

*Умберто
Эко*

От древа к лабиринту

*Умберто
Эко*

От древа
к лабиринту

*исторические
исследования знака
и интерпретации*

АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ

Umberto Eco

Dall'albero al labirinto

Studi storici sul segno e l'interpretazione

Умберто Эко

От древа к лабиринту

Исторические исследования знака
и интерпретации

Перевод О.А. Поповой-Пле

~

«Академический проект»
Москва, 2016

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)



Перевод этой книги был осуществлен при финансовой поддержке
SEPS — Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche.
Via Val d'Aposa 7-40123 Bologna, Italy. Tel. +39 (051) 271992,
fax +39 (051) 265983, e-mail: seps@seps.it, <http://www.seps.it>

Эта книга опубликована при финансовой поддержке Министерства
иностраных дел Итальянской Республики.

La traduzione di questo libro è stata possibile grazie al contributo finanziario del
Ministero degli Affari Esteri italiano.

Научный редактор издания:

Н.В. Исаева

Издательство выражает благодарность

А.В. Антилонову и Ю.В. Фарафонову
за подготовку переводов с латинского языка

Эко У.

Э 40

От дерева к лабиринту. Исторические исследования знака и интер-
претации / Пер. с итал. О.А. Поповой-Пле. — М.: Академический проект,
2016. — 559 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1716-0

В настоящем издании представлен первый полный перевод на русский язык
книги Умберто Эко «От дерева к лабиринту. Исторические исследования знака и
интерпретации». Эко известен отечественному читателю прежде всего как
писатель, как автор оригинальных работ по средневековой эстетике, как широко
эрудированный историк-медиевист. В этой книге мысль Эко раскрывается в
новой грани: он предстает перед нами как глубокий знаток истории семиотики,
проблемы которой он рассматривает в широком контексте развития европейской
философской мысли от Средних веков до наших дней. Книга представляет собой
серию очерков, в которых освещаются наиболее важные, с точки зрения Эко,
проблемы истории и теории знака и семиозиса.

Издание будет полезно философам, культурологам, религиоведам, а также
всем интересующимся историей европейской философской мысли.

УДК 1/14
ББК 87

© RCS Libri S.p.A. Bompiani, 2015
© Попова-Пле О.А., перевод, 2015
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2016

Введение

В июле 1979 г., на втором конгрессе «Международной ассоциации семиотических исследований» («International Association for Semiotic Studies»), проходившем в Вене, я выдвинул несколько «Предложений относительно истории семиотики» («Proposals for a History of Semiotics»). В них я рекомендовал интенсифицировать ведущиеся уже несколько столетий исторические исследования различных теорий знака и семиозиса. Во-первых, я считал это необходимым для истории философии в целом, а во-вторых, я полагал, что для занятий семиотикой сегодня нужно знать, как ей занимались вчера, ведь часто она скрывается от нас под различными масками. И в этом я исходил из работы «*Coup d'oeil sur le développement de la sémiotique*» («Взгляд на развитие семиотики»), которой пятью годами ранее Роман Якобсон открыл первый международный конгресс ассоциации (Jakobson 1974).

Я представил тогда три возможные программы работы. Первая ставила перед собой весьма узкие задачи, ограничиваясь авторами, утверждающими о связи смыслов (начиная с Кретила и Аристотеля, постепенно через Августина и вплоть до Пирса). При этом данная программа все же не оставляла без внимания таких авторов различных трактатов по риторике, как Тезауро, или таких теоретиков универсальных и искусственных языков, как Уилкинс или Бек.

Вторая программа требовала внимательного пересмотра всей истории философии с целью выявить проявления семиотики даже там, где с первого взгляда их, казалось, и не было — в качестве примера в этом случае я приводил Канта.

Наконец, третья программа должна была рассмотреть все формы литературы, в которых так или иначе разрабатывались или определялись символические стратегии (те же произведения Псевдо-Ареопажита, скажем) и разного рода герменевтические стратегии — практики предсказания будущего, тексты вроде «*Rationale divinorum officiorum*» Гульельмо Дурандо, бестиарии, различные произведения о поэтике, вплоть до размышлений (даже второстепенного характера) писателей и художников, которые так или иначе пытались осмыслить собственные коммуникативные процессы.

Те, кто знаком с библиографией по семиотике последних тридцати лет, знают, что мое обращение к этой теме объясняется, с одной стороны, моим давним историографическим интересом, а с другой стороны, так сказать, витающей в воздухе необходимостью: за последние тридцать лет историческая реконструкция теорий знака и семиозиса получила

столь серьезное развитие, что теперь вполне можно было бы (если у кого-нибудь появилось бы желание и силы это сделать) разработать проект окончательной истории семиотической мысли, причем такой, который вышел бы в нескольких томах и рассматривал бы различных авторов.

Лично я в течение этих тридцати лет написал не одно исследование, часто возвращаясь к своим ранним работам (и перерабатывая их в свете своих последующих семиотических интересов). Не говоря уже о том разделе истории семиотики, которому я посвятил свои «Поиски идеального языка» в 1993 г. Этим и определяется характер тех очерков, которые собраны в данном произведении.

Подчеркну здесь, что условия для их появления были неоднозначными: одни были написаны для академических кругов, другие предназначались для более широкой публики. Я не хотел усреднять их формат, а потому для специальных исследований я предоставил ссылочный аппарат, а в очерковом изложении сохранил разговорный стиль.

Надеюсь, что даже читатели, не питающие особого интереса к семиотике (если подразумевать под этим термином отрасль науки), смогут ознакомиться с этим моим вкладом в историю различных философий языка или языков.

