

Фундаментальная психология



**А.А. Леонтьев**

**ДЕЯТЕЛЬНЫЙ  
УМ**

Фундаментальная психология

Алексей Леонтьев

**Деятельный ум**

НПФ «Смысл»

2001

**Леонтьев А. А.**

Деятельный ум / А. А. Леонтьев — НПФ «Смысл»,  
2001 — (Фундаментальная психология)

ISBN 5-89357-106-1

Новая фундаментальная монография одного из ведущих отечественных психологов, в которой дается историко-научный и теоретический анализ одной из наиболее актуальных проблем современной психологической науки – проблемы соотношения отражения и деятельности. В книге впервые по-новому поставлены и рассмотрены такие проблемы как значение для психологии гуманитарных исследований М.М.Бахтина и Ю.М.Лотмана, проблема единого субъект-объектного континуума, проблема знака и значения, вопросы психологии деятельности и другие методологические проблемы «неклассической» психологии.

ISBN 5-89357-106-1

© Леонтьев А. А., 2001

© НПФ «Смысл», 2001

# Содержание

Введение	6
Часть 1. Психология отображения: знак и значение	7
Глава 1. Вводные замечания	7
Глава 2. Знак и значение в философии античности и средневековья	8
Глава 3. Знак и значение в классической европейской философии	23
Глава 4. Знак и значение в лингвистике и семиотике	29
Конец ознакомительного фрагмента.	30

# А. А. Леонтьев

## Деятельный ум

*Все права защищены. Никакая часть электронной версии этой книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, включая размещение в сети Интернет и в корпоративных сетях, для частного и публичного использования без письменного разрешения владельца авторских прав.*

*Действительная противоположность есть противоположность образа и процесса, безразлично внутреннего или внешнего, а вовсе не противоположность сознания, как внутреннего, предметному миру, как внешнему.*

**А.Н.Леонтьев**

*Нельзя понять происхождение деятельности у отдельного человека без раскрытия ее изначальных связей с общением и со знаково-символическими системами. <...> Перспективы полидисциплинарной теории деятельности в значительной степени связаны с объединением деятельностного и знакового подходов...*

**В.В.Давыдов**

*Знаковая система является продолжением естественного аппарата отражения...*

**М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский**

*Каждую человеческую индивидуальность можно считать особой позицией в видении мира.*

**Вильгельм фон Гумбольдт**

## Введение

В основе настоящей книги лежат два курса, которые автор читает на факультете психологии МГУ им. М.В.Ломоносова, – «Деятельность как психологическое понятие» и «Знак и личность». Если вслед за А.Н.Леонтьевым (см. об этом ниже) рассматривать предмет психологии как «деятельность субъекта по отношению к действительности, опосредованную отображением этой действительности» (Леонтьев А.Н., 1994. С. 163), то в целом они составляют, как видно из книги, как бы единый курс: первая часть книги посвящена анализу отображения, прежде всего в историко-научном аспекте; вторая – анализу деятельности; третья часть посвящена попытке пересмотра структуры и некоторых понятий психологии под углом зрения, очерченным в предшествующих частях, она носит более фрагментарный характер; и, наконец, в четвертой части мы постараемся синтезировать взгляды, ранее изложенные в других частях.

Вместе с тем у книги есть и другая задача. Мы стремимся не просто изложить сущность психологической теории деятельности, как мы ее понимаем, но и показать, как она складывалась, какая научная логика привела к ее появлению. Иными словами, мы попытались вписать данную книгу не только в контекст *психологической теории*, но и в контекст *истории психологии* и гуманитарного знания вообще.

Концепция, излагаемая в настоящей книге, в целостном виде представлена впервые. Однако некоторые ее фрагменты публиковались ранее<sup>1</sup>.

Книга рекомендуется как учебное пособие по названным выше двум курсам, а также по курсу «Психолингвистика», так как в опубликованном учебнике «Основы психолингвистики» отсутствуют разделы, прямо трактующие вопросы психологии значения и знака. В настоящей книге не освещается собственно психолингвистическая проблематика семантики, поэтому позволим себе отослать заинтересованного читателя к прекрасным книгам А.А.Залевской – в особенности к ее «Введению в психолингвистику» (М., 1999).

Как и большинство других наших книг, данная работа писалась прежде всего в расчете на студентов. Это гораздо больше учебное пособие, чем монография. Отсюда ее композиция и обильное цитирование взглядов анализируемых авторов, особенно тех, кто обычно не попадает в поле зрения студентов-психологов.

Автор приносит глубокую и искреннюю благодарность всем, кто способствовал выходу этой книги, а в особенности – коллективу Отделения общей психологии и психологии личности факультета психологии МГУ, сделавшему возможным само появление книги.

---

<sup>1</sup> Перечислим наиболее существенные из этих публикаций (они были широко использованы нами при написании книги): Психологическая структура значения // Семантическая структура слова: психолингвистические исследования. М., 1971; Знак и деятельность // Вопросы философии. 1975. № 10; Знак // Философские проблемы психологии общения. Фрунзе, 1976; Психолингвистический аспект языкового значения // Принципы и методы семантических исследований. М., 1976; Язык, познание и общение // Методологические проблемы анализа языка. Ереван, 1976; «Единицы» и уровни деятельности // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1978. № 2; Некоторые проблемы психологической теории деятельности на современном этапе // Тезисы докл. Всесоюзной конференции «Развитие эргономики в системе дизайна». Боржоми, 1979; Деятельность и общение // Вопросы философии. 1979. № 1; Формы существования значения // Психолингвистические проблемы семантики. М., 1983; Генезис семантической теории: античность и средневековье // Вопросы языкознания. 1988. № 1; Эссе Номо: «Вершинная» психология и перспективы исследования деятельности // Деятельностный подход в психологии: проблемы и перспективы. М., 1990; Л.С.Выготский. М., 1990; Личность, культура, язык // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново, 1994; Психология общения. Изд. 2. М., 1997; Основы психолингвистики. М., 1997; Нереализованные идеи А.Н.Леонтьева. Смысловое поле // Традиции и перспективы деятельностного подхода в психологии. Школа А.Н.Леонтьева. М., 1999. Многие из этих работ публикуются в составе книги: Леонтьев А.А. Язык и речевая деятельность в общей и педагогической психологии. М., 2001 (в серии «Психологи Отечества»).

## Часть 1. Психология отображения: знак и значение

### Глава 1. Вводные замечания

Соотношение знания и действия (образа и действия) не является предметом анализа только психологической науки, но и – быть может, даже в большей мере – предметом философского анализа. С другой стороны, его собственно психологическая трактовка уходит корнями в философскую мысль не только Нового времени или Просвещения, но и античности, и средневековья. Чтобы понять до конца, например, ход мысли А.Н.Леонтьева, не говоря уже о В.В.Давыдове, следует соотнести его с позициями Э.В.Ильенкова и раннего М.К.Мамардашвили. В свою очередь, чтобы правильно интерпретировать этих авторов, необходимо знать не только Маркса, но и Гегеля, и Канта. А мысль Гегеля или Канта останется нераскрытой без обращения к Платону, Аристотелю, Фоме Аквинскому.

Настоящий раздел книги, во всяком случае, его первые главы, как раз и посвящен историко-генетическому анализу трактовки знака и значения (в их соотношении с деятельностью и личностью). Это ни в коей мере не история понятия значения или подходов к языку в мировой науке, а тем более – не история семиотики. Мы берем из истории философской, семиотической, лингвистической мысли только те основные вехи, без знания которых нельзя понять внутреннюю логику того подхода к проблеме соотношения знака и деятельности, который связан с именами Л.С.Выготского и А.Н.Леонтьева. Поэтому множество ученых и вообще мыслителей, без которых невозможно представить себе общую картину истории учения о языке, о знаке, даже о значении, сознательно отсутствуют в нашем обзоре. Читатели, желающие составить себе более широкую картину эволюции трактовки знака и значения в мировой научной мысли, могут обратиться к соответствующей литературе. Из наиболее ярких книг этого рода назовем следующие: *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка. М.: Наука, 1985; Семиотика. М.: Радуга, 1983; *Чертов Л.Ф.* Знаковость. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 1993; *Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994; *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991.

Обозначим основные направления нашего исторического анализа. Он начнется с истоков – античной философии и продолжится средневековой философией. Из более поздних философских направлений мы остановимся на английской материалистической философии XVII века (Бэкон, Гоббс, Локк). Естественно, особо рассматриваются (хотя и весьма выборочно) идеи Канта, Гегеля, В. фон Гумбольдта, Маркса. Дальнейшее философское развитие будет только обозначено, хотя, например, такие мыслители, как Кассирер, Хайдеггер, Ясперс, Бубер, не говоря уже о Гуссерле, вполне заслуживали бы подробного рассмотрения. Из лингвистов мы ограничимся школой Гумбольдта (Штейнталь, Потенбя), Бодуэном де Куртенэ и, естественно, Ф. де Соссюром. Будет дан также предельно краткий очерк истории семиотики от Ч.С.Пирса до Ю.М.Лотмана. В главе о Выготском мы остановимся, кроме его собственных идей, на некоторых позициях его замечательных современников – в особенности Бахтина и Шпета. (Мы лишь попутно упоминаем А.Ф.Лосева, ибо его взгляды никак не соотносятся с интересующей нас в первую очередь *психологической* проблематикой знака и значения.)

Хотелось бы предупредить читателя-психолога, особенно студента, что чтение исторических глав этой части – дело не простое. Но они, эти главы, направлены, помимо всего прочего, на решение важной дидактической задачи – задачи *поднятия философской культуры молодых психологов*. Ради этого, как нам кажется, стоит и потрудиться.

