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).

Контроверсии III "Введения в Логику" [Summulae]; теперь же остается рассмотреть знак, природа которого исследуется в этой Контроверсии.

Пункт I

ЧТО ТАКОЕ ЗНАК

1. Св. Августин дает определение знака в кн. 2 трактата "О христианском учении", гл. 1, и в книге "О началах диалектики"[2], гл. 5: *Знак есть то, что, помимо своей формы, напечатлеваемой в чувствах, приводит нас к познанию чего-то другого.* В разъяснение этого определения следует заметить, что есть два вида знаков: один – формальный, другой – инструментальный. Формальным знаком обычно называется то, что само по себе формально обозначает для [познавательной] способности свой объект; или же то, что формально делает способность познающей тот объект, знаком которого называется. Таково понятие (cognitio, "познание")[3] species impressa[4] по отношению к своему объекту. Инструментальным знаком называется орудие, посредством которого мы приходим к познанию объекта, т.е. к его формальному знаку. Так, вздох служит средством познания печали, которую он обозначает; и слово *человек* – средством познания разумного живого существа, знаком которого оно является. Из этих знаков определение св. Августина подходит только инструментальному знаку, но не формальному, потому что формальный знак не на-

---

[2] Вопрос о том, действительно ли текст, известный под названием "О началах диалектики", принадлежит Августину, продолжает оставаться спорным, хотя многие авторитетные исследователи склоняются к тому, чтобы признать его подлинным.

[3] Под понятием в смысле cognitio понимается сам интеллектуальный акт, произведенный интеллектуальной способностью, – акт, в котором постигается некоторая внемысленная вещь. Обозначается также термином "формальное понятие" (conceptus formalis), в отличие от "объективного понятия" (conceptus obiectivus), т.е. предметного содержания интеллектуального акта. Cognitio принадлежит к роду так называемых species expressae – "выраженных форм", т.е. формальных образований в душе, которые не напечатлеваются извне, но представляют собой плоды творческого усилия самой познающей души.

[4] "Напечатленная форма": пассивное формальное образование, порождаемое воздействием внешнего предмета на душу. Схоластическая психология различает species impressae в чувственных способностях и в интеллекте (species sensibilis и species intelligibilis). Существование species intelligibiles во многих курсах XVII в. ставится под вопрос или прямо отвергается.

печатлевает своей формы (species) и не должен прежде быть познанным[5], чтобы обозначить свой объект. Некоторые добавляют, что даже из инструментальных знаков это определение подходит не всем, потому что не распространяется на species impressa, которая есть инструментальный знак и через посредство species expressa[6] приводит нас к познанию своего объекта. Однако могут сказать, что species impressa вовсе не является инструментальным знаком, потому что она не приводит нас к познанию своего объекта как прежде познанная. Более того, могут сказать, что она вовсе не является знаком, потому что знак по своей сути должен приводить к познанию объекта либо формальным способом, через самого себя[7], либо в качестве прежде познанного. С другой стороны, species impressa может быть некоторым образом сведена к формальному знаку, потому что, хотя она сама по себе, формально, не делает [познавательную] способность познающей означаемое, она, тем не менее, эту способность оформляет и соотносится с нею как форма. Это учение было бы легче отстаивать, если назвать формальным знаком тот, который оформляет способность, по отношению к которой он называется знаком; а инструментальным знаком назвать тот, который внеположен этой способности. Ибо в этом вопросе, где все зависит от способа выражения, эти вещи легко согласовать; и согласовывать их надлежит так, чтобы определение столь великого Учителя[8] можно было оставить в силе и отстаивать. А именно, можно было бы сказать, что св. Августин дал определение только внешним знакам, которые в обиходе именуются знаками чаще всего.

2. Знак вообще некоторые определяют как *то, что приводит нас к познанию какой-либо вещи*. Но такое определение неточно, потому что приложимо также к причинам по отношению к их следствиям. Ведь через познание причин мы приходим к познанию их следствий; но тем не менее причины, согласно общепринятому способу выражения, не называются знаками следствий.

---

[5] Быть "прежде познанным" (prius cognitum) – характерное свойство инструментальных знаков, которые сначала должны познаваться сами, как реальные вещи, чтобы уже на втором шаге через них могла быть познана обозначаемая ими вещь. Классический пример – дым, который служит инструментальным знаком огня, или устное слово, которое служит инструментальным знаком обозначаемого предмета.

[6] См. прим. 2, 3.

[7] Овьедо хочет сказать, что, если знак обозначает нечто в качестве формального знака, он должен непосредственно оформлять познавательную способность. Но species impressa, будучи промежуточным образованием в душе, не придает познавательной способности никакой окончательной формы.

[8] Августина.

Ты ответишь, что знак по своей сути должен приводить к познанию означаемой вещи апостериорно, а не априорно; причина же приводит к познанию следствия априорно, а не апостериорно; и поэтому она не обозначает своего следствия и не является его знаком. Но такое учение было бы произвольно выдумано из головы для разрешения этой конкретной трудности. Но даже если бы оно и было верным, где хоть одна частица этого определения, которая указывала бы на то, что познание через знак должно выводиться не априорным, но апостериорным путем? Так, знание о вине на продажу [в таверне], достигаемое благодаря подвешенной [над входной дверью виноградной] ветви, которая, по общему мнению, именуется знаком, не будет апостериорным, потому что ветвь не будет следствием вина, – если только ты не пожелаешь называть апостериорным любое знание, достигаемое не априорно, не через причину.

3. Верно заметили отец Толедо[9], кн. I "Об истолковании", гл. 1, вопр. 1, и отец Рубио[10], там же, вопрос единств., пар. 5, что из знаков один – собственный, а другой – несобственный. Собственный знак должен отвечать двум условиям. Первое условие: он должен приводить нас к познанию вещи, им обозначенной. Этому условию удовлетворяют также несобственные знаки. Второе заключается в том, что он должен быть самой природой или человеческим установлением институирован[11] для обозначения данной вещи. Именно из-за несоблюдения этого условия о. Рубио утверждает, что смех не является знаком неразумия, потому что не институирован для того, чтобы приводить нас к познанию начала разумения, хотя фактически приводит нас к его познанию. Из-за несоблюдения того же условия наш Толедо исключает из категории собственных знаков дым по отношению к огню, следствия по отношению к причинам и причины по отношению к следствиям, потому что ни дым не был институирован для обозначения огня, ни причина – для обозначения следствия, ни следствие – для приведения нас к познанию причины. Я исключаю отсюда следствия,

---

[9] Франсиско де Толедо (1534–1596) – один из первых крупных теологов и философов ордена иезуитов, первый кардинал-иезуит.