ОЧЕРК 1. От древа к лабиринту

1.1. Словарь и энциклопедия

В семиотике, лингвистике, философии языка, когнитивных науках и *информатике* понятия словаря и энциклопедии издавна использовались для выделения двух моделей и двух концепций *семантической репрезентации*. Речь здесь идет о тех моделях, которые отсылают к некому общему представлению о знании и/или о мире.

Давая определение термину (и соответствующему понятию), модель словаря должна рассматривать только те *необходимые* и *достаточные* свойства, с помощью которых можно отличить это понятие от других; иначе говоря, словарь должен содержать только те свойства, которые уже Кант определял как *аналитические* (аналитическое суждение, будучи *априорным*, представляет собой такое суждение, в котором понятие, выступающее предикатом, можно извлечь из определения субъекта). Аналитическими признаками *собаки* были бы тогда: ЖИВОТНОЕ, МЛЕКОПИТАЮЩЕЕ и ПСОВОЕ (на основе которых собака отличается от кошки, причем утверждать, что нечто является собакой, не являясь при этом животным, логически неверно и семантически неточно). Данное определение не приписывает собаке такие свойства, как способность лаять или быть домашней: эти свойства не являются необходимыми (потому что существуют, например, собаки неспособные лаять и нападающие на людей) и не составляют части знания какого-либо языка, являясь скорее частью *знания о мире*. Именно поэтому они являются материалом энциклопедии.

В этом смысле семиотические словарь и энциклопедия несравнимы со словарями и энциклопедиями как таковыми, то есть с издательской продукцией, имеющей это название. На самом деле, словари как таковые обычно не представляют собой по виду словарь. Например, обыкновенный словарь может дать определение *кошки* как млекопитающего из рода кошачьих, но, как правило, к этому добавляются еще и уточнения энциклопедического характера, касающиеся шерсти, формы глаз, нравов или чего-либо еще.

Чтобы понять что такое чистая форма словаря, к которой обращаются современные теоретики искусственного разума, говоря, как в параграфе 7 этого очерка, об «онтологиях», нужно обратиться к модели Древа Порфирия, представляющей собой комментарий к «Категориям» Аристотеля, которые были выполнены в III в. н. э. неоплатоником Порфирием в «Изагогах», и ставшие для всего Средневековья (и последующих эпох) прочной основой для любой теории определения.

1.2. Словарь

1.2.1. Первая идея словаря: древо Порфирия

Аристотель (*Аналитика вторая*, II, 3, 90b 30)¹ говорит, что все, чему можно дать определение, является сущностью или сущностной природой. Дать определение какой-либо субстанции означает установить среди ее признаков те, что являются сущностными, — и в особенности те, что являются причиной того факта, что субстанция является именно такой, какой она является, иными словами, дать определение какой-либо субстанции означает установить ее *субстанциальную форму*.

Проблема заключается в поиске таких признаков, которые могли бы выступить элементами определения (II, 3, 96a 15). Аристотель приводит пример числа три: признак, присущий тройке, а также всему остальному, не являющемуся числом. Напротив, нечетность относится к тройке таким образом, что даже если этот признак и имеет более широкое применение (например, относится также и к пятерке), он все же не выходит за границы числа. Это признаки, которые нужно исследовать «до тех пор, пока не получают [их] как раз столько, чтобы каждый простирался на большее, но, все [вместе взятые], они не простирались бы на большее, ибо это необходимо есть сущность вещи» (II, 3, 96a 35). Аристотель имеет в виду, что если человек определяется как ЖИВОТНОЕ СМЕРТНОЕ и РАЗУМНОЕ, то каждый из этих признаков, взятый в отдельности, может применяться и к другим сущностям (лошади, например, смертны, а в неоплатоновском смысле они еще и разумные животные), но взятый в общем как определяющая «группа» ЖИВОТНОЕ РАЗУМНОЕ СМЕРТНОЕ применяется только к человеку, — причем совершенно взаимобратным способом.

Определение не является доказательством: демонстрация сущности вещи не эквивалентна доказательству какой-либо теоремы. Определение говорит нам, *чем* является что-либо, в то время как доказательство доказывает, *что* это такое (II, 3, 91a 1), и, таким образом, в определении мы допускаем, то что должно демонстрировать доказательство (II, 3, 91a 35). Те, кто дает определение, не доказывают существование чего-либо (II, 3, 92a 20). Это означает, что для Аристотеля определение связано со *значением*, а не с процессами *отсылки* к состоянию мира (II, 3, 93b 30).

В поисках метода построения точных определений, Аристотель разрабатывает теорию *предикабиллий* — способов, благодаря которым категории могут быть предикатами субъекта. В «*Топике*» (101b 17 24) он

¹ Цит. по: Аристотель. Аналитики первая и вторая: Пер. с греч. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.

выделяет только четыре предикабилии (род, свойство, определение, акциденция). Порфирий же, как мы увидим, будет говорить о пяти предикабиях (род, вид, дифференция¹, свойство, акциденция)².

После продолжительных размышлений во «Второй аналитике» (II, 13) Аристотель намечает ряд правил деления от самых общих родов до мельчайших видов (*infima species*), выделяя дифференцию на каждом этапе деления.

К этому методу прибегает и Порфирий в своих «Изагогах». Тот факт, что теорию логического деления Порфирий развил, комментируя именно «Категории» (где проблема дифференции только упоминается), представляет собой весьма спорный вопрос (см., например: Moody 1935), однако в нашем анализе это неважно.