## Глава 2. Знак и значение в философии античности и средневековья

**Гераклит и Платон.** Историю проблемы значения в философии следует, вероятно, начинать с понятия «логос» у древних греков и соотнесенных с ним понятий. У Гераклита логос выступает как «всеобщее, универсальное, объективное значение вещи» (*Науменко*, 1968. С. 35). «...Хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» (см. *Материалисты...*, 1955. С. 41). Иначе говоря, логос есть абсолютная мера вещей, объективно существующая, но недостижимая полностью. Лишь философ, человек, обладающий разумом, способен приблизиться к природе вещей. Он, философ, судит о сущности вещи – логосе – и выражает ее в слове. Суждение, рассуждение и есть переход от частных, преходящих случайных свойств вещи к ее объективной «логике», отраженной, закреплённой в слове. Но познание (и закрепление в слове) сущности вещей – не самоцель. «Мышление – великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно», – говорит Гераклит (см. *Материалисты...*, 1955. С. 51), четко соотнося тем самым слово и дело, поступок. Для Гераклита именно это – поступок, дело – и является главным: не сама вещь в ее сущности, а поступок в соответствии с сущностью вещей. Логос и есть для него внутренняя мера социального поведения (*Науменко*, 1968. С. 35–38; *Степанов*, 1985. С. 9–10; *Драч*, 1973. С. 102), позволяющая отказаться от ограниченного, субъективного, эгоистического образа действий в пользу истинного, то есть социально одобряемого и соответствующего сущности вещи, поступка. Поэтому знаменитый античный спор «о правильности имен», во всяком случае в своих истоках, был спором о том, насколько имя – «онома» – приближается к «логосу», а следовательно, насколько оно способно служить орудием философского познания сущности вещи и орудием «истинного» социального поступка. «Слово есть ведущее начало, образующее разумное вообще, и в смысле мирового разума (“всемирного ума”, или логоса), и в смысле разумности отдельного человека <...>. Вот почему слово <...> требует к себе особенно внимательного отношения. Слово нужно правильно создавать и применять, так как в противном случае нарушается порядок в обществе <...>. Таким образом, смысл теории именованний состоит в том, чтобы уметь устанавливать гармоническую целесообразность общества и мировой порядок одновременно» (*Рождественский*, 1975. С. 34–35)<sup>2</sup>. У Гераклита же наряду с понятием «логос» возникает «номос». Это не божественная или абсолютная сущность, но нечто «общепринятое» (*Петров*, 1973. С. 75), соответствующее нормам полиса, это – закон. Можно поступать по природе («фюсей»), а можно по закону («номо»). «Нет, не софисты, но благороднейшие умы эллинов [Гераклит, Парменид, Эмпедокл. – А.Л.] противопоставили то, что они по своему убеждению считали себя обязанными полагать истинным, и всеобщее мнение – номос» (*Steinthal*, 1863. С. 44). Как пишет один из последователей Гераклита, «номос определяют люди сами для себя, не зная, во имя чего определяют; природу же устраивают боги» (*там же*. С. 51–52).

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

<sup>2</sup> Едва ли можно, однако, согласиться с тем, что в основе теории именованний лежит «словесная магия» (*там же*. С. 34), и считать, что для греков разумность рождена словом (*там же*. С. 35). Это – недопустимое упрощение. Не слово, а именно разум стоит в центре гераклитовской, а затем платоновской гносеологии: слово же – орудие разума.

В диалоге Платона три собеседника: Кратил, Гермоген и Сократ. Кратил придерживается гераклитовского мнения, что у всякой вещи «есть правильное имя, врожденное от природы» (Античные теории..., 1936. С. 36). Гермоген же считает, что «никакое имя никому не врождено от природы, но принадлежит на основании закона и обычая тех, которые этот обычай установили и так называют» (*там же*. С. 37). Сократ, к позиции которого в споре мы вернемся, является, по-видимому, своеобразным псевдонимом автора – Платона; но в первой части диалога, излагая концепцию «мимезиса», или подражания, он, как отметил И.М.Тронский (Тронский, 1936. С. 36), скорее всего выражает мысли Демокрита.

Позиция Кратила кое в чем близка учению софистов. Так, для него всякое конкретное слово (точнее, имя, онома) «правильно», поскольку оно существует: если оно не правильно, это не имя. Кратил анализирует лишь одну сторону вопроса – отношение вещи к имени, полностью игнорируя социальный контекст именованного. Гермоген делает другую столь же явную ошибку: он объявляет именование делом каждого отдельного человека, продуктом совершенно свободного выбора, фактически отрицая саму идею «правильности» и сводя ее к простому «договору и соглашению». На этих ошибках и «ловит» спорщиков Сократ. Он рассуждает следующим образом: «... Не для каждого каждая вещь существует по-своему, <...> вещи сами по себе обладают некоторой прочной сущностью безотносительно к нам и независимо от нас» (Античные теории..., 1936. С. 39), то есть сущность проявляется и познается нами в действиях с вещами. «Имя, чтобы быть правильным, должно истинно именовать вещь, то есть верно отражать ее объективные и не зависящие от человека свойства» (Рождественский, 1975. С. 41). Но именование, да и вообще речь, есть то же действие («праксис»), а имя, онома, – орудие. Орудие чего? «Поучения и разбора сущности» (Античные теории..., 1936. С. 40). Но оно ни в коей мере не источник познания о вещах: такой источник – сами вещи.

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

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

Конкретное звучание слова неважно: если «не каждый законодатель влагает <образ или идею> в те же слоги, то из-за этого не надо испытывать сомнение; ведь и не всякий кузнец влагает <образ> в одно и то же железо, делая для одних и тех же целей одно и то же орудие» (Античные теории..., 1936. С. 42). Важно, чтобы был воспроизведен «образ (эйдос) имени, подходящий для каждой вещи» (*там же*. С. 42): здесь мы находим, по-видимому, зачаток «лектона» стоиков. Впрочем, И.А.Перельмуттер отождествляет «образ имени» с внутренней формой (Перельмуттер, 1980. С. 132). Но дальнейшее рассуждение Платона мешает такой интерпретации.

Однако Сократ еще раньше подчеркнул, что сущность вещи проявляется в ее объективном использовании в деятельности. Не только сама по себе идея орудийности, но и то, чего мы этим орудием достигаем, входит в сущность вещи. И судить о правильности имени (и вообще номоса) вправе лишь тот, кто его использует, употребляет, а именно – диалектик, то есть тот, кто «умеет ставить вопросы и давать ответы». Интересно, что именно диалектик, так сказать, «мыслящий вслух», рассматривается как «потребитель» труда ономатурга (подобно тому как кормчий – «потребитель» труда корабельного плотника). И здесь мы приходим к очень важному тезису Платона, а именно к тому, что правильность имени определяется его соотноше-

нием с речью – логосом (как раз в этом смысле термин «логос» встречается и у Демокрита, где он понимается как «сплетение имен»). Дело в том, что именно речь, – не само по себе имя как таковое, – раскрывает суть вещей. Обозначение того, что мы говорим, мысля, чтобы сделать это обозначение понятным собеседнику, и есть истинное именование. «Правильность языка лежит в возможности сообщения, то есть выражения или изображения того, о чем мы мыслим, и понимания выраженного» (*Перельмуттер*, 1980. С. 132). Это – сократовское положение, согласно которому обрести истину можно лишь «в совместном диалогическом мышлении» (*Фишер*, 1906. С. 23).

Имя, онома – не единственный составной элемент логоса: наряду с ним выступает «рема». Штейнталь дает интересный анализ содержания этих понятий у Платона, подчеркивая, что это не субъект и предикат в грамматическом и даже логическом смысле и тем более – не имя и глагол, как они понимались впоследствии, особенно в Александрийской школе. Логос есть соединение идей, выраженных в словах или «членораздельная, четко артикулированная и отчетливо выраженная вовне мысль» (*Васильева*, 1979. С. 298). Эти идеи – двоякого рода: идеи действия или признака, то есть собственно идеи (эйдосы), и образы вещей. «Ономата» и «ремата» и суть звуковые знаки («семей») для образов вещей и идей признаков или действий. Логос – не оперирование словами (знаками), но сущностями при посредстве слов. Он – словесный предикат к истинному бытию, и поэтому логос есть всегда логос чего-то. «Для Платона говорить значит выражать соотношение вещей с идеями» (*Steinthal*, 1863. С. 143); вещи (как единичные чувственные образования) обозначаются при помощи ономата, а идеи, им приписываемые, – при помощи ремата. Логос Платона и есть акт приближения и приобщения мира вещей к миру абстрактных сущностей, к гераклитовскому логосу этих вещей, при помощи номоса.

Сама по себе идея знаковости языка у Платона заслуживает внимательного рассмотрения. Его концепция такова. Слова (ономата и ремата) суть знаки вещей и идей. Отдельные идеи, сочетаясь друг с другом, дают диалектическую структуру особого рода – «дианойю», или рассуждение. (Кроме идей, компонентами дианойи являются восприятия или представления вещей. Они обладают свойством истинности, то есть правильно или неправильно отражают сущность. Поэтому дианойя и ее продукт – докса относятся к сфере номоса; только в общении, в платоновом логосе мы приходим к подлинному, абсолютному знанию.)

Дианойя есть диалог, «беззвучная беседа с самим собой». Результатом же этого диалога является «докса», то есть мнение (утверждение или отрицание): оно-то и отображается при помощи знаков – в логосе, который есть структура особого рода, отличная от дианойи. Иначе говоря, докса – это содержание, которое человек выражает в речи, в логосе. Платон определяет ее как «словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча» (*Перельмуттер*, 1980. С. 149).

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

У вещей есть универсальные, сущностные характеристики: и «не то, что изменяется и проходит, как чувственные вещи, а то, что пребывает неизменным, общие свойства и отношения, родовые формы обладают подлинной действительностью» (*Трубецкой*, 1915. С. 30). Это и есть истинная «природа вещей», выступающая у Платона как система эйдосов, идей. Чтобы в эту природу проникнуть, требуется рассуждение. Но нас не может интересовать сущность вещей как таковая, она нужна нам, чтобы истинно, природосообразно действовать с этими вещами, получая адекватный результат.

Орудием «поучения и разбора сущности», то есть рассуждения, является слово. Только через него идеи становятся доступными, соединяются в нашем разуме с вещами. Но оно само по себе не обязательно отражает сущность вещи, «логос» (в гераклитовском смысле) или «идею» (по Платону), но лишь номос – закон или обычай. Мера соответствия номоса вообще

(и слова в частности) логосу и есть их природосообразность, соответствие сущности. Поэтому сами по себе слова (имена) не являются источником познания свойств вещей, как утверждается в диалоге «Кратил». Ономатург, словотворец, создает слово, стремясь как можно больше отобразить в нем скрытый логос, или идею, вещи. А диалектик судит о том, насколько это ему удалось, на основании практического применения слова в общении. Именно общение, диалог и делает необходимым существование слова как особой реальности, различие логоса и номоса. И именно общение, то есть логос, верифицирует «правильность» имен.