[10] Антонио Рубио (1548–1615) – влиятельный испанский теолог и философ, иезуит. Провел 16 лет в Новой Испании (Мексика).

[11] Institutus. Термин institutio обозначает в семиотике XVII в. особую "предназначенность" вещи, выступающей в роли знака, к тому, чтобы обозначать другую вещь. В случае произвольных знаков институция осуществляется актом человеческой воли. Но понятие institutio некоторые из авторов считают применимым и к естественным знакам, самой природой или Богом предустановленным для того, чтобы обозначать нечто другое.

начала которых призваны увековечить данный вид [сущего][12]. Таковы все унивокальные следствия: их производство институировано природой для того, чтобы начало, само по себе сотворенное тленным, увековечивалось в следствии, и причина, не способная к самосохранению, стремилась к продлению своего бытия в следствии, обладающем той же природой, т.е. в чем-то, что она стремилась бы произвести как тождественное ей по природе. Именно поэтому дети именуются образом отца, называются произведенными по природному подобию отцу и как бы учреждаются природой в качестве заместителей отца, чтобы память о нем сохранялась в них, как в его знаках и образах. В силу этих свойств знак вообще правильно определяется следующим образом: *то, что институировано для того, чтобы приводить нас к познанию чего-либо*. Этим определением объемлются значащие слова, институированные по человеческому согласию для обозначения предметов; а также прочие искусственные знаки – как, например, портрет Цезаря, созданный художником для того, чтобы приводить нас к познанию Цезаря; и звук трубы или колокола, который по человеческому установлению, словами или обычаем, учрежден, дабы служить знаком к началу битвы или чтения лекции. Этим определением объемлются также естественные знаки – например, понятия по отношению к их объектам, для представления которых они институированы; и дети по отношению к родителям; и следствия по отношению к унивокальным причинам. Отец Рубио, в указанном выше месте, относит сюда также стоны и вздохи, поскольку они установлены природой для обозначения печали живых существ. Я же скорее сказал бы, что они институированы для облегчения естеству, которое доставляется через их посредство, и исключил бы их из числа собственно знаков[13].

4. Некоторые спорят о том, подразумевает ли сущность знака, что обозначаемый им объект реально отличен от него. Я думаю,

---

[12] Овьедо имеет в виду последовательность порождения индивидов в рамках одного вида.

[13] Статус естественных звуков, производимых человеком как выражение чувственных аффектов (стоны, вздохи, вскрики и т.п.), был предметом философских дискуссий со времен античности. Наиболее распространена в XVII в. точка зрения, согласно которой эти звуки принадлежат к числу так называемых естественно значащих слов (voces significativae naturaliter). В таком понимании эти звуки являются подлинными знаками, но не могут служить терминами предложения, поскольку не артикулированы; а значит, они исключаются из числа собственно лингвистических знаков. Как видим, Овьедо представляет другую позицию, согласно которой эти звуковые образования не являются не только полноценными словами, но и вообще знаками.

что сущность знака не требует отличия от обозначенной вещи: ведь может иметься понятие, рефлективное по отношению к самому себе, которое репрезентирует самого себя и, следовательно, будет знаком самого себя. Сходным образом у внешних и инструментальных знаков такие речения, как *слово* или *имя*, обозначают самих себя, потому что первое обозначает все слова, а значит, и само себя, ибо оно является словом; второе же обозначает всякое имя, а поскольку само является именем, то и само себя. Равным образом нет ничего несообразного в том, чтобы одно и то же от познания себя приводило к другому познанию себя же. А этого довольно для сущности знака, потому что к сущности знака не принадлежит приводить [именно] к первичному познанию обозначенной вещи, но достаточно приводить к какое-нибудь ее познанию, пусть даже вещь предполагается уже познанной[14].

5. О разделении знаков я сказал в Контроверсии I "Введения в логику", пункт 2, пар. 5[15]. К сказанному там нужно лишь добавить, что понятие, которое служит формальным знаком своего объекта, может быть названо также инструментальным знаком. Оно способно не только само по себе формально репрезентировать объект, но и приводить к познанию своего объекта через познание себя. Ибо некто, рефлективно познавая понятие, познаёт в нем, как в прежде познанном предмете, его объект[16].

---

[14] Проблема самоозначивания приобретает в XVII в. особенную остроту в связи с дискуссиями о реальном присутствии Христа в Евхаристии, которые католики вели с представителями различных направлений протестантизма.

[15] *Franciscus de Oviedo*. Cursus integer, Summulae, Controv. I, punctum 2, n. 5: "Знак есть то, что *призвано нечто репрезентировать познавательной способности*. Есть два вида знаков: один – *формальный*, через самого себя репрезентирующий способности объект; другой – *инструментальный*, который возбуждает репрезентацию, или понятие объекта, и эта репрезентация, или понятие, есть формальный знак. Инструментальный знак... двойствен: один – *естественный*, другой – *произвольный*. Естественный знак – тот, который по своей природе, независимо от свободной воли людей, приводит к познанию обозначенной вещи. В качестве примера обычно называют дым, который приводит нас к познанию огня, и след животного, которым мы приводимся к познанию напечатлевшего его животного. Произвольный знак – тот, который в силу соглашения между людьми, а не по своей природе, приводит нас к познанию репрезентированной вещи. Так, слово *человек* приводит нас к понятию разумного живого существа, ибо людям было угодно, чтобы разумное живое существо обозначалось этим звучанием, которое они точно так же могли бы установить для обозначения дерева или камня".

[16] Такая инструментальная функция понятия, по общему мнению семиотиков XVII в., в человеческом познании абсолютно вторична и возможна только в актах рефлексии. Гипотеза об инструментальной функции понятий в нерефлективных актах высказывается и исследуется применительно к ангельскому познанию. Вообще говоря, тема ангельского познания и ангельского мен-

Пункт II

В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ФОРМАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЗНАКА

1. В естественных знаках не составляет никакого труда указать, в чем заключается формальная сущность знака: ведь очевидно, что они сами по себе репрезентируют свой объект, т.е. приводят к его познанию. Так, понятие без добавления чего-либо формально репрезентирует свой объект; и вздох, стон или дым сами по себе приводят к познанию своих объектов, по отношению к которым выступают в качестве несобственных или даже собственных знаков, как считают некоторые[17]. Таким образом, затруднение возникает в отношении тех знаков, которые означают не по природе, сами по себе, а по свободному человеческому установлению.

2. Не нужно слушать тех, кто утверждает, что знаки по установлению конституируются неким категориальным отношением, которое возникает в словах вследствие соглашения между людьми и через которое, по их мнению, слова обладают тем или значением. В самом деле: как будет показано в Контроверсии 5 "Метафизики", пункт 2, не следует допускать никакого категориального отношения, добавленного к основанию (fundamentum) и термину; но даже если его и допустить, будет в высшей степени неразумным утверждать, будто человеческая воля, выраженная много тысяч лет назад, имеет своим следствием некую реальную внутреннюю акциденцию в ныне произносимом слове.