Точно так же можно избежать и *vexata quaestio* (лат. мучительный вопрос. — Прим. пер.) о природе универсалий — вопроса, который Бозций, ставит перед всем Средневековьем, исходя из «Изагог». Порфирий демонстрирует свое намерение (неизвестно только, насколько искренне) не рассматривать подробно вопрос о том, существуют ли сами по себе рода и виды или же они суть лишь рассудочные понятия. Во всяком случае, он первый, кто вводит Аристотеля в рамки своего древа, в связи с чем, конечно же, трудно удержаться от предположения, что в этом он не следует неоплатоновской концепции Великой цепи бытия³. Однако здесь мы можем оставить в стороне метафизику, противостоящую «Древу Порфирия», ведь нас интересует лишь факт того, что это древо — независимо от своих возможных метафизических отсылок — рассматривается как представление логических отношений.

Порфирий приводит *единое* древо субстанций, в то время как Аристотель использует метод логического деления с осторожностью и, можно даже сказать, с определенной долей скептицизма. Можно сказать, что он придает ему немалое значение во «Второй аналитике», однако гораздо более осмотрительно применяет его в трактате «О возникновении животных», где может показаться, что он решает описывать раз-

¹ Здесь и далее это понятие будет переводиться как «дифференция» во избежание множества таких уже существующих в русской традиции переводов, как «различие», «отличие», «различающий признак» и проч. — Прим. пер.

² Вероятно, Аристотель не рассматривает дифференцию среди предикабилии, потому что она, будучи приписанной роду (Топика 101b 20), является определением. Иначе говоря, определение (а значит, вид) является результатом соединения рода и дифференции: если внести в список определение, то вносить дифференцию необязательно, если внести вид, то не нужно вносить определение, если же внести род и вид, то не нужно вносить дифференцию. Кроме того, Аристотель не упоминает вид среди предикабилии, поскольку вид не говорит ни о чем, будучи сам последним объектом любой предикации. Порфирий включает вид в список, потому что вид — это то, что выражено определением.

³ См.: Lovejoy, 1936.

личные деревья, исходя из конкретной, стоящей перед ним проблемы, — даже когда речь идет об определении одного и того же вида (см.: Есо 1983, о рогатых животных).

Как бы то ни было, описал единое дерево субстанций именно Порфирий, и идея словарной структуры, возникнув как раз из этой его модели, а вовсе не из Аристотелевой трактовки, пришла к нам через Боэция, хоть этот поборник словарной семантики и не подозревал, кому он этим обязан.

Порфирий, как уже говорилось, перечисляет пять предикабилей: род, вид, дифференцию, свойство и акциденцию. Пять предикабилей представляют собой способ определения для каждой из десяти категорий. Поэтому можно говорить о десяти деревьях Порфирия: одно для субстанций, которое позволяет, к примеру, определить человека как ЖИВОТНОЕ РАЗУМНОЕ СМЕРТНОЕ, и по одному для каждой из других девяти категорий, например, дерево качеств, в котором пурпур определяется как вид рода красного¹. Следовательно, существует десять возможных деревьев, но нет дерева деревьев, ведь бытие не является *summit genus* (лат. *высший род*. — Прим. пер.).

Без сомнения, дерево субстанций Порфирия стремится к тому, чтобы быть иерархическим и законченным, состоящим из родов и видов. Определение Порфирия являются абсолютно формальными: род — это то, чему подчиняется вид, и наоборот, вид — это то, что подчинено роду. Род и вид взаимоопределяемы, а значит, являются взаимодополняющими. Каждый род, стоящий на верху дерева, включает в себя зависящие от него виды, каждый подчиненный роду вид является родом для вида ему подчиненного, и так до самого низа дерева, где размещаются *species specialissime* (лат. *виды видов (виды в наивысшей мере)*. — Прим. пер.) или вторичные субстанции, такие, например, как человек. На самом высшем уровне стоит *genus generalissimum* (лат. *род родов (род в наивысшей мере)*. — Прим. пер.), носящий то же название, что и категория, которая не может быть видом ничего другого. Род может находиться в *предикативных* отношениях с видами, в то время как виды *принадлежат* роду.

Отношение вида к высшему роду — это отношение гипонимов к гиперонимам. Этот феномен должен обеспечивать законченную структуру дерева, поскольку дает определенное число *specie specialissime*, где для двух (или более) видов существует только один род. Таким образом, все дерево сверху донизу не может не сужаться к самой вершине. В этом смысле дерево отвечает всем требованиям хорошего словаря.

Как бы то ни было, дерево Порфирия не может состоять только из родов и видов. Если бы это было так, то оно имело бы форму, изображенную на рис. 1.

¹ Аристотель говорит, что акциденции также поддаются определению, пусть даже только в их связи с субстанцией, см.: Метафизика VII 1028a 10–1031a 10.

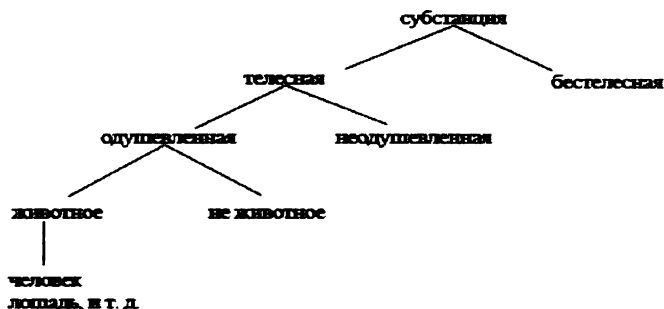


Рис. 1

На древе этого типа нельзя было бы отличить человека от лошади (или человека от кошки). Человек же отличается от лошади тем, что, хотя они оба и относятся к животным, первое является разумным, а второе — нет. Разумность — это *дифференция* человека. Именно дифференция представляет собой решающий элемент, ведь для того, чтобы дать определение, акциденции не нужны¹.