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

Но ономатург создает не вообще слова, не вообще слово соотносимо с вещью и выступает как «правильное» или «неправильное»: речь идет пока только об *имени*, об онома. Чтобы построить логос, мало иметь ономата: необходимы и ремата, в которых отображены идеи действий или сущностных признаков. Логос и есть процесс приписывания вещи определенных свойств, процесс утверждения бытия или небытия вещи, описание действий этой вещи (субъекта) или действий с ней. Он – предикат к реальности, опосредованный диано́ей (и не случайно Я.Хинтика (1980) видит в доксе идею пропозиции).

Все это хотя и не до конца последовательно, но по-своему очень логично. Поэтому странно читать в современной монографии о «довольно путаных рассуждениях о языке в диалоге “Кратил”», о «низкой оценке Платоном языка и его функциональных возможностей» и т. п. (Жоль, 1984. С. 14–15).

Платон никоим образом не «устраняет проблему языка из своей философии», как утверждает К.К.Жоль; он пытается решить ее, причем глубже, чем это удалось многим мыслителям более позднего времени. А именно, он четко противопоставляет: а) содержательную отнесенность имени к той или иной чувственно воспринимаемой вещи и отображение в имени сущности вещи, ее «идеи»; б) объективное содержание понятия (значения, слова) и отображение в нем того, что является обычаем или законом, номосом; в) содержательный аспект отдельного слова (имени) и содержательный аспект логоса (высказывания), выражение которого опосредовано словесными знаками. Это уже очень много для одного из основоположников теории значения. Прибавим к этому идею диалога, общения как способа верификации «правильности имен», а также понятие знака, хотя у Платона он еще совпадает с означающим. Впрочем, это понятие существовало у греков и в доплатоновский период. Ср. у Парменида: «Каждой же вещи, как знака, людьми было придано имя» (Античная философия..., 1940. С. 50).

Многое из того, что описано выше, находит параллель в китайской и древнеиндийской философии. Так, понятию логоса (в гераклитовском смысле) или платоновой идее довольно близко отвечает китайское «дао», которое, являясь сущностной основой мира, не может быть выражено словами и постижимо лишь умозрительно. Соответственно понятию номоса можно приравнять «дэ», которое может быть низшим или высшим. В этой связи весьма показательна приводимая Ю.В.Рождественским (1975. С. 35–36) цитата из древнеиндийского филолога Патанджали, где очень много общего с платоновской концепцией слова.

**Аристотель истоики.** Следующим этапом в развитии семантической теории следует считать деятельность Аристотеля. Он исходит из универсальности вещей и рассматривает «возбуждения души» как образы вещей; эти «возбуждения души» тоже универсальны, но язык, слова как знаки для «возбуждения души» или «знаки состояния души» уже не носят всеобщего характера. Слова суть также знаки для родовых и видовых свойств вещей. Они суть орудия познания вещей, как и для Платона. Но не сами имена, а способы их соединения и разделения обеспечивают истинность. Следовательно, нужно изучать разные такие способы: здесь исток

аристотелевой логики. Именно поэтому Аристотель говорит о понятии отдельно от слова. Ведь «применение» слова не всегда соответствует сущности понятия. «Одно и то же предложение и одно и то же имя <неизбежно> должно иметь много значений. И тот, кто не знает значения слов, при умозаключении будет обманываем...» (Античная философия, 1940. С. 149). «Значение слов» здесь обозначается, кстати, как их «логос» – то есть истинное значение, противоположное «свойству» или «применению» этих слов. По Аристотелю, понятие может отражаться в целом высказывании, а не только в отдельном слове, или не соответствовать определенному слову. Впрочем, на практике Аристотель, говоря о логическом выводе, то есть о формах мышления, часто отождествлял их с формами языка и, лишь обращаясь к художественной речи, четко указывал на их различие.

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

Особенно интересно соотношение у Аристотеля понятий «просегория» и «категория». Просегория есть использование имени (онома) для обозначения вещи, это – операция, соответствующая идее знаковости имени. «...В разговоре мы <...> вместо вещей пользуемся именами и знаками» (Античная философия, 1940. С. 149). В этом отношении интересна мысль Аристотеля о том, что имя получает значение «лишь тогда, когда становится символом» (цит. по *Перельмуттер*, 1980. С. 157).

Напротив, категория есть использование слова (именно рема, а не онома) как предиката к действительности (рема, говорит Аристотель, есть знак того, что говорится о субстанции или существует в субстанции).

Рема вне связной речи, логоса – это онома, она также что-то означает, но не утверждает и не отрицает. Ремой она становится, когда к ее значению присоединяется какая-то динамическая характеристика, какая-то «бытийность». Но сама по себе эта характеристика тоже есть онома: следовательно, рема есть результат сочетания одной ономы с другой, придающего одной из них свойство ремы. Это сочетание для Аристотеля и есть логос. «С одной стороны, онома – любое слово вообще, слово *an sich*; с другой, это такое слово, которое в логосе образует противостояние реме. Ремой может служить любое слово; ибо оно не само по себе рема, а становится таковой благодаря применению ее в высказывании» (*Steinthal*, 1863. С. 237). Кстати, для Аристотеля и атрибутивное словосочетание является логосом. И онома, и рема суть «значащие звуки», знаки. Что они обозначают? Либо образы вещей, то есть «первые сущности», либо не отдельные образы или предметы, но понятия, ноэмы, то есть «вторые сущности» – виды и роды. (Впрочем, термин «ноэма», который мы до сих пор переводили как «понятие», на самом деле имеет несколько иное содержание: это «результат переработки опытных данных с помощью разума» (*Попов, Стяжкин*, 1974. С. 52) или «всякое необразное, отвлеченное от условий восприятия предмета в определенный момент времени и в определенном пункте пространства содержание мысли» (*Ахманов*, 1960. С. 76).

Итак, перед нами мир вещной действительности, реальные «предметы, отражением которых являются представления», и сами эти «представления, находящиеся в душе, которых непосредственные знаки суть слова» (Античные теории..., 1936. С. 60). С другой стороны, эти «первые сущности», или субстанции, могут обобщаться при помощи понятий, также реализуемых в слове. Ноэмы (понятия) выступают в логическом рассуждении как термины («орой»). Само это рассуждение (протасис) соотнесено с понятием логоса, который есть соединение слов, выражающее утверждение или отрицание бытия чего-то и являющееся категорией, поскольку оно предсказывает действительность через просегорию – отношение имени (онома) к этой действительности.

Мы не случайно так подробно остановились на рассуждениях Аристотеля, как раньше – на высказываниях Платона. Как мы увидим далее, к платоновской и аристотелевской концепциям восходят практически все проблемы современной семантической теории, и раскрыть их без подробного исторического экскурса попросту невозможно. Слишком часто современные авторы понимают концепции авторов древности слишком упрощенно либо приписывают им более позднее понимание анализируемых вопросов (например, Аристотелю – стоическое). Отрядным исключением является Л.К.Науменко, которому принадлежит, в частности, предельно тонкий и объективный анализ взглядов Платона и Аристотеля на проблему идеи (понятия) в ее отношении к вещи. «Абсолютизация инобытия вещи» у Платона, составляющая основу его идеализма, соединяется у него, по Науменко, с вполне материалистической мыслью о том, что сущностей столько, сколько у вещи функций, сообщающих ей устойчивость, определенность и целостность. Идея вещи (которая представляет собой персонификацию сущности, а значит объективной функции вещи) потому и рассматривается Платоном как что-то независимое от чувственно воспринимаемой вещи, что эта последняя, лишенная своих внешних связей (сущностей), превращается в аморфный материальный субстрат. «Мы слишком привыкли рассматривать идеи Платона просто как гипостазированные абстракции индивидуальных тел, как отвлеченные образы единичных вещей, которым придано самостоятельное существование. В действительности же идеи Платона – это образы не индивидуальных тел, а функций» (Науменко, 1968. С. 100).

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

Таким образом, речь есть значащий звук, направляемый мыслью. «...Речь всегда что-то значит: слово (фоне) может ничего не значить <...>, а речь (лексис) не может» (Диоген Лаэртский, 1979. С. 206). «Лексис» позже, у Псевдо-Августина («Начала диалектики») выступает (под названием *dictio*) как единство членораздельного звука (*verbum*) и лектона (*dicibile*). Но именно позже! В классической Стое «лексис» – это синоним «фоне», а «лектон» лежит вне слова.

Секст Эмпирик в одном месте противопоставляет «внутреннее слово» – «произнесенному слову». А.Ф.Лосев (1979. С. 100) считает, что можно приравнять это «внутреннее слово» к знаку (семейон); но даже у Псевдо-Августина знак (*signum*) определяется лишь как «то, что обнаруживает чувственному ощущению и самого себя, и что-либо помимо самого себя». Слово же и есть «знак какой-либо вещи» (Steinthal, 1863. С. 287). Именно в этом смысле, то есть как функционально используемый членораздельный звук, знак и понимается на протяжении всей античности и в раннем Средневековье. Собственно, и у Псевдо-Августина *dictio* есть слово, произносимое ради обозначения.

Остановимся на понятии «лектона», очень важном для нас, подробнее, воспользовавшись образцовым историко-философским и историко-филологическим анализом, проделан-

ным А.Ф.Лосевым (1979. С. 23). Вот основные результаты этого анализа (ср. также *Степанов*, 1985. С. 144–146).

Во-первых, лектон не имеет физической реальности и не имеет смыслового содержания, отличного от содержания соответствующего предмета или вещи. Он и есть само это содержание, значение вещи, являющееся в каком-то отношении самой вещью. Не случайно Секст Эмпирик определяет «обозначаемое» как «тот предмет, выраженный звуком, который мы постигаем своим рассудком», и даже говорит, что «обозначаемая вещь» (а она и есть «высказываемое», лектон) бестелесна (Античные теории..., 1936. С. 69). Диоген Лаэртский, излагая мнение стоиков, прямо пишет: «Высказываются вещи, которые и являются *lecta*» (*Диоген Лаэртский*, 1979. С. 286).

Во-вторых, лектон четко ограничивается стоиками как от энной, то есть осмысленного представления (понятия), так и – тем более – от «фантасма», то есть чувственного представления, лишённого смысла. Он возникает «согласно» тому и другому. Акт «отпечатывания» в душе вещи не требует означения при помощи лектона. Это очень ярко демонстрирует в своем изложении стоической философии Сенека: «Я вижу, что Катон гуляет. На это указало чувственное восприятие, а ум этому поверил. После этого я утверждаю: “Катон гуляет” <...>. Вовсе не является телом то, что я сейчас высказываю, но оно есть нечто возвещающее о теле» (цит. по *Лосев*, 1979. С. 105; ср. *Попов*, *Стяжкин*, 1974. С. 96).