3. Согласно общепринятому мнению, формальная сущность слов и других знаков по установлению представляет собой внешнее именование[18], которое дается от воли тех, кому было предназначено наделить значениями имена или вещи[19]. Так считают все

тального языка в семиотике XVII в. почти полностью высвобождается из богословского контекста и просто служит тем мыслительным "полигоном", на котором испытываются иные, отличные от человеческих, структурные модели мышления и речи.

[17] Овьедо имеет в виду, что связь между естественным знаком и означаемым объектом существует независимо от каких-либо человеческих установлений и представляет собой реальное категориальное отношение, т.е. реальное свойство, реальную акциденцию, присущую бытию "самому по себе".

[18] Denominatio extrinseca: латинский эквивалент аристотелевской "паронимии"

[19] Овьедо подразумевает концепцию "автора языка". Автор языка – гипотетический правитель или облеченная соответствующими полномочиями группа людей, некогда установивших значения слов. В схоластике XVII в. понятие автора языка утрачивает мифическое наполнение и становится просто техническим обозначением концепции, согласно которой происхождение человеческого языка изначально имеет конвенциональный характер.

учителя (Doctores), за исключением немногих, утверждающих, что формальная сущность знака заключается в категориальном отношении, внутренне заключенном в основании и добавленном к нему. А поскольку некоторые утверждают, что внешнее именование представляет собой ментальное сущее (ens rationis), они утверждают, что сущность знака формально есть выражение ментального сущего[20]. Другие же, считающие, что внешнее именование выражает некое моральное сущее[21], усматривают сущность знака в этом моральном сущем. Наконец, полагающие, что внешние именования ничего не добавляют к основаниям, производными от которых они называются, и никоим образом не отличаются от них, последовательно утверждают, что знак выражает не что иное, как звучание (vocem) или вещь в качестве своей материи плюс свободную волю, которой люди постановили, что вот такое звучание или вот такая вещь приводят к познанию вот такого объекта, если только эта воля не отзывается или не отменяется вследствие неупотребления или противоположного употребления. В Контроверсии 12 "Метафизики", пункте 5, я покажу, что внешние именования не являются ментальными сущими и не отличаются от своих оснований. В соответствии с этим, полагая сущность знака во внешнем именовании, я считаю необходимым утверждать, что знак с материальной стороны выражает звучание или вещь, внешне конституируемые в качестве знака, а с формальной стороны – волю людей, в силу которой они постановили приводить посредством этого звучания или этой вещи к познанию вот этого объекта. Эта воля сохраняется в навыке (habitualiter), если не отзывается и не отменяется неупотреблением или противоположными употреблением.

4. Причина этого очевидна, поскольку именно тем, что Адам пожелал, чтобы через слово "человек" мы приходили к познанию

---

[20] Вопрос об онтологическом статусе внешних именований отнюдь не был решен в XVII в. однозначно. Разброс мнений здесь весьма широк – от утверждений о том, что denominatio extrinseca есть просто имя, произвольно прилагаемое к вещи и не имеющее с ней никакой реальной связи, до признания, что denominationes extrinsecae суть поверхностные свойства, которые хотя и не принадлежат к сущности вещи, но тем не менее реально придаются ей в силу ее связи с некоторой другой вещью. Таким образом, в основе дискуссий о формальной сущности конвенциональных знаков лежит не что иное, как более широкая проблема статуса "внешних именований" в метафизике.

[21] Ens morale: согласно распространенному в XVII в. учению, третья разновидность сущего (наряду с сущим реальным и ментальным), которую образует совокупность социальных и культурных институтов человеческого общества.

разумного живого существа, это слово было учреждено в первичном акте как означающее человека и сделалось его именем, по слову книги Бытия, гл. III: *Как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.* Ибо этому не предшествовало ничего другого, и нет ничего в природе вещей, в силу чего это слово, "человек", было бы установлено для обозначения нашего вида, кроме воли Адама[22]. Так и в других словах, учрежденных в других языках для обозначения того или иного предмета, нельзя выдумать ничего иного, в силу чего они назывались бы обладающими значением, кроме общего согласия людей или воли того, кто был автором языка, к которому принадлежит слово. И не по какой-либо иной причине мы, услышав звук колокола, понимаем, что пришло время идти на лекцию, кроме как в силу того, что воля людей постановила: всякий раз, когда звучит колокол, нужно понимать это так, что время идти на лекцию. Так же мы часто договариваемся между собой, что всякий раз, когда увидим некую вещь, следует мыслить то событие или ту волю, которую она, по нашему желанию, призвана выражать. Мы также учреждаем множество знаков, которыми пользуемся вместо слов и в которых сообщаем свои аффекты – именно потому, что свободно постановили, что при наличии данного знака следует мыслить ту или иную вещь[23].

5. На это [во-первых] могут возразить, что указанная воля имеет своим объектом сущность знака; следовательно, не она составляет формальную сущность знака. В самом деле, эта сущность представляет собой объект, в котором завершается акт воли, а он не обращается на самого себя. Отвечаю: эта воля имеет объектом не ту силу означивания, которой формально конституируется знак, а его актуальное значение, представляющее собой акт способности, которая формально конституируется актом воли. Таким образом, этот акт сам по себе, в роде формальной причины, конституирует знак в качестве знака, т.е. в качестве могущего означать; и направлен, как на свой объект, на актуальное значение,

---

[22] Здесь Овьедо затрагивает старую проблему адамического языка: основан ли он на совершенном знании природ вещей и, следовательно, имеет естественное основание в самих вещах, или же единственным основанием первого человеческого языка служит учредительная воля самого Адама? В согласии с абсолютным большинством своих современников, Овьедо выбирает второй вариант ответа.

[23] Под вещью здесь подразумевается любая реальность, в данном случае – реальные переживания людей. Видимо, Овьедо имеет в виду разного рода невербальные способы выражения эмоций – мимику, жесты и т.п.

реально отличное от сущности знака[24]. Это подобно тому, как предписание начальствующих направлено, как на свой объект, на предписываемую[25] вещь, которую оно устанавливает в качестве обязательной; и само по себе, формально, создает обязательство; и является формальным основанием обязательства, в силу которого подданный обязывается к исполнению объекта этого акта. То же самое происходит при учреждении монеты. В самом деле, воля государя, которой учреждается монета, направлена, как на свой объект, на то, чтобы люди оценивали этот металл определенным образом, если он именно так обработан и отчеканен; и формально наделяет такой металл стоимостью, в силу которой он оценивается именно так. Но формальная сущность монеты заключается не в этой актуальной оценке, составляющей объект того акта, которым учреждается монета; а в стоимости, которая составляет формальную сущность монеты и формально заключается в акте государя, обретающем завершение в этой актуальной оценке[26].