Дифференции могут быть отделимыми от субъекта (такие, как тепло, движение, болезнь), и в этом смысле они являются не чем иным, как акциденциями (которые могут случаться или не случаться с субъектом). Но они могут быть и неотделимыми; среди последних одни будут неотделимыми, но всегда случайными (такие, например, как курносость), а другие будут принадлежать субъекту самому по себе, то есть сущностно — такие, как *разумность* или *смертность*. Это *видовые* дифференции, и они добавляются к роду с тем, чтобы сформировать дифференции вида.

Дифференции могут быть дивизивными и конститутивными. Например, род ЖИВОЕ СУЩЕСТВО потенциально делим на дифференции *чувствующее/бесчувственное*, но смешав дифференцию *чувствующее*

¹ Что касается свойства, то оно принадлежит виду, не являясь частью его определения. Существуют различные типы свойств: одни из них необходимы в одном-единственном виде, но не в каждом члене (как, например, присутствующая в человеке способность заботиться), другие необходимы в одном целом виде, но не только в нем (как, например, двуногое существо), также, например, существуют свойства, необходимые во всем виде и именно в нем, но только в определенное время (такое свойство, скажем, как седина в пожилом возрасте) или, например, необходимые в одном-единственном виде в любое время (как, например, способность человека смеяться). Чаще всего в качестве примера приводят именно этот последний тип, который представляет собой очень интересную характеристику, являясь взаимообратимым с видом (только человек является смеющимся, и только смеющиеся являются людьми). Но все же свойство не относится по своей сути к определению, поскольку смех всегда является случайным поведением и не характеризует человека в его постоянстве и необходимости.

с родом ЖИВОЙ, можно получить вид ЖИВОТНОЕ. ЖИВОТНОЕ же в свою очередь становится родом, делимым на *разумное/неразумное*, при этом дифференция *разумное* является конститутивной, также как и род, который она отделяет от вида РАЗУМНОЕ ЖИВОТНОЕ. Таким образом, дифференции делят род (и род содержит их в себе в качестве потенциальных противоположностей) и представляют собой находящийся ниже вид, предназначенный для того, чтобы стать, в свою очередь, родом, делимым на новые дифференции.

«Изагоги» предложили идею древа только в устной форме, средневековая же традиция визуализировала ее, как это показано на рис. 2.

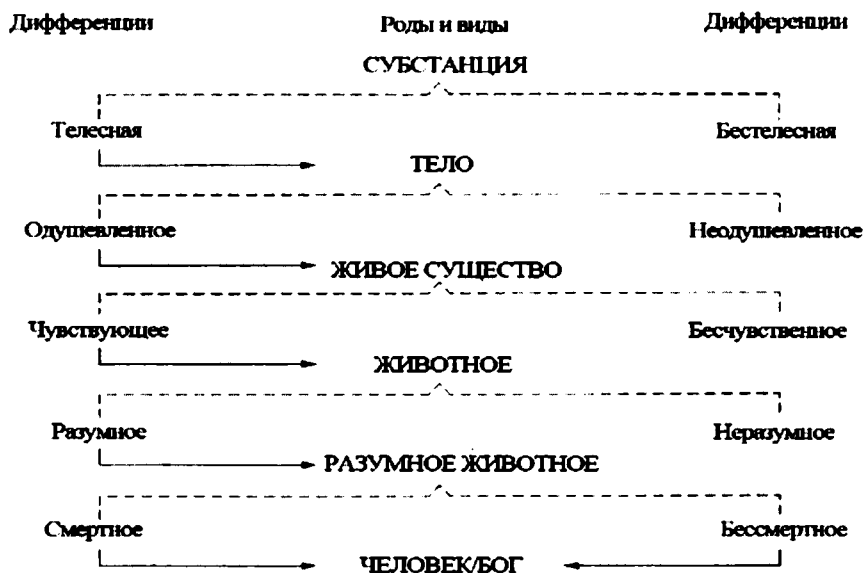


Рис. 2

На древе рис. 2 пунктирные линии отмечают дивизивные дифференции, в то время как непрерывные линии отмечают дифференции конститутивные. Напомним, что бог предстает в качестве животного и тела, поскольку в платоновской теологии, к которой обращается Порфирий, боги являются естественными посредническими силами и не должны отождествляться с Единым¹.

¹ Будучи верна привычному представлению, средневековая традиция вновь обращается к этой идее, равно как и вся современная логика принимает положение (никак его не проверяя), что вечерняя и утренняя звезда — это Венера.

Естественно, если рассматривать различие между словарем и энциклопедией с современной точки зрения, древо Порфирия с дифференциями представляет собой словарную структуру энциклопедического характера. Определения *Чувствующее*, *Одушевленное*, *Разумное* или *Смертное* существо на самом деле являются акциденциями, которые можно увидеть в рамках познания мира, и понять, одушевленное это существо или разумное, можно только на основании его поведения, то есть в зависимости от его способности выражать мысли с помощью языка. В любом случае целесообразность древа — это целесообразность словаря, где дифференции являются необходимыми и достаточными условиями для того, чтобы отличить одно существо от другого и расширить *definiens* (лат. *определяющее*. — Прим. пер.) до *definiendum* (лат. *определяемое*. — Прим. пер.), поэтому если речь идет о РАЗУМНОМ СМЕРТНОМ ЖИВОТНОМ, то под этим непременно понимается *человек*, и наоборот.