В-третьих, лектон имеет у стоиков реляционную природу, это система смысловых отношений. В этом смысле он соответствует не только вещам (предметам) и предметно отнесенным словам, но и выступает как содержательная сторона функционально-языковых категорий, конституирующих высказывание. Отсюда «вопросительный лектон», «модальный лектон».

В-четвертых, для стоиков только «реальность, осмысленная через лектон, и есть подлинная реальность, которая и телесна, и осмысленна» (*Лосев*, 1979. С. 114). Возникающую при этом опасность дуализма стоики снимают за счет любопытнейшего учения об «энергейе», то есть о вещественных качествах вещи (ее функциях, как сказал бы Л.К.Науменко). Эти вещественные качества совершенно неотделимы от сущности вещи, но они и осмысленны.

Современные семиотики, и в частности Т.Себеок (*Sebeok*, 1972) и Р.О.Якобсон (1983. С. 4), возводят именно к стоикам понятие знака как единства означаемого и означающего. Означаемое у Якобсона соотносится с «понимаемым» («ноэтон»), а означающее – с «воспринимаемым» («эстетон»). Эти понятия, принадлежащие Хрисиппу, встречаются у него совершенно в иной связи – он считал род за понимаемое, а вид за воспринимаемое (*Попов*, *Стяжкин*, 1974. С. 98). Другим стоикам они не свойственны, да и здесь явно произвольно вырваны из общего категориального контекста. Что касается самого исходного понятия «знак» («смейон»), то, как мы помним, это повсюду у античных философов синоним «фоне», то есть членораздельного артикулированного звучания, или по крайней мере «лексиса» – осмысленного, функционального, значащего звука. Другое употребление этого термина чуждо античным мыслителям, и если где-либо и встречается (хотя нам такой случай неизвестен), то не принадлежит к числу характерных.

Следует иметь в виду, что другая (помимо стоиков) популярная философская школа античности – эпикурейская – вообще отрицала «среднее звено» между предметом и словом. «Вы (эпикурейцы) полностью отвергаете род высказываемых, составляющий существо речи, и оставляете только звуки и предметы, вы считаете, что <...> обозначаемого <...> вовсе не существует», – пишет Плутарх (цит. по: *Перельмуттер*, 1980. С. 205).

**От Филона до Абелияра.** Чтобы ясно представить себе историко-философский контекст, в котором возникли и развивались средневековые семантические теории, необходимо учесть два основных момента. Первый: все раннесредневековые философские концепции находились под сильнейшим влиянием платонизма (точнее, неоплатонизма). В них, во всяком случае на первом этапе, широко используется – хотя и употребляется иначе – концептуальная

система позднеантичной философии, в частности, основные категории, свойственные учению стоиков и восходящие к Платону. Второй: невозможно понять суть воззрений средневековых философов на значение, если не уловить главного, доминирующего направления их мысли. Мы имеем в виду свойственную всей средневековой философии идею, выраженную в наиболее яркой форме Псевдо-Дионисием Ареопагитом: «Воистину, вещи зримые суть явленные образы вещей незримых» (цит. по *Аверинцев*, 1977. С. 331). Остановимся на этой идее подробнее.

Предшественником анализируемой концепции, как и христианской теологии вообще, является александриец Филон. Опираясь на учение стоиков о мировом логосе и его отображении в языке через разум отдельного человека, Филон объявил логос силой, посредством которой бог творит мир (ср. известную формулу в начале Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. <...> Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть <...>»). Логос есть то, что соединяет бога и мир, бога и человека через разум последнего. Более того, он так же относится к космосу, как человеческий разум к человеку. Разум превращается, таким образом, в слабое подобие Логоса. Слово дано человеку, в частности, в форме Священного Писания: правильно истолковать писание значит проникнуть в скрытую премудрость, приблизиться к божественному знанию. Отсюда целое направление в теологии – экзегетика, или герменевтика<sup>3</sup>. Но подлинный смысл Писания связан с духовным постижением, а не с разумом как таковым, хотя совершенствование разума необходимо для постижения (экзегезы).

Блаженный Августин, развивая идеи экзегетики, рассматривает важность для нее теории знака (в частности, языка как системы знаков), являющейся чем-то вроде пропедевтики наук. Но, как правильно замечает В.В.Бычков (1981. С. 264), теория знака («семейон») как условного обозначения вещей или мыслей (встречающаяся уже у Татиана и Арнобия), хотя и была развита Августином, но не характерна для раннехристианской философии в целом. В ней довольно рабски воспроизводится позиция стоиков. Впрочем, Августин был едва ли не первым, кто попытался построить общую теорию знаковых систем, частным случаем которой является теория языка. Прежде всего сюда входит разграничение искусственных и естественных знаков. Как уже говорилось, не это является самой важной чертой раннесредневековой семантики или семиотики, но сама концепция вещи как символа (знака) идеи. Это звучит парадоксально, однако есть все основания для подобной формулировки.

«Символ в средневековом его понимании не простая условность, но обладает огромным значением и исполнен глубочайшего смысла. Ведь символичны не отдельные акты или предметы: весь посясторонний мир не что иное, как символ мира потустороннего; поэтому любая вещь обладает двойным или множественным смыслом, наряду с практическим применением она имеет применение символическое. Мир – это книга, написанная рукою бога, в которой каждое существо представляет собой слово, полное смысла <...>. Символ, следовательно, не субъективен, а объективен, общезначим. Путь к познанию мира лежит через постижение символов, их сокровенного смысла» (*Гуревич*, 1972. С. 265–266).

Символы (понимаемые здесь расширительно) или образы могут иметь разную природу. В.В.Бычков выделяет три основных типа образов: миметические (подражательные), символические или символично-аллегорические и знаковые. «Отличаются они друг от друга характером *выражения* духовного содержания в материальных образах или степенью *изоморфизма*» (*Бычков*, 1981. С. 251). К первому типу относятся, по концепции раннехристианских философов, изобразительные искусства античности – простые (для них) копии действительности. Аллегии (символично-аллегорические образы) наиболее распространены. Именно сюда отно-

<sup>3</sup> Строго говоря, герменевтика – не синоним экзегетики. Однако здесь мы не имеем возможности вдаваться в анализ их соотношения.

сится глубоко разработанное в апологетике различие «образа» (миметического) и «подобия». Телесность человека, его плоть, создана «по образу» бога, и она «является материальным выражением божественной духовности» (*там же*. С. 260). Подобие же относится к чисто духовной сущности человека.

Экзегетическое толкование Священного Писания – это, в сущности, и есть расшифровка системы заключенных в нем аллегорически-символических образов: «Изреченное в словах – лишь символ скрытого смысла, который обнаруживается при толковании...», «Тело закона – словесные предписания, душа же – заключенный в словах невидимый смысл», – писал еще Филон (цит. по *Бычков*, 1981. С. 268). Примером может служить символика апокалиптических животных, имеющих соответственно лики льва, тельца, человека и орла. По Иринею, это символы разных сторон деятельности Христа; отсюда они становятся символами четырех евангелий и даже евангелистов (Иероним), а затем – символами воплощения, смерти на кресте, воскресения и вознесения.

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

Интересное исследование символики раннехристианского средневековья принадлежит С.С.Аверинцеву. Так, он указывает, что византийский император воплощает в себе идею божественной власти, является ее живой эмблемой (*Аверинцев*, 1977. С. 314). «Весь мир полон символов, – констатирует Д.С.Лихачев, – и каждое явление имеет двойной смысл. Зима символизирует собою время, предшествующее крещению Христа; весна – это время крещения, обновляющего человека на пороге его жизни; кроме того, весна символизирует воскресение Христа <...>. Олень устремляется к источнику не только для того, чтобы напиться воды, но и чтобы подать пример любви к богу <...>. Такими же символами “вечных” и “вневременных” отношений были растения, драгоценные камни, численные соотношения и т. д. Средневековье пронизало мир сложной символикой, связывавшей все в единую априорную систему» (1979. С. 162–163).

В основе этого понимания лежит платоновское, а затем стоическое понимание мира как отображения божественного Логоса, а самого Логоса – как своего рода порождающей модели. Применительно к платонизму это четко сформулировал А.Ф.Лосев: «Идея вещи в платонизме есть вечная и порождающая модель вещи» (1982. С. 81). Уже в рамках христианской апологетики Ориген прямо утверждает: «Логос – <...> образец, по которому сотворен мир. В нем план мира и идеи всего сотворенного...» (цит. по *Майоров*, 1979. С. 95). «Ясно, что в свете такого Логоса все существующее превращалось в некоторого рода *аллегорико*...» (*Лосев*, 1979. С. 769). К тому же источнику восходит так называемый «экземпляризм» философии Августина: «Для творимых вещей идеи выступают как образцы, по которым они творятся, как прообразы, основания и причины их бытия» (*Майоров*, 1979. С. 303). И, наконец, тот же источник, что для нас особенно важно, лежит в основе широко известного направления «реализма» в средневековой схоластической философии.

Концепция реализма представлена в раннем Средневековье Ансельмом Кентерберийским и Гийомом из Шампо. С точки зрения реалистов, общие идеи (роды и виды) служат – как и для Августина – идеальными прообразами для создания единичных вещей, которые являются истинными в меру соответствия этим идеальным прообразам. Эта точка зрения находит дальнейшее развитие у Фомы Аквинского, согласно которому универсалии (идеи) имеют тройное существование: до вещей (*ante res*) – в божественном разуме; в вещах (*in rebus*) – поскольку они воплощают идеи божественного разума; и, наконец, после вещей (*post res*) – в интеллекте человека, открывающего их в мире. Предмет отражается в душе человека через свое «подобие».