6. Во-вторых, могут возразить: формальная сущность знака заключается в акте воли, которым слово или вещь институируются в качестве знака. Следовательно, тот, кто познаёт знак, должен познавать этот акт, ибо не сможет познать знак тот, кто не знает формального основания, на котором он конституируется. Так, не сможет увидеть белое тот, кто не видит белизны, которой субъект формально конституируется в качестве белого. Но дело обстоит таким образом, что многие знают, что эта вещь или это слово суть знаки, не познавая при этом никакого акта воли, которым учреждались бы эти знаки; следовательно, формальная сущность знака не заключается в акте воли. Правильно говорит Уртадо [де Мендоса] в Рассуждении VIII, разделе 3, § 19[27], что это

---

[24] Здесь Овьедо говорит о проводившемся в схоластической семиотике различением между значением знака in actu primo и его значением in actu secundo. Под первым понималось формальное учреждение некоторой вещи в качестве потенциального знака (т.е. институция знака), под вторым – его актуальное функционирование в качестве знака, когда имеются для этого все необходимые условия: присутствие того, кто употребляет знак, и присутствие того, кто способен этот знак воспринять и понять.

[25] [*conj.* præceptam; в оригинале – perceptam.]

[26] Примеры, которые приводит здесь Овьедо, – это классические примеры esse morale, которые почти что в обязательном порядке присутствуют и в других философских курсах. Параллель между ними и конвенциональными знаками, особенно языком, имеет строго формальный, отнюдь не иллюстративный характер.

[27] Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641) – крупный теолог и философ ордена иезуитов, автор "Рассуждений о всеобщей философии" (Disputationes de universa philosophia. Lugduni, 1617).

затруднение является общепризнанным. В самом деле: независимо от того, усматриваем ли мы сущность знака в ментальном сущем, или в реальном отношении, или в некоем моральном бытии, мы узнаём, что слово *человек* есть знак разумного живого существа, не постигая при этом ни ментального сущего, ни реального отношения, ни какого-либо морального бытия. Если же ты скажешь, что всякий раз, когда постигается знак, постигается и нечто из того, в чем ты усматриваешь сущность знака, я с тем же основанием отвечу, что всегда постигается и акт воли, которым институирован знак, ибо и то, и другое равно опровергается или подтверждается опытом. Высказав это, приведем ответ Уртадо: белое нельзя видеть без белизны, потому что в ней заключено всецелое основание ви́дения, без которого невозможно видеть материальный предмет. Но можно познавать материальное белое интеллектом, не познавая при этом белизны. Точно так же [говорит Уртадо] можно познавать материальный знак, т.е. материю, которой случится обладать формальной сущностью знака, и от познания материального знака быть приведенным к познанию обозначенной вещи, не познавая при этом акта воли, которым формально конституируется знак. Мне не нравится это решение, потому что пусть даже и верно, что материальный знак, т.е. материя знака сама по себе, может познаваться, даже если формальная сущность знака остается непознанной, эта материя знака, т.е. этот материальный знак, взятый сам по себе, еще не приводит к познанию обозначенной вещи[28]. Ибо оттого, что некто воспринимает звукосочетание *человек*, составляющее материю знака, он еще не приходит к познанию разумного живого существа, если не знает, что это звукосочетание было установлено для обозначения разумного живого существа[29]. А это и значит познавать, что знак формально установлен, и познавать сам знак.

---

[28] Это рассуждение Овьедо с полной очевидностью выявляет различие между "просто" материальной субстанцией как таковой, безотносительно к тому, что через нее может быть познано нечто другое, и этой же субстанцией, взятой в ее знаковой функции. Именно поэтому формальная сущность естественных знаков – например, дыма как знака огня – заключается не просто в субстанции дыма, а в ее реальной соотнесенности с огнем, которая может быть усмотрена познающим интеллектом.

[29] Тот же самый момент, что и в прим. 27, только применительно к конвенциональным знакам. Овьедо проводит различение между познанием физической природы вещи, выступающей в роли знака (в данном случае – физического звучания, vox), и познанием самой ее знаковой функции. Одна из важных областей применения этой дистинкции в схоластической лингвосемиотике XVII в. – учение об условиях успешного осуществления речевых актов и об их отличии от их чисто формального (пропозиционального) языкового содержания.

7. Арриага в Рассуждении XIII, разд. 2, ном. 25[30], отвечает, что при первичном усвоении языка всегда познается воля – если не первоучредителя, то хотя бы современников, на нем говорящих. Поэтому всегда задается вопрос: *Что ты хочешь этим сказать? Что латиняне или греки разумеют под этим словом?* А после того как однажды слово было соотнесено с означаемой вещью, оно потом может возбуждать их *species*, т.е. означать во вторичном акте, даже если не возбуждается species воли законодателя или других [говоривших на этом языке][31]. Такое положение дел, утверждает Арриага, мы на опыте констатируем всякий раз, когда возбуждаются *species*. И то же самое являет нам умозаключение: действительно, мы делаем вывод в зависимости от посылок; впоследствии же у нас сохраняется *species* вывода, даже если мы не помним посылок. Я почти буквально привел слова Арриаги, потому что, на мой взгляд, их трудно уразуметь, и мне было бы еще труднее передать их другими словами. Приведенный пример убеждает в том, что, когда вещь познана через знак, сохраняется ее *species*, через которую она может познаваться вторично, даже если не познаётся знак. Этого я не отрицаю. Но то, что одна и та же вещь может вторично познаваться непосредственно и формально через знак, которым она обозначается во вторичном акте[32], причем сам знак при этом не познается, чрезвычайно далеко от истины. Ведь этот знак приводит к познанию обозначенной вещи благодаря тому, что познается сам; стало быть, пусть даже при первичном научении языку мы узнали формальную сущность знака, а через нее – обозначенную вещь, при необходимости мы узнаем эту же вещь вторично не через *species*, которые сохраняются от нее как от познанной прежде, но через тот же знак, посредством которого она была познана прежде. Я должен буду вторично узнать знак, а стало быть, и его формальную сущность. Во-вторых, абсолютно ложно, что, когда дети впервые учат язык, они познают акт воли, которым слова формально конституируются в качестве знаков. Ведь нельзя сказать, что, когда ре-

---

[30] Родриго де Арриага (1592–1667) – выдающийся теолог и философ ордена иезуитов, ученик Уртадо де Мендоса, автор широко известного не только в католических, но и в протестантских университетах Европы "Философского курса" (Cursus Philosophicus. Anvers; Balthasar Moretus, 1632).

