежуточное средство познания отличается от простого объекта, образ – от прообраза, устное слово – от выражаемого в нем предмета, следствие – от причины, и т.д. Не вызывает сомнения необходимость институции в так называемых условных, или конвенциональных знаках;

---

[17] Ibid.: "Знак есть то, что нечто репрезентирует познавательной способности" С. Мейер-Озер отмечает, что в иберийскую вторую схоластику это определение ввел Доминго де Сото. D. Soto, Summulae 1554, fol. 2r: "Означивать есть не что иное, как нечто репрезентировать познавательной способности. А поскольку все, что нечто репрезентирует, есть знак репрезентируемой вещи, отсюда следует, что все обозначающее какую-нибудь вещь есть ее знак" (*Meier-Oeser S.* Op. cit. S. 176. Anm. 15).

[18] *Franciscus de Oviedo.* Cursus integer, Logica, controv. VIII. P. 1, n. 3.

но Овьедо распространяет это понятие также на мир знаков природных: "Этим определением объемлются также естественные знаки – например, понятия по отношению к их объектам, для представления которых они институированы; и дети по отношению к родителям; и следствия по отношению к унивокальным причинам"[19]. Таким образом, отношение знака к означаемому везде, в любой конкретной области, где мы имеем дело со знаками, будет отношением несимметричным, отношением векторным, направленным: знак по своей природе нацелен на то, чтобы обозначать обозначаемое; но обозначаемое не нацелено на то, чтобы быть связанным со знаком. Именно поэтому портрет будет знаком Цезаря, а не Цезарь – знаком портрета, хотя живописный образ может быть познан через познание самого Цезаря точно так же, как Цезарь может быть познан через познание своего образа.

Второй момент, где Овьедо проявляет оригинальность и независимость, – вопрос о самоозначивании. Многие семиотики XVII в. начиная с коимбрцев решали его, оглядываясь на известный тезис Фомы Аквинского: для того чтобы между двумя вещами имелось некоторое отношение, эти вещи должны отличаться друг от друга; в противном случае будет иметь место не отношение, а тождество. А поскольку то, что связывает знак с означаемым, есть именно отношение, к какому бы конкретному виду отношений оно ни принадлежало, знак по определению должен отличаться от означаемого, и, следовательно, самореференция знаков невозможна. Как же тогда объяснить наблюдаемые случаи видимого самоозначивания – когда, например, слово со значением "слово" обозначает слово, а значит, и само себя? Многие авторы искали решение этой проблемы, вводя требование реального различия между знаком и означаемой вещью. Так, в приведенном примере под словом-знаком понимается, скажем, определенная физическая сущность во внешней среде: вот это конкретное звучание, конкретное колебание воздуха; а под словом-означаемым – физическая акциденция в интеллекте, т.е. понятие, в котором выражена абстрактная сущность любых возможных звучаний, издаваемых речевым аппаратом человека и связанных с определенными смыслами. Довольно грубое решение, против которого можно выдвинуть немало возражений. Овьедо не колеблется заявить, что, с его точки зрения, нет никакой необходимости в реальном физическом различии между знаком и вещью, и в этом смысле знак и означаемое вполне могут быть тождественны друг

[19] Ibid.

другу. Отношение между знаком и означаемым устанавливается в случае физического тождества за счет введения в единую физическую сущность внутренней соотнесенности, или, вернее, разнесенности. В нашем примере со словом эта внутренняя различенность достигается за счет противопоставления между множественностью и единичностью в самом значении: множественностью слов, обозначаемых знаком "слово", и тем единичным словом, каковым является слово со значением "слово". Другой пример самоозначивания дают нам рефлективные акты, где различенность между знаком и означаемым достигается за счет возвратного движения интеллекта к тому, что уже было познано в первичном акте. "А этого довольно для сущности знака, – считает Овьедо, – потому что к сущности знака не принадлежит приводить [именно] к первичному познанию обозначенной вещи, но достаточно приводить к какому-нибудь ее познанию, пусть даже вещь предполагается уже познанной"[20]. Насколько Овьедо был прав, решая таким образом проблему самоозначивания? Сложный вопрос: ведь и для сегодняшней семиотики эта проблема сохраняет остроту. Но в любом случае Овьедо не просто повторял сказанное до него, а искал свой, более тонкий способ ее решения.

Третий момент – учение Овьедо о внешних иконических знаках, в частности, о портретных изображениях. Это учение плотно сконцентрировано в одном-единственном абзаце текста. Поэтому, чтобы оценить его оригинальность и глубину, имеет смысл внимательнее сравнить его с воззрениями старших и младших современников Овьедо.