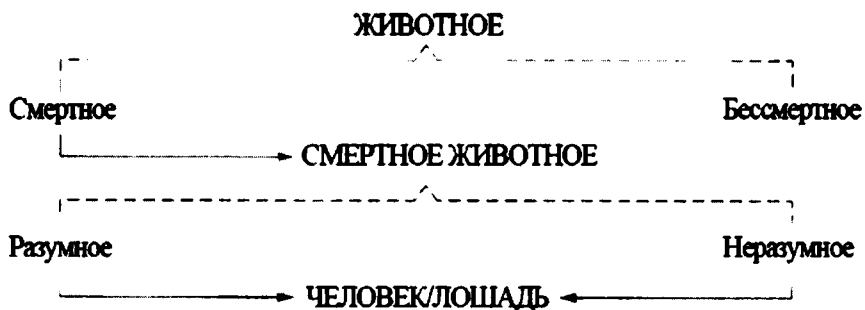


Рис. 3

Но еще раз скажу, что если говорить о традиционной форме, то этого древа оказывается недостаточно, ведь удовлетворяя логике, оно отличает Бога от человека, но не отличает, допустим, человека от лошади. Если бы нужно было дать определение лошади, то стало бы необходимым дополнить древо дальнейшими разветвлениями: например, нужно было бы разделить ЖИВОТНЫХ на смертных и бессмертных, и находящийся ниже вид СМЕРТНЫХ ЖИВОТНЫХ — на разумных (люди) и неразумных (например, лошади) — даже если, к несчастью, это подразделение, как мы видим на рис. 3, не позволило бы отличить лошадей от ослов, котов или собак.

Даже внеся все эти изменения, нельзя поместить в это древо Бога. Единственным решением было бы дважды (по крайней мере) поместить одну и ту же дифференцию под двумя различными родами (рис. 4).



Рис. 4

Порфирий вряд ли бы выступил против этого решения, исходя из его слов (18.20) о том, что одна и та же дифференция «часто усматривается у нескольких видов, как наличие четырех ног у очень многих животных, отличающихся <между собою> по виду»¹.

Аристотель также говорил, что когда два или больше родов подчиняются роду в наивысшей мере (как в случае человека и лошади, где оба являются животными), это вовсе не исключает того, что они наделены одними и теми же дифференциями (*Категории* 1b 15; *Топика*, VI 164b 10). Во «Второй аналитике» (II, 90b) Аристотель показывает каким образом можно получить определение числа три так, чтобы оно не было двусмысленным. Учитывая, что для греков единица не была числом (скорее источником и мерой других чисел), тройка может определяться как нечетное число, являющееся первым в обоих смыслах (то есть она не является ни суммой, ни результатом других чисел). Это определение взаимнообратимо с алгебраическим выражением *тройки*. Здесь весьма наглядным было бы воспроизвести на рис. 5 процесс логического деления, посредством которого Аристотель приходит к этому определению.

Данный способ логического деления показывает, каким образом такие свойства, как *не сумма* и *не результат* (являющиеся дифференциями), стоят не под одной дизъюнкцией, но под несколькими узлами. Таким образом, одна и та же пара производящих деление дифференций может находиться под различными родами. Но как только одна из дифференций оказывается полезной для определения какого-либо вида (помогая избежать двусмысленностей), учетывание всех других субъектов, ею предсказанных, перестает быть важным (иными словами, если для определения числа три

¹ «Мы не учитываем тот факт, что четвероногое животное должно быть свойством, а не дифференцией, ведь в качестве примера свойства здесь приведено двуногое». (Цит. по: «Категории» Аристотеля и «Введение» Порфирия // Труды Московского института истории, философии и литературы. Т. 1. Философский факультет. М., 1937. Гл. 11. О различии между видом и различающим признаком.)

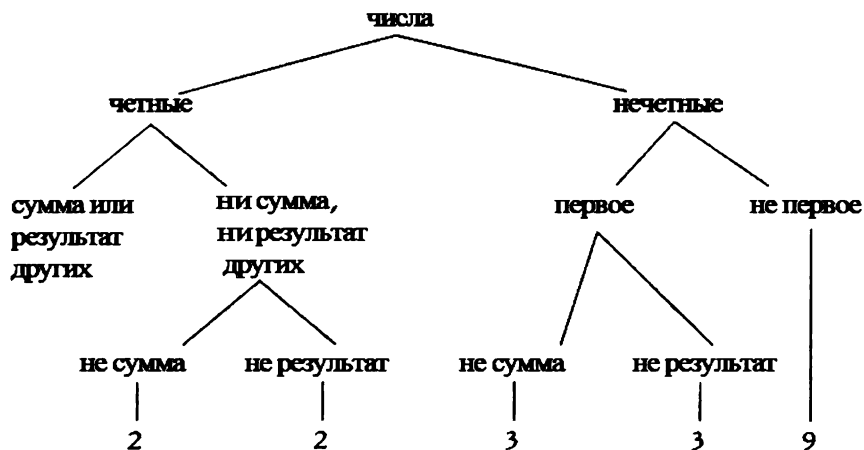


Рис. 5

служат одна или больше дифференций, то становится неважным, что эти дифференции появляются также в определениях каких-либо других чисел)¹. Если мы говорим о подчиненных родах, ничто не запрещает им иметь одинаковые дифференции, и поэтому сложно сказать, сколько раз может быть представлена одна и та же пара дифференций. Тот факт, что одна и та же дифференция может быть уместна дважды под двумя различными родами (главное, чтобы они не были подчиненными), Аристотель допускал даже в *«Топике»* (I, 6, 144 b): «Живое существо, живущее на суше, и крылатое живое существо суть роды, не объемлющие один другого, но видовое отличие (здесь: *дифференция*. — Прим. пер.) их обоих — двуногое»².