[31] Овьедо имеет в виду общепринятое среди его современников учение о том, что понимание словесного знака достигается за счет ассоциации двух напечатленных форм (spesies impressae) в душе слушающего: с одной стороны, species звучащего слова (его "акустической формы", если воспользоваться терминологией Ф. де Соссюра), а с другой стороны – species обозначенной вещи.

[32] См. прим. 21.

бенок впервые слышит слова изучаемого языка, он познает их значение более совершенно, чем тот, кто уже сведущ в языке. Но потом, когда ребенок уже выучит язык, он, как правило, не знает акта воли, которым слова были учреждены в качестве значащих; стало быть, он не знал его и тогда, когда только осваивал первые элементы языка. Наконец, если бы все дети, впервые научаясь языку, познавали акт воли, которым было установлено значение слов, то почему почти все они, вырастая, забывают об этом акте? Ведь едва ли найдется человек из числа неискушенных в схоластической учености, который ведал бы о таком акте воли[33].

8. Кроме того, множество примеров убеждают в отсутствии необходимости знать акт воли, в котором заключается формальная сущность знака, кроме как весьма смутно – так, что интеллект не сможет отдать себе в этом отчет. Например, какой-нибудь крестьянин знает, что является владельцем быка или осла, им купленных, но при этом абсолютно не ведает, в чем состоит формальная сущность владения, и никогда не задумывался о том акте, в котором продавец действенно пожелал, чтобы покупатель полноправно пользовался купленной вещью, – а ведь именно в этом и состоит формальная сущность владения. Так же и некий простец знал, что заключил брак с собственной женой, но никогда не помышлял о взаимном согласии, в котором состоит формальная сущность брака. Далее, человек может знать, что вот это живое существо – человек, это – лев, это – лошадь, а это – заяц, и ему никогда не приходит в голову, каково формальное конститутивное свойство этих видов; а если спросить его об этом, то он не сможет дать никакого вразумительного ответа. Итак, я отвечаю, что для познания некоторой вещи – познания не сущностного и отчетливого, каким познается понятие определения, а смутного и неразличенного, каким вещь познается через понятие определяемого – нет необходимости знать формальную конститутивную сущность как отличную от прочих вещей. Достаточно познавать ее так, чтобы интеллект воспринимал ее не как отличную от прочих вещей[34]: так, как источник рычания познается через понятие,

---

[33] Вопросы первичного овладения языком в раннем детстве, изучения иностранных языков взрослыми людьми, психологических механизмов связи между языком и мышлением стоят в самом центре семиотического дискурса XVII в. Быть может, здесь, как ни в какой другой области, он оказывается не просто значимым, но жгуче актуальным для нас, в первую очередь с точки зрения современной лингвосемиотики и психолингвистики.

[34] Под "прочими вещами" здесь понимаются те реальности, которые выступают денотатами словесных знаков; Овьедо разъясняет это здесь же, в окончании этой фразы.

соответствующее слову *лев*, и как взаимное согласие супругов познаётся через понятие, соответствующее слову *брак*. Именно так познается акт, которым слово конституируется в качестве значащего, когда мы постигаем, что вот это звукосочетание имеет знаковый характер, – пусть даже интеллект не может провести различения между актом, конституирующим знак и конституирующим другие вещи, равно как не может и отчетливо его помыслить.

9. Сущность образа (imago), или изобразительного знака, заключается в его сходстве с прототипом во внешних очертаниях, а также в том, что он написан с намерением представить данный предмет – или, когда он уже написан, посредством некоей надписи или другого внешнего знака назначается владельцем к тому, чтобы репрезентировать предмет, с которым он обладает сходством. Так, мы подчас имеем обыкновение соотносить изображения, изначально созданные для репрезентации определенного предмета, с совершенно другими предметами: например, подписываем имя святого Иакова под изображением, которое раньше было подписано именем языческого воина. В силу такого внешнего соотнесения портрет называется образом Цезаря, а не Цезарь – образом портрета, потому что, хотя их сходство взаимно, портрет предназначен к тому, чтобы соотноситься с Цезарем, а Цезарь не институирован и не создан для того, чтобы указывать на портрет[35].

---

[35] Портретные изображения – один из самых показательных примеров асимметрии отношения между знаком и означаемым в схоластической семиотике XVII в. В самом деле, помимо простого факта соотнесенности между моделью и портретом, в этой ситуации участвует еще один фактор – предназначенная институция портретного знака, его специальная "назначенность" к тому, чтобы репрезентировать изображаемого человека. Кроме того, этот краткий текст Овьедо примечателен еще и тем, что трактует внешнее сходство между изображением и моделью как в значительной мере условное, определяемое ожиданиями зрителя. Эта позиция Овьедо резко контрастирует, например, с позицией авторов "Коимбрского курса логики", для которых сходство между портретом и моделью основывается на причастности того и другого одной и той же идее в божественном интеллекте. Зато можно усмотреть аналогию между этим тезисом Овьедо и, например, концепцией изобразительных знаков, которую отстаивает Умберто Эко.

Пункт III

О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

1. Что слова обладают значением по природе, то есть являются естественными знаками объектов, считали Сократ и Кратил, по свидетельству Платона в "Кратиле", а также Пифагор, в передаче Девксиппа, кн. I "О категориях", и Гераклит, по словам Аммония. Это естественное значение приписывалось свойствам слов: ведь из букв одни – более порывистые, другие – более мягкие, и это свойство, равно как и прочие, им подобные, могут указывать на природу вещей.

2. Аристотель в кн. I "Об истолковании", гл. 1 и 2, отрицает, что слова значат по природе, и говорит, что они обладают значением только в силу свободного установления со стороны людей; поэтому *имя* и *глагол* он называет *словами, значащими по установлению*. Из древних авторов этого мнения держались Деодот Философ, о котором отец Смиглецкий, *Рассуждение* 12, вопр. 2[36], сообщает, опираясь на Аммония, что он давал своим рабам имена союзов: одного он называл *Потому что*, другого – *Следовательно*, третьего – *Как*; и тем самым осуществлял свою свободу в наделении имен значениями. Довод, приводимый Аристотелем, состоит в том, что существующее от природы является общим для всех, как это очевидно в отношении понятий: они, будучи естественными обозначениями вещей, одинаковы для всех; слова же не одинаковы у всех, но различаются сообразно различию народов и языков. Причем не только одна и та же вещь в разных языках именуется разными словами, но и одно и то же звучание у разных народов означает разное: так, слово *lego* у испанцев представляет собой имя, означающее мирянина, а у латинян – глагол ["читаю"], означающий действие, каким интеллект при наличии предварительного зрительного впечатления воспринимает написанное. Не существует слов, которые по природе обозначали бы вещи. В самом деле, то, что слово обладает значением по природе, можно понять двояко. Во-первых, в смысле унивокального реального сходства, имеющегося между двумя звуками; такое сходство действительно обнаруживается между звучанием слова *tinnitus* и колокольным звоном, или между словом *taratantara* и звуком трубы. Во-вторых, это можно понять не в смысле сходства, а в смысле

---

[36] Мартин Смиглецкий (1561/64–1618) – один из крупнейших польских теологов и философов, иезуит, автор влиятельного курса "Логики" (Logica... selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, Ingolstadii: ex typ. Ederiano apud Elisabetham Amgermariam, 1618; несколько последующих изданий).