бие» (ибо телесный объект не может взаимодействовать с бестелесной душой) – чувственное впечатление. Затем эти «подобия» проходят первичную обработку так называемыми «внутренними чувствами», к которым относятся, в частности, память и воображение и которые организуют первоначальный хаос впечатлений: возникает система чувственных образов. Следующий этап – обработка их разумом, то есть процесс абстракции, приводящий к выявлению видовых и родовых форм, – превращает чувственные образы в образы «умопостигаемые», помещающиеся в так называемом «возможностном разуме» (*intellectus possibilis*) – здесь формы телесных тел освобождаются от физической оболочки и начинают вести чисто духовное существование. И, наконец, последний, самый высший (для человека) этап – обработка умопостигаемых образов «активным разумом», продуктом чего являются понятия, в дальнейшем используемые при образовании суждений. Интересно, что для понятий Фома Аквинский, кроме «концепта», использует термины «*species expressae*», то есть «выраженные виды», или же «*verba mentis*» – «слова ума». Дальнейшие этапы познания уже не свойственны, по Фоме, людям, но только ангелам или богу: ангелам доступно озарение, но для него им нужны умопостигаемые образы (точнее «виды») – чувственные же образы им чужды; а бог для познания не нуждается и в умопостигаемых образах.

Противоположная позиция известна под названием номинализма. Его возникновение связано с именем Росцеллина. Для Росцеллина единственная реальность – индивидуальные вещи: следовательно, универсалии возникают только «после вещей», то есть в человеческом разуме. «Роды и виды – это только звуки речи, слова, имена (*nomina*)» (Джохадзе, Стяжкин, 1981. С. 44). Они выражают не отношения вещей (субстанций), но служат только для классификации слов. Точно так же трактует Росцеллин и аристотелевы категории.

Менее крайнюю позицию, известную под названием концептуализма, отстаивал в рамках номинализма Пьер Абеляр. Для него слово – не просто «пустой звук», но носитель значения (*significatio*). Слово в этом смысле способно определять предметы, выступать предикатом к ним, и не само слово, но речь является универсалией (или в ней заключаются универсалии). Общие понятия есть продукт деятельности человеческого ума и существуют только в речи (*sermo*). Они возникают в процессе абстрагирования чувственных впечатлений: есть единичная, «реальная» вещь, и есть множество ее признаков, определяемых ее «формой». Работа разума заключается в отсеивании признаков индивидуальных и синтезе таких признаков, которые объединяют вещь с другими вещами в понятия (*concepti*). Нетрудно увидеть и здесь влияние платонизма. Джохадзе и Стяжкин считают даже (но, по нашему мнению, без достаточных оснований), что Абеляр «трактует универсалии как бестелесные абстрактные предметы, обладающие значением, или, короче, как сигнификаты (*significata*)» (1981. С. 51).

Слово есть для Абеляра инструмент мысли, оно создается для обозначения мысли так, чтобы это слово можно было понять, – перед нами снова идея, которую находим у Платона. Ср. у томиста Ричарда из Миддлтона понимание единичного как «не подлежащего сообщению» (*incommunicabile*) (Джохадзе, Стяжкин, 1981. С. 125).

Но слово ни в коей мере не есть смысл вещи, оно самоценно. Противоположное мнение высказывал Ламберт из Осера, также умеренный номиналист. Он определял значение как «разум (*intellectus*) вещи, к которой прилагается слово»: значению у него противостоит суппозиция (*suppositio*), то есть отнесенность слова к единичным предметам.

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

Для реалиста универсалии имеют трансцендентное существование. Они «суть некое реальное, существующее вне мыслящего субъекта и отличное от единичной вещи, <...> сущностью вещи является единственно лишь идея» (Гегель, 1935. С. 141). Понятия, образуемые при помощи слов (вспомним «*verba mentis*» Фомы Аквинского), суть более или менее полное приближение к этим идеям («формам» у Фомы), для чего необходимо, однако, познание

единичных вещей, которое не может не быть чувственным (Фома Аквинский, Жильбер Порретанский и др.). Но именно поэтому понятие по определению ограничивает глубину познания, оно не может привести нас к «конечным сущностям» (*essentiae*), для чего необходимо озарение, вообще имманентная деятельность души. Ультрареалистом можно считать философа XIV в. Иоанна Богоугодного, который как значение термина (в конечном счете как понятие) рассматривал обобщенное наглядное представление (представление об идеальном предмете). Слово для реалиста – орудие проникновения в сущность, условие понятийного, рационального познания трансцендентной идеи. Для крайнего номиналиста универсалии имеют единственное реальное существование в словах. Они возникают *post res* и являются лишь продуктом анализа и классификации слов. Для концептуалиста универсалии существуют в человеческом уме, они связаны с его аналитико-синтетической работой над признаками конкретных вещей, то есть над результатами их чувственного познания. Понятие и есть продукт такой аналитико-синтетической работы. Слово не есть орудие этого анализа и в особенности синтеза, оно – орудие мысли как предципирования абстрактных признаков реальным предметам, и его способность быть орудием коммуникации является для него сущностной характеристикой. Другой вопрос, будем ли мы считать носителем значения слово (Абеляр) или вещь (Ламберт).

И, наконец, о понятии значения, которое утвердилось именно в трудах концептуалистов. Даже из сказанного выше ясно, что у умеренных номиналистов значение как отнесенность к предмету или классу предметов не совпадает с обобщенным, «понятийным» значением, прежде всего присущим слову-предикату, реме. Так, Абеляр говорит о двух различных значениях в слове или речи – «интеллектуальном» и «реальном». Ср. у Иоанна Солсберийского: «Следует различать то, что апеллятивы означают (*significant*), и то, что они называют (*nominant*). Единичные предметы называются, а универсалии означиваются» (цит. по Пурс, 1983. С. 208).

При этом способность слова быть ремой неотделима от идеи первичности «речи» (*sermo*) по отношению к отдельному слову и от «коммуникабельности», от выполняемой словом (точнее, речью) функции общения.

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

Для Скота конечный объект разума – реальное бытие индивидуальных вещей, связанное с их формой (в смысле близком Абеляру, а не томистам). У каждой вещи благодаря форме есть своя индивидуальная природа, ее «этовость» («*haecceitas*»). Виды и роды (универсалии) не менее реальны, не менее сущностны – они так же существуют в природе и вносят в бытие индивидуальных вещей порядок, систему, а именно на их основе возможны суждения. Слово, обозначающее универсалию, таким образом, есть «знак чего-то известного, но еще не познанного» (Попов, Стяжкин, 1974. С. 169) – ибо познание должно происходить в умозаключении и отталкиваться от конкретной, единичной вещи. Первоначальным орудием такого познания является чувственная интуиция. Она постигает «чувственные виды» (*species sensibilis*), в результате чего образуются представления – «фантасма», а затем при помощи разума – *species specialissima*, чувственный образ. Наряду с последним и на его основе возникают «умопостигаемые виды» (*species intellegibilis*); познание их связано с идеей ментального или идеального предмета, который в одном отношении бестелесен, в другом – материален, то есть связано не с самим предметом, но с его свойством, предикатом.

Слово, таким образом, выступает для Скота в двух ипостасях. С одной стороны, «любую сущность можно постигать на собственном ее основании и даже обозначать (*significare*): такому

пониманию соответствует абстрактный модус обозначения» (Попов, Стяжкин, 1974. С. 172). Эта абстрактная сущность, умопостигаемый вид, ментальный предмет и есть в первую очередь понятие – «концепт». Но, с другой стороны, есть «конкретный модус обозначения», связанный с сущностью, формирующей конкретный предмет. Но это не первичное познание индивидуальной вещи (которое может быть лишь чувственным), а «эквивалент генерализирующей абстракции» (Там же). Кстати, Скот очень ясно сознает и прямо пишет, что концепт может быть употреблен и для отдельного индивида: «человек» – как «этот человек».

В этих двух ипостасях слова следует разобраться более детально, потому что Скот здесь, как всегда, вводит множество тонких различий. Так, понятие интерпретируется им как «среднее между вещью и речью или звуком (“*vox*”)». Как это надо понимать? Попробуем это сделать через скотовскую концепцию предмета логики. Для него предметом логики являются «понятия, формируемые деятельностью разума». Если средневековый реализм считал первичными предикаты, то есть идеи, выраженные в реме, а субъекты, имена, соответствующие конкретным вещам, для него вторичны, то скотизм перевернул это отношение: для него реальны и первичны субъекты, универсалии же, отображенные в ремах, вторичны. Как и Абельяр, Скот четко разделял два рода понятий и соответствующих им слов: понятия для субъектов (платоновские ономата, имена) и общие понятия (платоновские ремата, предикаты или предикабилии). Отсюда и его различие «конкретного» и «абстрактного» модусов обозначения – в зависимости от функции соответствующего термина в суждении. В первом случае это «конкретное понятие», во втором – «абстрактное понятие». Соответственно выступают два вида «интенции» (по определению Попова и Стяжкина, интенция у скотистов – это «познавательное отношение мысли к объекту, связанное с чувственным или понятийным “воспроизведением” последнего», – 1974. С. 170): первичная, направленная на конкретные объекты, и вторичная, направленная на ментальные объекты. Во втором смысле он вслед за Фомой Аквинским употребляет выражение «*verbum mentis*» («слово ума»). Это и есть «понятие, формируемое деятельностью разума». Если «речь» понимать как платоновский логос, то понятие как «слово ума» совершенно естественно занимает среднее место между вещью (*res*) или чувственными видами и речью (*sermo*).

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

Интересное различие проводит Скот и между разными видами предикабилии, понятий как таковых (абстрактных понятий). Абстракция может быть двойкой; например, понятие «человек» «отвлечено и от того и от этого человека и от материи, например, от человека белого или черного». При этом «отвлечение от того или этого» отождествляется с абстракцией от суппозита: это такой общий термин, которому соответствует квантор общности «всякий» (*omnis*). Но возможен и иной вид абстракции, когда мы, например, имеем дело с понятием «белый человек»: оно отвлечено от «того и этого», но не от материи – ведь «“белое” есть следствие материальных качеств». Здесь действует квантор общности «любой», «каждый отдельно взятый» (*unusquisque*). Иными словами, понятия (собственно понятия) могут в разной степени зависеть от восприятия конкретных вещей, в разной степени нести в себе их «материальность».

Таким образом, суппозит здесь – эквивалент «того и этого», то есть конкретных денотатов общего понятия или слова. И едва ли следует, по крайней мере у Скота, искать какой-то иной смысл этого термина. Соответственно и виды суппозитии – это разные виды замещения, где в качестве «индивидов», суппозитов, выступают различные элементы: скажем, конкретные люди или же слова, обозначающие людей. Так, «человек» и «белый человек» в при-

веденном выше рассуждении Скота – разные суппозиты, которым соответствуют разные виды или уровни суппозиции.