Проблема заключалась в следующем: что представляет собой с онтологической точки зрения сходство между прототипом и изображением? Чем объяснить тот факт, что, глядя на изображение, мы узнаем в нем изображенного человека? Коимбрцы усматривали причину сходства в том, что как прототип, так и изображение в равной мере причастны единой божественной идее – например, идее Цезаря или Петра. Именно поэтому в изображении Цезаря мы узнаем самого Цезаря: мы узнаем его посредством умственного взора, который усматривает единство идеи в том и другом. Для Уртадо де Мендоса, старшего современника Овьедо, сходство между портретом и моделью объяснялось тождеством физических акциденций: хотя субстанция человека и субстанция холста и красок различны, в них присутствуют одни и те же акциденции количественных пропорций, цвета, расположения частей и т.д. Физическое тождество акциденций при различии субстанций познается

[20] Ibid. n. 4.

зрителем как реальное сходство. Из этого учения вытекают довольно-таки экзотические следствия, признаваемые самим Уртадо де Мендоса. В самом деле, если сходство между портретом и моделью объясняется тождеством физических акциденций, его следует отнести к категории реальных отношений и уподобить, например, отношению между двумя белыми предметами. Но отношение сходства исчезает, если уничтожить один из белых предметов: белизна сохранившегося предмета останется его физическим качеством, но реальное отношение к другому белому предмету исчезнет. Следовательно, и в случае портретных изображений их реальное отношение к изображенному человеку исчезнет после его смерти, а вместе с ним исчезнет и сама их знаковость. Тогда встает новая проблема: как объяснить тот факт, что портрет ныне умершего человека продолжает оставаться образом, иконическим знаком этого человека? Уртадо де Мендоса отвечает: после смерти модели отношение сходства устанавливается заново, но уже не между изображением и человеком, а между изображением и образом человека в памяти живущих или видевших другие изображения[21]. Другими словами, образ в принципе не может выполнять свою знаковую функцию, если не связан категориальным отношением с чем-то в самой реальности. Сходную позицию занимает старший современник Овьедо, ирландский францисканец Джон Панч. Именно потому, что отношение сходства между образом и прообразом есть реальное категориальное отношение, изображение, утверждает Панч, будет естественным знаком изображенного человека *точно в том же самом смысле*, в каком дым служит знаком огня: "*Естественный знак* – тот, который, будучи наличным, нечто означает независимо от установления или от воли кого-либо. Таков дым по отношению к огню, стоны по отношению к боли, изображение, или живописный портрет, по отношению к вещи, изображением которой оно является"[22].

На фоне этих натуралистических концепций внешних иконических знаков позиция Франсиско де Овьедо поражает своей проницательностью и утонченностью. Признавая наличие некоего объективного сходства во внешних очертаниях прототипа и изображения, Овьедо в то же время считает важнейшим признаком живописного образа то, что в него вложено *намерение* представить именно этого человека. Причем это намерение может быть

---

[21] Что, в свою очередь, влечет за собой следующий вопрос: не является ли тогда каждое последующее изображение знаком предыдущего изображения, а не самого прототипа? Если нет, как это объяснить?

[22] *Ioannes Poncius.* Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias, q. 1, n. 9, concl. 2.

вложено не только художником, но и зрителем – в зависимости от того, что он *хочет увидеть* на портрете. Именно поэтому уже готовые изображения могут быть переадресованы в своей *institutio*, соотнесены с другим объектом во внешней реальности: например, через перемену подписи под портретом[23]. В таком случае ожидания зрителя будут направлены по другому руслу, и он будет видеть в портрете не того, кого изначально предполагал изобразить художник, а того, на кого указывает подпись. Разрывая таким образом натуралистическую связь между образом и прообразом, фиксируя тот момент, что понимание изображения субъективно зависит от ожиданий зрителя, Овьедо в том числе открывает – и это в век Веласкеса! – новый путь к интерпретации нереалистических изображений, кардинально отличный от герменевтического метода средневековья.

Остановимся на этом. Перечисленные моменты далеко не исчерпывают богатства этого небольшого трактата; но хочется надеяться, что сказанного довольно, чтобы убедить читателя: текст Франсиско де Овьедо заслуживает не только перевода и публикации. Он заслуживает пристального изучения как яркий образец того почти неизвестного нам явления в истории европейской философии, имя которому – семиотический дискурс XVII в.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Франсиско де Овьедо[1]

О ЗНАКЕ*

В двух книгах "Об истолковании" Аристотель говорит о предложении и, следовательно, о речи, поскольку предложение есть высказывающая речь; а также о частях предложения, т.е. об имени и глаголе. А так как они суть знаки вещей, он там же рассуждает о знаке. О речи, предложении, имени и глаголе я говорил в

---

[23] *Franciscus de Oviedo*. Cursus integer, Logica, controv. VIII. P. 2, n. 9.

[1] *Franciscus de Oviedo. Cursus integer*, Logica, controversia VIII. Полное название философского курса Франсиско де Овьедо: "Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Auctore R.P. Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640"

* Перевод выполнен при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-03-00636а).