свойств звукосочетания – его резкости или мягкости. Речь идет не о первом способе означивания, и не им конституируется сущность знака, ибо из указанного сходства между звучанием слова и звуком трубы или колокола еще не следует, что этот звук должен непременно означать тот – другими словами, что этот звук есть знак того, – потому что ни один из них не был установлен природой для того, чтобы соотноситься с другим[37]. Затруднение возникает в связи с другим способом означивания, которого нельзя обнаружить в словах, потому что указанные свойства немногочисленны и не настолько соразмерны вещам, чтобы мочь их выразить и привести к их познанию. Это явствует из того, что до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции [nulla conventione facta] относительно их значения[38]. Слова, употребленные Адамом, тоже не обозначали природы: они существуют лишь как слова, установленные Адамом, и ни одно из них не указывает на природу означаемых вещей, если сначала не выучить священный язык. И если Адама и других хвалят за то, что они назвали некоторую вещь подобающим именем, их хвалят не за то, что они наделили слово подобающим значением, а за то, что после, когда слово уже обладало значением, одновременно со словом тому или иному субъекту подобающим образом приписали обозначенную вещь. Например, слову *simplex* [чистая, простодушная] было дано значение, которое могло быть дано и слову *ferax* [яростная]; а уже потом слово *simplex* вкупе с его означаемым было предельно подобающим образом отнесено к голубке, потому что означаемая вещь[39] по природе присуща голубке.

3. Значащее слово выражает тройное отношение[40]. [Во-пер-

---

[37] Овьедо показывает здесь, что, вопреки кажимости, звукоподражательные слова тоже опираются на конвенцию: ведь то или иное естественное звучание может быть передано разным набором артикулированных звуков, и выбор в пользу одного из них определяется только соглашением между носителями языка. Знакомство со многими неевропейскими языками, приобретенное иезуитами конца XVI–XVII в. в ходе обширной миссионерской деятельности, убедило их в справедливости этой мысли.

[38] Здесь и далее Овьедо решительно выступает против учения о естественном характере означивания в словах праязыка.

[39] То есть чистота и простодушие.

[40] В этом параграфе Овьедо рассматривает те конститутивные отношения, которые образуют формальную сущность словесного знака. Уникальность словесных знаков состоит в том, что это отношение в них троично, тогда как во всех остальных типах знаков оно двоично. В самом деле, все остальные знаки конституированы двумя отношениями: 1) между вещью, которая играет роль знака, и означаемым предметом ("десигнатом" или "денотатом";

вых,] отношение к говорящему, который замещает этим словом понятие, репрезентирующее объект. Для обозначения объекта и было установлено слово, потому что говорящий произносит его с намерением обозначить, то есть дать знак, через который слушающий сможет воспринять обозначенную вещь. Во-вторых, отношение к слушающему, который сам по себе способен воспринять, через посредство знака, обозначенную вещь. Наконец, оно выражает отношение к вещи, которую означает. Из-за отсутствия первого отношения слово, само по себе предназначенное для обозначения, не будет знаком, когда его произносит попугай, потому что произносящий не замещает им понятия, имеющего своим термином объект, для обозначения которого и было установлено это слово; и потому что он произносит его без намерения выразить объект, то есть дать знак, через который этот объект может быть воспринят[41]. Сходным образом, если кто-нибудь в одиночку произносит слова возле реки или рядом с человеком, который, как ему известно, не знает этого языка, он не называется говорящим, потому что не может произносить эти слова с намерением выразить объекты, для обозначения которых слова были установлены: ведь ему известно, что река или человек, не знающий языка, не способны через эти знаки воспринять обозначенные вещи. Я сказал, "произносит слова рядом с человеком, который, как ему известно, не знает этого языка", потому что если он думает, что этот человек знает язык, он вполне может произносить слова с намерением обозначить, то есть дать знак для восприятия объектов. Если же тот человек окажется не знающим языка и не сможет воспринять эти знаки, это не препятствует тому, чтобы такое произнесение слов истинно считалось речью: ведь человек сам по себе способен обладать знанием, необходимым для восприятия этих знаков, и отсутствие такого знания вполне акцидентально

---

2) между вещью-знаком и понятием ("интерпретантой") в голове того, кто воспринимает знак. Словесные же знаки требуют, чтобы в ситуацию семиозиса, помимо самого знака, были вовлечены как минимум два человека, а не один. Поэтому число конститутивных формальных отношений соответствующим образом увеличивается.

[41] Здесь и далее Овьедо определяет существо речевых актов и условия их успешного осуществления. В основе всего этого рассуждения лежит убежденность в том, что три конститутивных отношения, которыми образована формальная сущность словесных знаков, равно необходимы для того, чтобы знаки языка могли выполнять свою знаковую функцию. Именно наличие всех трех отношений либо отсутствие одного из них служит здесь тем критерием, который позволяет отличать акты полноценной коммуникации от ситуаций, когда слова произносятся, но коммуникация отсутствует либо оказывается ущербной.

для речи. В противном случае если бы кто-нибудь обращался к человеку, знающему латинский язык, и то или другое слово оказались бы для того незнакомыми, то пришлось бы сказать, что этот человек не произносит того слова, значение которого неизвестно слушающему.

4. Вдобавок вполне можно сказать, что человек, который говорит в присутствии дерева и в силу крайнего заблуждения считает его способным воспринять значение слов, произносимых с уверенностью, что дерево их воспринимает, – такой человек действительно разговаривает с деревом. Ибо внешняя речь есть не что иное, как внешнее произнесение установленных для означивания слов, с тем намерением, чтобы слушающий их воспринимал сообразно их собственным значениям[42]. От слушающего требуется только способность воспринимать, чтобы произносящий слова мог, не впадая в заблуждение, к нему обращаться. Ибо обращаться с речью можно только к субъекту, который считается способным к восприятию слов, потому что в речи они должны произноситься с действенным намерением дать их воспринять. Но такого намерения не может быть, если известно, что субъект, при котором произносятся слова, не способен к их пониманию, так как не знает приданого им значения.