Если одна и та же дифференция повторяется неоднократно, то завершенность и логическая чистота дерева подвергаются опасности того, что все оно может рассыпаться в мельчайшую пыль дифференций, которые снова и снова репродуцируются как одинаковые под различными видами. Более того, если считать, что виды — это соединение рода и дифференции, а высший род, в свою очередь, это соединение другого рода с дифференцией (и поэтому рода и виды являются отвлеченными понятиями, а точнее — интеллектуальными уловками, служащими тому, чтобы отделить различные организации дифференций, или акциденции), то наиболее логичным решением будет, чтобы древо состояло единствен-

¹ Уточнение этого вопроса см. во «Второй аналитике» (13, 97a 16–25).

² Можно было бы возразить, что двуногое или не результат являются в этом случае дифференциями, но не видовыми. Однако на рис. 4 мы видели, что такие видовые дифференции, как, например, разумное, также могут быть дважды (по меньшей мере) представлены под различными видами.

но из дифференций — свойств, которые могут быть объединены в различные деревья, в соответствии с вещами, которые нужно определить, отменяя тем самым различие между субстанциями и акциденциями.

Многие средневековые комментаторы «Изагогов», кажется, поддерживали данное заключение. Например, Боэций в трактате «*De divisione*» («О [логическом] делении») (VI, 7) говорил о том, что такие субстанции, как жемчужина, эбеновое дерево, молоко, и некоторые такие акциденции, как белое и жидкое, могут породить альтернативные деревья. Так, на одном таком древе был бы представлен род Жидкие Вещи, дифференциями которого являются *Белый/Черный*, таким образом, у нас появилось бы два вида — Молоко и Чернила; на другом же древе род Белые Вещи с помощью различающих признаков *Жидкий/Твердый* породил бы два вида: Молоко и Жемчужину (рис. 6).

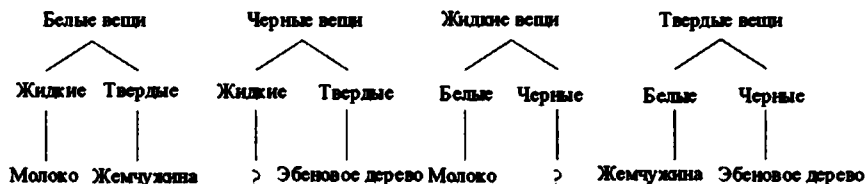


Рис. 6

В этом отрывке Боэций действительно говорит только об акциденциях, в работе же «О [логическом] делении» (XII, 37) он применяет этот принцип к каждому логическому делению рода («*generis unius fit multiplex divisio*»).

О том же говорил и Абеляр в «*Edilio super Porphyrium*» (150, 12). Он напоминает, что «*pluraliter ideo dicit genera, quia dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur*» (рис. 7)¹.

Если дерево состоит только из дифференций, то они могут непрерывно преобразовываться в соответствии с описанием данного субъекта, в связи с чем дерево становится некой структурой, чувствительной к контекстам, а вовсе не словарем в его абсолютном значении.

С другой стороны, когда Аристотель (стремящийся дать определение не только субстанциям, но и акциденциям) утверждает (*Вторая аналитика* I, 3, 83а, 15), что определения должны придерживаться закончен-

¹ «(Порфирий) говорит, что роды (делятся) различным образом, ибо живое делится на разумное и неразумное, разумное — на смертное и бессмертное, смертное — на разумное и неразумное». В 157,15 вновь говорится о том, что данная дифференция может быть предсказуема более чем одним видом: «*Falsum est quod omnis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit*» («Ложно, что последующая дифференция включает предыдущие, ибо когда перемешаны дифференции, это влечет ложные выводы»).



Рис. 7

ного, последовательно восходящего, а не нисходящего, числа детерминаций, нам совсем не кажется, что он придерживается мнения, будто *их число и их функция уже определены предшествующей категориальной структурой*. Действительно, в различных проведенных им исследованиях явлений природы, от затмения до определения жвачных, он демонстрирует гибкость при выстраивании подразделений и предлагает древа, где рода, виды и дифференции меняются ролями в зависимости от той проблемы, которую мы пытаемся решить.

Во «Второй аналитике» (II, 3, 90а, 15) говорится, что затмение — это лишение солнечного света, вызванное интерпозицией Земли. Чтобы дать определение затмению, необходимо обратиться к делению от рода к виду, как на рис. 8.



Рис. 8

Однако видом чего является само лишение солнечного света? Необходимо ли нам древо, учитывающее различные типы лишения (среди которых мы помещаем лишение жизни или пищи) или же древо, учитывающее различные астрономические явления, которое противопоставляет при этом распространение солнечного света его лишению?

В II, 3, 93б, 5 рассматривается случай грома. Он определяется как потухание огня в облаках. Подобный случай порождает древо, как на рис. 9.