Многие мысли Скота (и затем Оккама) нельзя понять до конца, не зная влиятельного в свое время трактата его старшего современника Петра Испанского. Это относится как раз к понятию суппозиции (ср. также *Степанов*, 1985. С. 45–50). Именно у Петра четко сформулирована мысль о различных аспектах семантики: сигнификации (соотнесенность с понятием, например «человек»), суппозиции (соотнесенность с разными по уровню суппозитами, например с «белым человеком» в отличие от «всякого человека», «всех людей») и апелляции (соотнесенность с конкретным человеком, индивидуальным денотатом). Именно к Петру и его последователям («модистам») восходит и скотовское понятие «модуса обозначения». Суппозицию Петр определяет следующим образом: «Суппозиция есть предпринятое с фиксированной целью употребление термина, выраженного именем (существительным). Понятие суппозиции отличается от понятия сигнификации, поскольку сигнификация возникает в связи с впечатлением, произведенным звуковой речью в ее функции обозначать что-либо <...>. Сигнификация есть свойство звуковой речи, тогда как суппозиция есть свойство термина, уже состоящего из звуковой оболочки и смысла» (цит. по *Попов, Стяжкин*, 1974. С. 186, с некоторым исправлением перевода). Петр различает 10 видов суппозиции (*там же*. С. 187–191).

Итог развития средневековой семантической теории – концепция «непобедимого доктора» Уильяма Оккама, от взглядов которого в дальнейшем отталкивались почти все мыслители Ренессанса и Просвещения. «Так называемый “терминизм” Вильяма из Оккама <...> пожалуй, не отличается в основном от концептуализма Абельяра», – считает Т.Котарбинский (1963. С. 414). Но в действительности это не совсем так, и главная разница здесь – в оккамовской теории интенций.

«Первая интенция», то есть устремленность сознания и мысли на объект, и является условием для его познания. Однако эта “первая интенция” возможна только в том единственном случае, когда существует “вторая интенция”, наличная еще до отнесенности к какому-либо объекту. Но вот эта “вторая интенция” как раз и является той первичной смысловой устремленностью, которая имеется в виду в слове как таковом и в имени как таковом <...>. Важно не отрицать эту вторичную интенциональность. Что же касается объективности или субъективности универсалий, то для разума это недоказуемо, а верить можно во что угодно <...>. Они суть логическое построение, применимое к любому роду бытия и потому отличное от самого бытия. Подлинная сущность универсалий только интенциональна» (*Лосев*, 1982 а. С. 208–210). Как можно видеть, здесь Оккам развивает идеи Дунса Скота.

Первая интенция, по Оккаму, направлена на некоторые вещи, которые не являются знаками. Концепт, или понятие, есть «естественный знак» реальной вещи. Однако его «знаковость» не самоценна, и вот здесь-то мы вплотную сталкиваемся с идеей интенциональности: акт разума, то есть познавательная деятельность, понимается Оккамом как «ментальная пропозиция», лишенная словесных элементов. Это – акт мышления, так сказать, в «чистом» виде, оперирующий концептами, но не словами. Он-то и есть подлинный естественный знак объективного бытия: «Что понятие или впечатление души обозначает, оно обозначает по природе...» (цит. по *Джохадзе, Стяжкин*, 1981. С. 271).

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

Не следует, однако, понимать всю эту систему упрощенно, то есть отождествлять первичную интенциональность с внесловесными или дословесными понятиями или «впечатлениями души», а вторичную – со словами. Дело в том, что понятие термина у Оккама обязательно свя-

зано со словом (как частью высказывания); но термины могут быть и «терминами первичной интенции», и «терминами вторичной интенции». Разберем это различие. Одни слова относятся к самим вещам (единичным и реальным): так, говоря *Человек бежит*, мы мыслим вполне конкретного, данного человека, может быть даже непосредственно его воспринимаем. Другие же являются знаками понятий (например, *Человек есть живое существо*). Кстати, здесь Оккам опирается и на идею суппозиции как «состояния подразумевания». Соотношение слова *человек* и конкретных людей обозначается как «персональная суппозиция», во втором случае мы имеем дело уже с «простой суппозицией». То, что «подразумевается» при простой суппозиции – это «интенция души», а не что-то обозначенное, не онтологическая реальность (в отличие, скажем, от идей Петра Испанского, говорившего об «обозначении универсальной вещи»). Третий вид суппозиции – «материальная суппозиция» – подразумевает имя, слово (знак) и соответствует в современной логике автономному употреблению терминов.

Важно для нас и понятие значения, или «сигнификации», у Оккама. Это понятие связано с постоянным качеством знака, имени, это – суппозиция, «отложившаяся» в самом знаке. Сигнификация всегда предполагает в конечном счете познание вещи: термин «обозначает истинную вещь», поэтому интенция души и не может быть сигнификатом, но только суппозитом. В сущности понятие сигнификации тем самым не является логическим, но «грамматическим», как говорилось тогда, то есть языковым; именно такой вывод и сделал один из предшественников Оккама – Пьер д'Орсонь. Оккам, однако, предпринял дальнейший, более решительный шаг, и самую логику отнес к «словесным наукам» вместе с грамматикой и риторикой. Кроме «словесных», есть еще и «реальные науки», оперирующие терминами первичной интенции. Но ни одна наука, хотя она и исходит из познания единичных вещей, не имеет их в качестве предмета: таковыми являются только понятия, то есть знаки, или имена. Следовательно, любая наука есть наука о знаках (первичных или вторичных)<sup>4</sup>.

Итак, с Оккамом в семантическую теорию пришла, во-первых, идея «интенциональной предметности» (как удачно выразился А.Ф.Лосев). Во-вторых, Оккаму принадлежит заслуга приведения к единой системе разрозненных ранее семантических идей и понятий (знак, сигнификация, суппозиция и др.). Наконец, в-третьих, Оккаму принадлежит теория словесного знака (термина) как единства слова и сигнификации и идея «ментальной пропозиции» как знака реальности. В этой связи приведем одно интересное высказывание Оккама о знаке: «Иначе следует понимать знак как нечто, что обуславливает (*facit*) возникновение чего-то иного в познании, чему свойственно замещать это иное или быть вставленным (вместо него) в предложение (*propositio*) <...>, либо чему свойственно быть составленным из упомянутых, какова речь (*oratio*) или предложение (*propositio*)» (перевод наш, цит. по Джохадзе, Стяжкин, 1981. С. 271). Отсюда явно следует, что не только «ментальная», но и всякая иная пропозиция, в том числе предложение, речь, является для Оккама знаком и что «замещать» (*supponere*) нечто – акт неразрывный с употреблением заместителя этого «нечто» в предложении.

Обращаясь к пути, пройденному нами вслед за философской мыслью античности и Средневековья, нельзя не заметить, что проблемы, так или иначе связанные со значением, совершенно невозможно понять вне всей системы онтологических и гносеологических воззрений анализируемых авторов. В принципе можно было бы проследивать развитие только семантики или семиотики; однако внутренняя логика и преемственность такого развития была бы в подобном случае утеряна. Именно историко-генетический анализ, предпринятый нами в настоящем разделе, пожалуй, в наибольшей степени показывает неправомочность рассмотрения категории значения лишь в отдельных ее связях – в рамках той или иной конкретной науки.

<sup>4</sup> К.К. Жоль прослеживает, как он пишет, «интересную параллель» между взглядами Оккама и теорией Огдена – Ричардса (1984. С. 77). Из вышеизложенного явствует, однако, что *весь* позитивизм и неопозитивизм XX века коренится в средневековом номинализме (см. Соколов и др., 1967). К семантической теории это относится вдвойне.

Прделанный выше анализ приводит и еще к одному важному заключению. Читатель, хорошо знакомый с современными теориями значения в лингвистике, логике, психологии, не мог не обратить внимания на то, что значительная, если не подавляющая часть этих теорий не только явственно коренится в семантических и семиотических идеях античности и средних веков, но по существу сводится к переформулированию этих идей в новых (а порой и в старых, но частично переосмысленных) терминах. Частично это прослеживается в последующих разделах Части 1.

### Глава 3. Знак и значение в классической европейской философии

**Материализм эпохи Просвещения.** Основным принцип Фрэнсиса Бэкона – «происхождение знаний и идей из мира чувств» (*Маркс, Энгельс, 1957. Т. 2. С. 143*). Этому принципу подчинена вся его философская система, в том числе его учение о понятии.

Бэкон исходит из учения о «простых формах». Их существует конечное число, «и они наподобие букв алфавита, из которых составляют всевозможные слова, своим количеством и сочетанием определяют все разнообразие существующих вещей» (*Субботин, 1974. С. 44*). Отстаивая метод индукции как основной метод научного познания, Бэкон видит его смысл именно в систематизации простых форм, а не *любых* чувственных признаков вещей, и создании истинных понятий, отображающих сущность вещей, их «формы субстанций». Чувственное познание, следовательно, есть способ открыть в окружающем мире универсалии – «роды, всеобщие законы. Создавая эти последние, она (эмпирия) встречается с почвой понятия, порождает нечто такое, что принадлежит почве идей; она, следовательно, препарирует эмпирический материал для понятия...» (*Гегель, 1935. С. 219–220*).

Но «если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено на них» (*Бэкон, 1978. С. 13–14*). Они, эти понятия, превращаются в «пустые мнения», «абстрактные и бесполезные общности». Поэтому «пусть люди на время прикажут себе отречься от своих понятий и пусть начнут свыкаться с самими вещами», – требует Бэкон (1978. С. 17). Понятия должны быть построены на эмпирической основе, а не на основе «звучания диалектических слов», как у Аристотеля (*там же. С. 28*). Слова порой «обращают свою силу против разума» (*там же. С. 25*), ибо имеют своим источником «обычное мнение» или «разум толпы». Отсюда известное учение Бэкона об «идолах», то есть источниках расхождения между реальным содержанием и употреблением слов (точнее, значений): ведь «слова суть знаки понятий» (*Бэкон, 1978. С. 13*). Таким образом, бэконовская теория знака (и, шире, языка) получается двухуровневой («обычное мнение» и «естественная философия»), что самым прямым образом соотносится с учением Платона о различии номоса и логоса. В другом месте (*Бэкон, 1977. С. 316*) он присоединяется к мнению Аристотеля, что слова – это знаки мыслей.