5. Из этого учения следует, что значение слова в первичном акте надлежит брать от понятия [в голове] того, кто наделяет слова значением и по чьей воле они означивают, ибо именно отсюда они приобретают всю свою означивающую силу. Никто не может установить слово к обозначению того, чего сам не воспринимает, или установить иначе, нежели сам воспринимает эту вещь. Значение во вторичном акте оценивается сообразно тому понятию [в уме] произносящего[43], которое замещается словом; и только то слово называется означающим здесь и теперь[44], которое произносящий воспринимает как осмысленное в силу понятия, им замещаемого: именно это понятие он хочет обозначить словом, и именно таким способом, каким сам его мыслит. Так

---

[42] Это рассуждение Овьедо показывает, что формальная сущность речевых знаков, в представлении семиотиков XVII в., не поддается полной и окончательной объективации.

[43] Здесь Овьедо проводит различение между impositio как первичным актом, которым некое звучание было некогда ассоциировано с некоторым значением, и употреблением уже установленного слова как вторичным актом. Первое действие осуществляется "автором языка", или "именователем" (impositor nominum); второе действие осуществляется просто "говорящим" на данном языке (loquens).

[44] То есть актуально означающим.

считают Каэтан, комм. на I часть "Суммы теологии", вопр. 13, арт. 10; и отец Васкес, комм. на I часть ("Суммы теологии"), 17, гл. 4 и 57, гл. 1 и 3; и в комментарии на то же место Капреол, Гийом Осеррский, Бонавентура, Марсилий Ингенский и Ричард Миддлтон.

6. И если иногда слушающий мыслит вещь совершеннее, чем говорящий и устанавливающий значение слова, – как, например, ангел, услышав слово "Бог", мыслит Бога ясно и отчетливо, тогда как говорящий познаёт Его лишь темно и смутно, – это совершенство постижения в слушающем происходит не от знака, данного говорящим, а от уже имевшегося знания обозначенной вещи. И в таком случае произнесенное слово называется обозначающим предмет не с тем совершенством, с каким оно воспринимается слушающим, хотя это совершенство происходит не от слова как от знака. Итак, мы признаём, что воспринимающий слово *Бог* может, услышав его, познавать Бога совершеннее, чем произносящий слово и наделяющий слово значением; отрицаем, однако, что слово *Бог* означает свой объект совершеннее, чем его мыслит произносящий, потому что этот избыток совершенства в слушающем происходит не от произнесенного слова, и если бы ему не предшествовало другое знание, то [слово] никоим образом не могло бы его привнести. Скот, Оккам, Габриэль [Биль], которые в комм на кн. I "Сентенций", дист. 22, учат, что слово может употребляться для более совершенного обозначения вещи, чем ее мыслит говорящий, должны быть истолкованы в указанном нами смысле, а именно: восприняв слово, слушающий может помыслить вещь совершеннее, чем говорящий, разъясненным выше способом. И не может быть другого толкования в пользу этого утверждения, потому что иначе оказалось бы, что некто способен говорить о вещах совершеннее, чем он их мыслит, так как произносимые им слова означали бы вещи совершеннее, чем он их постигает. И Бог тогда не назывался бы невыразимым, что в высшей степени абсурдно, потому что я могу произнести имя *Бог*, которое услышит блаженный, но блаженный познаёт Бога таким, каков Он есть.

7. Наконец, относительно слов встает вопрос, означают ли они вещи или понятия. Это затруднение легко решается на основании изложенного учения. В самом деле, слова означают то, что́ произносящий намеревается сообщить слушателю и для выражения чего они были предназначены автором языка, наделяющим слова значениями. Но автор латинского языка, произнося слова *человек есть живое существо*, намеревался выразить и дать знать не понятие, репрезентирующее тот факт, что человек есть живое су-

щество, а объект этого понятия, то есть тот факт, что человек в действительности есть начало чувствования. Стало быть, именно это первичным образом и означают слова, а не понятие, репрезентирующее данный объект. Это подтверждается тем, что слова замещают понятия, чтобы представить слушателю то, что говорящему представляют сами понятия. Но понятия непосредственно означают объекты; следовательно, и слова непосредственно означают те же самые объекты[45]. Заметь, что такие слова, как *conceptus* и *cognitio*, непосредственно означают формальные понятия, потому что были установлены для их обозначения[46].

8. Исходя из этого, не трудно ответить на доводы противной стороны. Обычно возражают, что слова изобретены для выражения наших понятий; следовательно, они непосредственно обозначают понятия. Отвечаю: только такие слова, как *conceptus*, *cognitio* и прочие, имеющие то же значение, были изобретены для выражения наших понятий; прочие же слова были изобретены для обозначения постигаемых вещей. Ибо слова изобретены для того, чтобы замещать собою понятия и выражать объекты, репрезентированные понятиями. Ты станешь настаивать на том, что, услышав слово *человек,* я прихожу к познанию как минимум того простого постижения, которое говорящий имеет об обозначенной вещи; следовательно, это слово обозначает понятие [в уме] говорящего. Отвечаю: услышав это слово, я непосредственно прихожу к познанию обозначенной вещи; а поскольку я знаю, что произнесение слова предполагает в произносящем понятие обо-

---

[45] О формальных понятиях см. прим. 2. Спор о том, означают ли слова непосредственно понятия или вещи, разворачивался в схоластике с XIII в., когда Роджер Бэкон впервые выступил против старого учения Боэция о том, что слова непосредственно означают понятия в интеллекте. Но и в XVII в. эта позиция еще находила себе сторонников: ее отстаивал, например, итальянский иезуит Сильвестро Мауро в своих "Философских вопросах" (1658). Овьедо, как видим, относит себя к приверженцам противоположной позиции, согласно которой слова непосредственно означают вещи.

[46] Но в данном случае понятия означаются не интенсионально, не как противостоящие "вещам", а экстенсионально – как одни из "вещей" наряду с другими, т.е. как реальные объекты и денотаты словесных знаков. Этот момент представлял определенные трудности для семиотиков XVII в.: многие из них не видели, что в данном случае слова, обозначающие внутриментальные реальности, по типу означивания ничем не отличаются от любых других слов; просто обозначаемые "вещи" в данном случае пребывают внутри интеллекта. Отсюда – тенденция рассматривать слова типа "понятие" как особую группу, на которую не распространяются общие правила означивания. К числу таких авторов относится и Овьедо. Для тех же, кто сумел не смешивать лексическое значение подобных слов с выраженным в них характером означивания, они не представляли никаких затруднений и не составляли исключения.