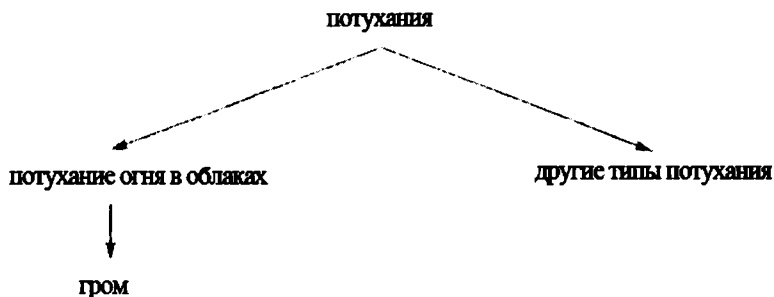


Рис. 9

Но если бы определение было «шум, произведенный потуханием огня в облаках»? В таком случае соответствующее ему дерево должно быть таким, как на рис. 10:

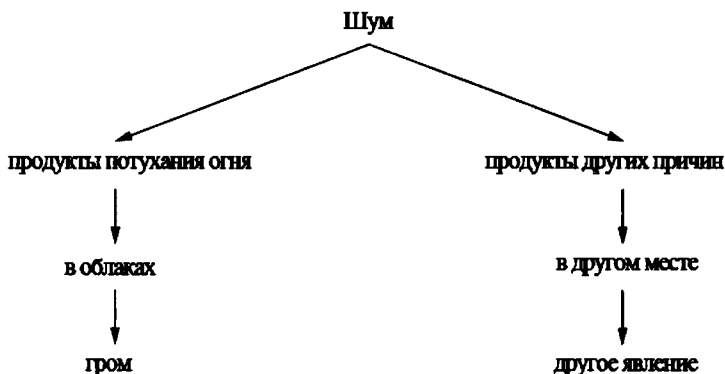


Рис. 10

Как видим, в первом случае гром является видом рода потухания, во втором же случае он принадлежит роду шумов.

Подобная гибкость обязана своим существованием тому факту, что в случае, когда речь идет о конкретных явлениях, философ стремится *дать им определение*, в то время как дерево в устойчивой иерархии с законченным числом определений служит только для того, чтобы *классифицировать* их. Простое классификаторское искусство заключается в том, чтобы расставлять рода, виды и дифференции, не объясняя природы *definiendum*. Эта систематическая модель сегодняшних естественных наук, где, например, устанавливается, что собака принадлежит роду СОБАК, семейству

ПСОВЫХ, подразряду РАЗДЕЛЬНОКОПЫТНЫХ, разряду ХИЩНЫХ, подклассу ПЛАЦЕНТАРНЫХ, классу МЛЕКОПИТАЮЩИХ. И все же данная классификация не говорит нам (да и не делает попытки говорить) ни об особенностях собак, ни о том, как отличить собаку или как причислить некое существо к собакам. Действительно, каждое звено классификации является, так сказать, *указателем*, отсылающим к последующему разделу зоологии, где определяются свойства Млекопитающих, Плацентарных, Плотноядных, Раздельнокопытных и так далее.

Поэтому в словаре классификация служит не для того, чтобы *дать определение* термина, но исключительно для того, чтобы позволить использовать его логически верным способом. Предположим, воображаемый вид *Prisside* классифицирован как принадлежащий роду *Proside*, при этом все *Proside* являются видами рода *Proceide*. Вовсе не обязательно знать, каким свойством обладает какой-либо *proceide* или *proside* для того, чтобы сделать выводы (причем точнейшие) об этом типе. *Если это prisside, то это естественно proside, и невозможно, чтобы что-либо было prisside, не являясь при этом proceide.*

Однако основываясь на этом, невозможно понять выражений, в которых появляются такие термины, как *prisside* или *proceide*: одно дело знать, что логически неверно говорить о том, что *prisside* не является *proceide*, другое же дело знать, что такое *proceide*, и даже если и есть смысл говорить о том, что термины имеют значение, этого самого значения классификация нам не дает.

Джил (Gil 1981:1027) говорит, что рода и виды можно использовать как экстенциональные параметры (классы), в то время как дифференции устанавливают интенциональный порядок. Это равносильно утверждению о том, что значение термина зависит от дифференций, а не от родов и видов. Ввести в древо Порфирия дифференции затруднительно по той причине, что они являются акциденциями, а акциденции являются бесконечными или, по меньшей мере, неопределимыми с точки зрения числа.

Дифференции — это качества (не случайно, в то время как являющиеся субстанциями рода и виды выражаются существительными, дифференции выражаются прилагательными). Они происходят из одного древа, не являющегося древом субстанций, и априори их число неизвестно. Аристотель действительно говорит (*Метафизика* VIII 1042a–1042b) о несущественных отличиях (дифференциях), но кто может сказать, какие отличия важны, а какие нет? Аристотель обращается к некоторым примерам (таким, например, как *разумный* или *смертный*), когда же он говорит об отличных от человека видах, будь то животные или предметы, понять его становится все труднее, а число дифференций возрастает.

Теоретически можно предположить, что он не мог построить законченного древа Порфирия. Однако и практически, читая его трактат

«О частях животных» (то есть основываясь на филологической очевидности), мы видим, что он действительно отказывается от построения единого древа и вновь обращается к дополнительным деревьям в соответствии со свойством, причину и сущностную природу которого он хочет объяснить (см.: Balme 1961 и Есо 1983).

Понятие видовой дифференции, можно сказать, представляет собой оксюморон. Видовая дифференция означает акциденцию. Но этот оксюморон таит в себе (или раскрывает) гораздо более серьезное онтологическое противоречие.

Кто действительно понял эту проблему, так это Фома Аквинский (приняв ее все же, как обычно, с большой осторожностью). В трактате «*De ente ed essentia*» («О сущем и сущности») говорится, что видовая дифференция соответствует субстанциальной форме (это другой онтологический оксюморон, если можно так сказать, поскольку самая важная вещь, которую только можно представить, отождествляется здесь с акциденцией). Но мысль Фомы не дает повода для неправильного прочтения, ведь именно дифференция как акциденция на самом деле дает определение субстанциальной форме.