Однако, по Бэкону, не только слова могут быть знаками. Под знаками он понимал «средства сообщения», «средства передачи мыслей от человека к человеку»: и вот «все, что способно образовывать достаточно многочисленные различия для выражения всего разнообразия понятий (при условии, что эти различия доступны чувственному восприятию)» (*там же*), и есть знак. Сюда относятся жесты, иероглифы, «реальные» (пиктографические) знаки. По Бэкону, все эти знаки выражают «значение вещей». Значение слова или другого знака, приравненное к смыслу, понимается как «аналогия между словами и вещами» (*там же. С. 318*). Таким образом, знак относится одновременно и к вещи и к соответствующему ей понятию. Его задача (и прежде всего задача слова) – правильно установить и отобразить «деление вещей», «различия между вещами», то есть выявить их «простые формы».

Таким образом, будучи несомненным номиналистом (в схоластическом смысле этого слова), Бэкон, во-первых, возводит понятия к чувственно-эмпирическому источнику, во-вторых, видит критерий истинности этих понятий опять-таки в чувственном познании и эксперименте (вообще практике). Слово и любой другой знак – это знаки понятий и, одновременно, если понятие истинно (правильно), знаки вещей. Если же мы занимаемся дедуктивным построением знания, опираясь на заведомо неправильные или «смутные» понятия, то и истинного проникновения в сущность вещей не может быть.

По традиции взгляды Т.Гоббса рассматриваются рядом с учением Бэкона как его непосредственное продолжение, глава о Гоббсе в «Истории философии» Фейербаха не случайно открывается параграфом под названием «Переход от Бэкона к Гоббсу». В этом есть несомненный смысл, так как взгляды Гоббса доводят позицию Бэкона до ее логического конца и, чтобы их понять, лучше всего отправляться именно от взглядов его предшественника и учителя.

Понятно, что в начале процесса познания у Гоббса стоит чувственное познание. Его продуктом являются «идеи» (они же – фантомы или фантазмы, они же – образы). Следующий этап процесса познания – обозначение «фантазм» знаками. Этот этап является переходным к теоретическому познанию. При этом фантазмы или образы содержат и субъективные впечатления, не имеющие аналогии в природе тел, но вызванные ими. Сюда относятся чувственные качества, такие, как цвет, звук и т. д. Но у тел есть и вполне объективные свойства (акциденции), такие, как протяженность, место или движение.

На знаковой теории Гоббса следует остановиться подробнее. Начнем с того, что знак состоит для него из «значения» и «материала знака». Далее, все знаки делятся на 6 групп: сигналы (свойственные животным), метки (в современных классификациях – знаки-индексы и знаки-признаки), собственно естественные знаки (туча как знак дождя), собственно произвольные знаки (например, слова), знаки в роли меток, когда «слова служат <...> метками для самого исследователя (а не знаками вещей для других)...» (Гоббс, 1964. Т. 1. С. 116), и, наконец, знаки знаков.

Слова (имена) суть знаки для фантазм *отдельных вещей*. В этом качестве они только обозначают и указывают, ибо «из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности» (Там же. С. 456). Даже и конкретное познание скорее можно, по Гоббсу, получить при помощи естественных знаков, вернее, их ассоциаций друг с другом. Знаки «не есть знаки самих вещей» (Гоббс, 1984. Т. 1. С. 84), но знаки наших представлений. Вообще «знак <...> есть чувственно-созерцательный объект, ставший снова предметом восприятия <...>. К числу таких знаков относятся те человеческие звуки, которые мы воспринимаем ухом и которые мы называем именами или названиями <...>. Имя или название поэтому есть звук человеческого голоса, произвольно употребляемый в качестве знака, предназначенного для возобновления в памяти конкретного представления о вещи, которой это имя присвоено» (Гоббс, 1926. С. 231–232).

Более всего исследованы и описаны позиции Джона Локка, в частности потому, что он считается создателем науки о знаках – семиотики. Из сказанного выше очевидно, что это едва ли верно. Другой вопрос, что именно Локку принадлежит сам термин «семиотика».

Вслед за Гоббсом Локк утверждает, что слова происходят из чувственного источника, но при этом констатирует, что «все имена <...> обозначают не ту или иную единичную вещь, а виды и разряды вещей» (Локк, 1985. Т. 1. С. 461). Слова суть чувственные знаки идей того человека, который ими пользуется. «Так как рассматриваемые умом вещи <...> не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи; это и есть идеи» (Там же. С. 695). Но, во-первых, «люди предполагают, что их слова являются знаками идей и в уме других людей, с которыми они общаются» (там же. С. 463); однако при этом они обычно не стараются исследовать, тождественна ли сама идея, а предполагают это априорно на основе единства слова. Во-вторых, людям свойственно предполагать, «что их слова обозначают также действительные вещи» (там же. С. 464). Но часто «люди направляют свои мысли больше на слова, чем на вещи» (Там же), то есть слова превращаются в пустой звук. Что же значит обозначать вещи? «Вследствие образования отвлеченных идей и закрепления их в уме вместе с относящимися к ним именами люди становятся способны рассматривать вещи как бы целыми связками и соответственно говорить о них, стремясь к более легкому и быстрому совершенствованию и сообщению своего познания; последнее продвигалось бы медленно, если

бы слова и мысли людей ограничивались бы отдельными предметами» (*Там же*. С. 477–478). Знак имеет две функции: «для уразумения вещей» и «для передачи своего знания другим». «Истина в собственном смысле слова означает лишь соединение и разъединение знаков соответственно или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом» (*Там же*. Т. 2. С. 51).

У Локка прослеживается то же платоновское различие логоса и номоса: у него это «гражданское» и «философское» употребление слов. «Под гражданским употреблением слов я подразумеваю такое сообщение мыслей и идей посредством слов, которое служит для поддержания между людьми обычных разговоров и сношений <...>. Под философским употреблением слов я подразумеваю такое их употребление, которое служит для передачи точных понятий вещей и выражения в общих предложениях определенных и несомненных истин <...>».

<...> Так как главная цель языка при сообщении состоит в том, чтобы быть понятным, то слова – и в гражданской, и в философской речи – мало годятся для этой цели, когда не возбуждают в слушателе той самой идеи, которую они обозначают в уме говорящего <...>. Звуки не имеют естественной связи с нашими идеями и получают все свое значение от произвольного определения его человеком...» (*Там же*. Т. 1. С. 470).

**Кант.** Понятие знака у Канта связано с его классификацией видов познания. Напомним, что, по Канту, источниками наших представлений являются либо чувственность, либо рассудок и разум. «Первая дает нам знание, выражающее отношение предмета к особым свойствам познающего субъекта <...>. Вторые относятся к самим предметам» (цит. по *Гулыга*, 1986. С. 43). Чувственность имеет дело с *феноменами* (явлениями), рассудок и разум – с *ноуменами* (умопостигаемыми, или интеллигибельными, предметами). Ноуменальный мир – это мир предметов самих по себе. То, чем вещь является для нас (феномен), принципиально отлично от того, чем она является сама по себе (ноумен). Ноумены принципиально недоступны знанию, трансцендентны, являются «вещами в себе».

А.В.Гулыга реконструирует взгляды позднего Канта на основе сохранившегося русского перевода письма русскому философу и дипломату А.М.Белосельскому. Вот реконструкция этого текста: «Я представляю себе две отделенные друг от друга страны или области врожденной нам способности представления <...>. Страна рассудка в широком значении этого слова есть способность мыслить, страна созерцания есть простая способность чувствовать, воспринимать».

Первая из этих стран состоит из трех сфер. Первая сфера – сфера рассудка, или способности понимать, создавать понятия, объединять созерцания. Вторая представляет собою сферу суждения, или способности применять понятия к частным случаям *in concreto*, то есть приводить в соответствие с правилами рассудка, и это составляет собственно ум, *le bon sens*. Третья есть сфера разума, или способности выводить частное из всеобщего, то есть мыслить согласно основоположениям...» (цит. по *Гулыга*, 1986. С. 88).

Самая существенная часть способности созерцания «представляет собой творчество и состоит в воображении», в *активности познания*. И мысль Гумбольдта о языке как деятельности, как «созидающем процессе» (см. ниже), перекликается с этой позицией Канта.

Между чувственными данными и абстрактными понятиями Кант вводит особое звено – «трансцендентальную схему». Здесь чувственная наглядность уживается с элементами абстрактной всеобщности. «Так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одну за другой (...), то это образ числа *пять*. Если же я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) <...>. Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия» (цит. по *Гулыга*, 1984. С. 354).

Развивая мысль Г.В.Лейбница о знаковости как необходимом условии любого человеческого рассуждения (ибо «не только сами вещи, но даже и идеи вещей нельзя, да и нет нужды постоянно отчетливо обозревать умом, а поэтому, ради краткости, для их выражения употребляются знаки» – *Лейбниц*, 1984. С. 501), Кант понимает знак как материальный элемент, применяемый как аналогия, служащая для узнавания и первоначального объяснения какого-либо явления. Такая аналогия не есть чистое знание, она относится к рассудку, а не к разуму. Но она участвует в образовании подлинного понятия, соотносимого именно с разумом. Вообще любое познание настоящего и связи его с прошедшим возможно только через обозначение, сигнификацию. Но, с другой стороны, возникает ситуация «идола»: знак отвлекает человеческий ум от чистого разума, держит его в плену у чувственности, и поэтому излишнее доверие к нему может привести к ложному познанию.

Кант не отождествляет знак с символом, который для него – синоним образа. Знаки, по Канту, «могут быть и чисто опосредствованными (косвенными) приметами, которые сами по себе ничего не значат и только присовокуплением приводят к созерцаниям, а через созерцания к понятиям; поэтому *символическое* познание следует противопоставлять не *индуктивному*, а *дискурсивному* познанию, в котором знак сопровождает понятие только как страж, чтобы при случае воспроизводить его. Таким образом, символическое познание противоположно не интуитивному (через чувственное содержание), а интеллектуальному (через понятия). Символы суть только средства рассудка, но средство косвенное, через *аналогию* с теми или иными созерцаниями, к которым могут быть применены понятия рассудка, чтобы с помощью изображения предмета придать понятию значение» (цит. по *Хабаров*, 1978. С. 37). Знаки, по Канту, суть только выражения для понятий, а сигнификация есть перенесение рефлексии о предмете содержания на понятие.