значенной словом вещи, я опосредованно прихожу к познанию понятия. Ведь если бы я не познавал обозначенную словом вещь, то не воспринимал бы через посредство слова и понятие, соответствующее обозначенной вещи. Так учит отец Смиглецкий в *Рассуждении* XII, вопр. 1, где он утверждает, что слова непосредственно означают вещи, а опосредованно – понятия вещей. Можно даже, приняв антецедент, отрицать консеквент, потому что для того, чтобы некое слово означало некий предмет и было его собственным знаком, недостаточно, чтобы оно приводило к познанию этого предмета. Необходимо к тому же, чтобы тот, кто устанавливал значение слова, предназначил его к выражению данного предмета[47]. А поскольку слово "человек" было предназначено автором латинского языка не для того, чтобы приводить к познанию понятия "человек", а для того, чтобы приводить к познанию самого человека, оно обозначает только [самого] человека, хотя равным образом приводит к познанию как человека, так и понятия человека.

9. Во-вторых, возражают, что слова означают только через посредство понятий; следовательно, они непосредственно обозначают понятия. Антецедент доказывается: если бы понятие не предшествовало произнесению слова[48], слова ничего бы не означали, потому что не могли бы произноситься с намерением выразить то, что не было помыслено; следовательно, они означают через посредство понятий. Отвечаю: слова в том смысле означают через посредство понятий, что получают от них, как от начал, силу означивания; но не в том смысле, что означают через них как через объекты. Ибо для того, чтобы слово обозначало вещь, предполагается существование понятия, но не предполагается, что оно должно быть обозначено. В этом смысле я толкую утверждение о. Рубио, кн. I "Об истолковании", вопрос единственный, согласно которому понятия означаются словами как *средства*[49], а вещи – как *объекты*[50] означивания.

---

[47] Другими словами, необходима институция слова. В этом месте наглядно проявляется различие между impositio, т.е. формальным соотнесением некоторого звучания с некоторым значением, и institutio как дополнительным моментом "направленности", "предназначенности", "нацеленности" словесного знака на то, чтобы обозначать именно "таким образом" именно "это". Такое различение и требование особой институции, отличной от импозиции, отнюдь не было общепризнанным в семиотике XVII в. Это – своеобразная черта учения Овьедо и немногих других авторов.

[48] *Conj.* prolationem; в оригинале – probationem.

[49] *"То, посредством чего" – quo.*

[50] *"То, что" – quod.*

10. [В-третьих], возражают, что слова замещают собою понятия; следовательно, они первично обозначают понятия. Принимаю антецедент и отрицаю консеквент. Более того: из того, что слова замещают понятия, я делаю вывод, что слова внешним образом представляют то же самое, что внутренним образом представляют понятия. Но как понятия внутренним образом непосредственно выражают вещи, так и слова внешним образом непосредственно обозначают те же самые вещи.

11. [В-четвертых], возражают, что, если бы слова не означали понятий, не было бы никакой лжи: ведь ложь в том и состоит, что слова обозначают другие понятия, нежели те, в которых интеллект выносит суждение об обозначенной вещи. Я отвечаю отрицанием вывода и довода, приведенного в его подтверждение. Ибо ложь состоит в произнесении слов, установленных для обозначения иного положения дел, нежели то, которое соответствует суждению интеллекта; то есть в произнесении слов, замещающих не то суждение, которое имеется в интеллекте, а другое, которого в интеллекте нет.

12. О письменах надлежит судить так же, как и о словах: они непосредственно означают сами вещи, а не слова. В самом деле, когда я пишу письмо другу, то хочу уведомить его не о словах, вместо которых употребляются письмена, а о вещах, обозначенных словами и письменами. Это подтверждается тем, что как слова употребляются вместо понятий, так и письмена потребляются вместо слов; следовательно, как слова означают непосредственно не понятия, а вещи, так и письмена будут непосредственно означать не слова, а вещи[51].

13. Могут возразить, ссылаясь на Арриагу, *Рассуждение* XIII, разд. 2, что даже если кто-нибудь в совершенстве умеет читать по-гречески или по-еврейски и превосходно знает эти буквы, он не узнает [обозначенных ими] вещей, если не будет знать значения слов; стало быть, письмена непосредственно обозначают не вещи, а слова. Я принимаю антецедент и отрицаю консеквент. В самом деле, причина, по которой не ведающий значения слов не может узнать вещей из одних только букв, состоит не в том, что буквы непосредственно обозначают слова, а в том, что, не ведая значения слов, он тем самым не ведает и значения букв. Ибо зна-

---

[51] В латинском тексте в окончании фразы – прямо наоборот: "...ita scriptura non immediate res, sed voces significabit". Это явно противоречит и логике высказывания в целом, и позиции Овьедо, прямо заявленной в начале этого параграфа и подтверждаемой ниже. Судя по всему, перед нами либо описка самого автора, либо порча, вкравшаяся при подготовке текста к печати.

чение им придается не иначе, как в силу того, что буквы, написанные в данном порядке: "человек", означают то же самое, что и звукосочетание *человек*. Вот почему, если мы не знаем, что обозначается устным словом, то не можем знать и того, что обозначается буквами.

14. Во-вторых, могут возразить: если государство решит, что слово *человек* отныне означает камень, а не разумное живое существо, то без каких-либо изменений в написании изменится опосредованное значение письменного слова – но не его непосредственное значение, потому что оно по-прежнему будет означать то же самое устное слово и сохранит тот же способ написания. Следовательно, письмена непосредственно означают не вещь, а слово. Отвечаю: в приведенном примере изменится непосредственное значение письменного слова, потому что оно всегда относится к вещи, а не к звукосочетанию. Ибо установлено, что эти буквы, "человек", непосредственно означают то же, что непосредственно означает устное слово *человек*; именно поэтому изменение устного слова влечет за собой изменение значения письмен, относящихся к этому же объекту. Отсюда ты сделаешь вывод, что значения письмен по отношению к вещам замещают значения слов, но не сами слова как предварительно обозначенные, – точно так же как о значениях слов мы говорим, что они замещают значения понятий тех же вещей, но не сами понятия как предварительно обозначенные.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЭТНОПСИХОЛОГИЯ Х. ШТЕЙНТАЛЯ

(Предисловие к публикации)

Е.К. Романенко

Концепцию лингвиста, философа и этнопсихолога XIX в. Х. Штейнталя (1823–1899), текст которого мы предлагаем вниманию читателей, можно считать своего рода вехой в развитии психологического и релятивистского направления в философии языка на пути от романтической и идеалистической философии языка Вильгельма фон Гумбольдта к концепции лингвистической относительности в ее современном виде (гипотеза Сэпира–Уорфа). Гумбольдт, которого Штейнталь считал своим учителем, вообще полагается основателем одной из влиятельней-