Кант одним из первых дал классификацию знаков. Их выделяется три типа: произвольные («знаки умения»), например жесты, письменные и музыкальные знаки, цифры, геральдические символы, знаки отличия и т. д.; естественные знаки, которые делятся Кантом на демонстративные (признаки, симптомы), напоминающие (например, памятники истории) и прогностические. Третий тип – «знаки знамения», в которых природа вещей извращается, но которые служат людям для пророчеств и предвидений (комета как знак грядущего конца света).

**Гегель.** Гегелевская традиция особенно важна для нас. Именно ее развивали Маркс и марксизм, как бы к ним ни относиться. Как мы увидим ниже, многое от Гегеля взял и такой выдающийся мыслитель, как Гумбольдт, а от него идет своя традиция (лингвистическая, например Потенция, и философская, например, отчасти неопозитивизм).

По Гегелю, имеются три формы раскрытия силы воображения: воспроизводящая сила (она «имеет характер чисто *формальной* деятельности»), деятельность ассоциирования образов («*относит их друг к другу* и, таким образом, поднимает их до *всеобщих* представлений» – *Гегель*, 1977. С. 288) и «та, на которой интеллигенция отождествляет свои *всеобщие* представления с тем, что есть *особенного* в образе, и тем самым дает им *образное* наличное бытие. Это чувственное наличное бытие имеет двоякую форму – *символа* и *знака*; так что эта третья ступень охватывает *символизирующую* и *означающую фантазию...*» (*Там же*). «Поскольку <...> освободившееся от содержания образа всеобщее представление становится чем-то созерцаемым в *произвольно* избранном им внешнем материале, оно порождает то, что в отличие от символа следует назвать *знаком*» (*там же*. С. 294).

Итак, отличие символа от знака в том, что символ мотивирован, а знак произволен относительно объекта. Иными словами, хотя символ (во всяком случае в поздних работах Гегеля) тоже есть знак, «но в простом обозначении связь между значением и его выражением представляет собой связь, установленную совершенно произвольным их соединением», а «сим-

волы сами по себе обладают тем свойством, значение которого они должны выражать» (лисица хитра, лев силен) (Гегель, 1938. С. 313–314).

«Знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе, – пирамида, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа» (Гегель, 1977. С. 294). Здесь уже видна идея превращенной формы (см. ниже), особенно ясно проявляющаяся в следующих словах Гегеля: «Созерцание <...> приобретает, будучи употреблено в качестве знака, существенное определение обладать бытием лишь в качестве снятого» (там же. С. 295).

Мы процитировали здесь почти только одну «Философию духа» и сосредоточились на тех мыслях Гегеля, которые прямо связаны с понятием знака. На самом деле в философско-методологический базис психологической теории деятельности, да и российской психологии вообще, вошли и многие другие положения Гегеля (часть из них будет приведена и проанализирована в дальнейших главах). Так, мысль о сознании, творящем действительность, и в связи с этим об «удвоении» действительности в социальной деятельности человека, встречается потом у К.Маркса, а от него переходит к П.П.Блонскому и Л.С.Выготскому. Хорошо известна нам благодаря тому же Марксу идея природы как самоотчуждения духа. Гегель пишет в этой связи: «Когда встречаемся я и предмет, то один из нас должен потерять свое качество, чтобы нам объединиться <...>. Я через отмену самостоятельности предметов утверждаю и сохраняю себя, присваивая их <...>. Я вкладываю в него [предмет. – А.Л.] другую душу, другой смысл, я даю ему мою душу» (цит. по Мегрелидзе, 1973. С. 125–126). Мы еще будем специально говорить о гегелевском подходе к понятию идеального и о многом другом в соответствующих главах нашей книги.

**Маркс.** По существу, вся концепция, представленная в первой и второй частях настоящей книги, в той или иной мере восходит к философии Карла Маркса как последовательного гегельянца, сумевшего соединить гегелевский диалектический подход с наследием классического философского материализма. Марксистами (по крайней мере в том, что касается философской антропологии и теории познания) были и Л.С.Выготский, и А.Н.Леонтьев, и С.Л.Рубинштейн. И, оставаясь в психологии последовательным материалистом и в то же время избегая вульгаризации материалистического подхода, трудно обойтись без постоянного обращения к идеям Маркса и подлинных марксистов вроде Г.В.Плеханова и Люсьена Сэва, Э.В.Ильенкова и М.К.Мамардашвили, развивавших его понимание отношения человека к миру (здесь мы приходим к понятию деятельности) и его теории познания. Поэтому сейчас мы не будем останавливаться на основных философских позициях Маркса – к ним нам так или иначе придется возвращаться вновь и вновь. Обратим внимание читателя лишь на тот весьма мало известный факт, что в работах Маркса содержится в эксплицитном виде совершенно определенное, в конечном счете восходящее к Гегелю, понимание знака. Оно дается в «Экономических рукописях 1857–1859 гг.», хотя с этой точки зрения интересны и «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» (ср. замечательное замечание в этой работе: «Логика – деньги духа»), квинтэссенция позиций раннего Маркса, и «Немецкая идеология», и, наконец, «Капитал».

Именно в «Экономических рукописях» мы находим замечательную идею двойного существования товара: в частности, это экономическое существование, «в котором он всего лишь знак, символ производственного отношения, всего лишь знак своей собственной стоимости» (Маркс, 1957. Т. 46. Ч. 1. С. 83). И далее: «эта абстракция (меновая стоимость) должна быть <...> отождествлена, символизирована, реализована посредством какого-либо знака» (там же).

Привычные нам из «школьного» марксизма формулировки получают совсем иное содержательное наполнение, если брать их в контексте Гегеля и гегельянства, например Гумбольдта. Так например, марксовская идея языка как «действительного сознания», как «непосредствен-

ной действительности мысли» четко перекликается с понятием «языковой деятельности» у Гумбольдта, к взглядам которого мы вскоре обратимся.

**Постгегельянская европейская философия.** Подробный анализ различных ее направлений увел бы нас слишком далеко. Ограничимся здесь лишь несколькими именами. Это, во-первых, Э.Гуссерль, классик философской феноменологии, идеалист-неокантианец и создатель понятия ноэмы, которое связано у него с идеей интенциональности. Именно он с предельной ясностью указал на возможность (или даже закономерность) несовпадения *значения и интенции мысли*: смысл воспринятого не совпадает с действительными мыслями говорящего. Это, во-вторых, основоположник немецкого экзистенциализма М.Хайдеггер с его идеей мира как «знаковой сети» и толкованием всякой вещи как «знака иного» (вспомним в этой связи средневековое понимание предмета как знака). Хайдеггеру, между прочим, принадлежит определение языка как «дома бытия»: именно в языке личность проявляется, строит себя, осознает себя и осваивает мир; отсюда проблема языка как прежде всего антропологическая и герменевтическая. Это, в-третьих, замечательный философ и культуролог Эрнст Кассирер, автор знаменитой двухтомной «Философии символических форм», завершивший свой научный путь чеканной книгой «Опыт о человеке». Можно назвать еще множество звонких имен: в сущности, ни один значительный европейский философ XIX–XX веков не обошел в своей концепции проблему языка. Прекрасное изложение и анализ важнейших философских теорий языка даны в книге А.Н.Портнова (*Портнов*, 1994), к которой мы и отошлем заинтересованного читателя. Интересный синопсис взглядов Кассирера дан в приложенных к недавно выпущенному его однотомнику (включающему и «Опыт о человеке») статьях А.Ф.Лосева и Б.А.Фохта.

Имена Ф.Шлейермахера и Х.-Г.Гадамера возглавляют длинный ряд исследователей проблем герменевтики (теории понимания), где язык и знак, естественно, не могут быть обойдены.

Совершенно специфические подходы к языку и знаку, на которых мы в настоящей книге не будем останавливаться, принадлежат философам неопозитивистского (в широком смысле) направления во главе с Л.Витгенштейном (здесь интересно вспомнить о школе так называемой «общей семантики») и философам, более или менее связанным с французским структурализмом – от Фуко до Лакана и Деррида. Все эти авторы в последние годы публиковались на русском языке, и нам остается посоветовать читателю-психологу обратиться к первоисточникам – имея в виду, однако, что только знакомство со всей этой литературой в совокупности может дать адекватное представление о состоянии проблемы в философской мысли второй половины XX века.

## Глава 4. Знак и значение в лингвистике и семиотике

**Гумбольдт.** Имя Вильгельма фон Гумбольдта ассоциируется обычно с лингвистикой, а не с философией или психологией. Именно поэтому он в нашей книге занимает место как бы между философией и лингвистикой.

Чаще всего Гумбольдта рассматривают как последовательного кантианца. Однако он гораздо ближе стоит к Гегелю, на что обратил внимание еще Г.Г.Шпет: «...Философия языка Гумбольдта призвана завершить собой систему философии Гегеля <...> Его философия языка <...> должна была бы сделаться центральной проблемой философии духа, реализующей в языке все другие конкретные проблемы философии» (*Шпет*, 1927. С. 33). Типично гегелевской является, например, одна из ключевых идей Гумбольдта, гласящая, что «язык должен поглощать в своей собственной, вновь созданной стихии <...> реальность субъекта и объекта, сохраняя только их идеальную форму» (*Гумбольдт*, 1984. С. 305).

Для Гумбольдта язык предстает как мировидение (*Weltanschauung*). Язык есть особый мир, он отражает двоякую природу – мира и человека и превращает в понятия впечатления и ощущения. Он – посредник между телом и духом. Язык есть средство преобразования субъективного в объективное и обратно (*Там же*. С. 318). «Являясь по отношению к познаваемому субъективным, язык по отношению к человеку объективен, ибо каждый язык есть отзвук общей природы человека» (*там же*. С. 320). В каком смысле? «Язык заложен в природе человека в связи с общественным мышлением» (*там же*. С. 51).

«Язык есть область бытия, реализуемая всегда только в сиюминутном мышлении, но в своей цельности от мысли независимая» (*там же*. С. 83). При этом «язык выражает мысли и чувства как предметы <...>. Человек думает, чувствует и живет только в языке <...>. Но человек чувствует и знает, что вне языка есть невидимый мир, в котором человек стремится освоиться только с его помощью <...>. Люди взирают на этот невидимый мир, как на далекую страну, куда ведет их только язык, никогда не доводя до цели. Всякая речь в высоком смысле слова есть борьба с мыслью, в которой чувствуется то сила, то бессилие» (*Гумбольдт*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.