В оправдание этого спорного заключения Фома приходит к блестящему решению о том, что существуют сущностные дифференции (отличия), но мы не знаем, что это за дифференции и каковы их особенности. Дифференции, известные нам как видовые, это дифференции совершенно отличные от сущностных, — это, так сказать, знаки, симптомы, указания, внешние проявления бытия чего-то иного, для нас непознаваемого. О наличии же сущностной дифференции мы делаем вывод благодаря семиотическому процессу и исходя из познаваемых акциденций¹.

То, что следствие является проявлением причины — это характерная для Фомы Аквинского идея (многое в его теории аналогии зависит от стоического, по сути дела, допущения, что следствия суть *показательные* проявления). Данная идея еще раз подтверждается, например, в *S. Th. I. 292–3* или в *S. Th. I. 77 1–7*: такая дифференция, как *разумный*, не является истинной видовой дифференцией, представляющей собой субстанциальную форму. *Ratio* как *potentia animae* проявляется за рамками *verbo et facto*, во внешних поступках, психологических и физических проявлениях (и поступки являются акциденциями, а не субстанциями!). Мы говорим, что люди разумны, потому что они демонстрируют силу разума через по-

¹ «In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut» (De causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. «De ente et essentia», VI) («Даже в чувственно воспринимаемых вещах сами сущностные видовые отличия неизвестны и поэтому выражаются через отличия акцидентальные, возникающие из сущностных». — Пер. с лат. В.Е. Курановой и Ю.А. Шичалина).

знавательные акты, как в своем внутреннем дискурсе (мыслительной деятельности), так и во внешнем дискурсе, то есть в языке (*S. Th. I. 78.8*). В решающем тексте «*Contra Gentiles*» («Против язычников») (111.46) Фома говорит, что человеческое существо не знает, *что* оно собой представляет (*quid est*), но знает, что оно *такое* (*quod est*), по той причине, что оно воспринимает себя в качестве участника разумной деятельности. Мы знаем, что представляют собой наши духовные силы (способности) только «*ex ipso^{rum} actu^{um} qualitate*» («исходя из того, как они проявляют себя». — Прим. пер.). Так, *разумный* является акциденцией, таковы же и все дифференции, в которых растворяется дерево Порфирия.

Из этого открытия Фома не делает всех выводов о возможной природе дерева субстанций, которые он должен был бы сделать. Он не позволяет себе (возможно *психологически*) пошатнуть дерево как логическое средство с той целью, чтобы получить определения (что он мог бы сделать ничем не рискуя), потому что все Средневековье находится под воздействием убеждения (пусть даже и неосознанного), что дерево отображает структуру реального, и подобное неоплатоновское подозрение воздействует даже на самых строгих аристотелианцев.

Тем не менее очевидно, что если мы продолжим внутреннюю логику таких рассуждений, дерево этих родов и видов, как бы оно ни было построено, разорвется в бесконечном вихре акциденций, в такой сети *qualia* (лат. *свойства, квалы*. — Прим. пер.), которая не может быть представлена иерархически. Благодаря собственным внутренним силам словарь растворяется в беспорядочной и безграничной галактике элементов познания мира. Таким образом он становится энциклопедией. И становится он ею по той причине, что в действительности, сам не ведая того, он ею уже и являлся, представляя собой некую уловку, скрывавшую неизбежность появления энциклопедии.

1.2.2. Утопия словаря в современной семантике

Возвращение к модели словаря наблюдается в лингвистике во второй половине XX в. — с первыми попытками постулировать или выделить (с целью определения *содержания*, выраженного терминами естественного языка) некую законченную систему *фигур*, которая обладала бы характеристиками фонологической системы (основанной на ограниченном количестве фонема и их систематическом противопоставлении). Так постулируется *семантика признаков* (семантических или *первоосновных* атомов), стремящаяся установить *необходимые и достаточные условия* для определения значения, — за исключением условия познания мира. В этом смысле является необходимым, чтобы нечто, например, будучи котом, имело бы признак ЖИВОТНОЕ, но при этом вовсе не является необходимым, чтобы оно было способно мяукать. Эти необходимые и достаточные при-

знаки представляют собой словарные «типы». Такая концепция была предвосхищена Ельмслевом (1943), предложившим проанализировать понятия, соответствующие двенадцати терминам: *баран, овца, боров, свинья, бык, корова, жеребец, кобыла, трутень, пчела, мужчина и женщина* посредством сочетания противопоставления самец/самка с первоосновами) БАРАНЫ, СВИНЬИ, БЫКИ, ЛОШАДИ, ПЧЕЛЫ и ЛЮДИ.

Словарная репрезентация Ельмслева была, конечно, не единственной, но все остальные предложения, выдвинутые как в сфере лингвистики, так и в сфере аналитической философии, даже игнорируя саму идею Ельмслева, на самом деле предлагали его же модель¹.

Если мы обратимся к модели Ельмслева, то увидим, что его словарная репрезентация могла решить следующие проблемы (позже это предложит Катц (Katz 1972)): *синонимия и парафраз* (овца — это самка барана); *сходство и различие* (существуют общие признаки между овцой и кобылой, или между кобылой и жеребцом, в то время как можно установить, на основе каких других черт они отличаются); *антонимия, комплементарность и противопоставление* (жеребец — это антоним кобылы); *гипонимия и гиперонимия* (лошади — это гипероним, а жеребец является гипонимом); *разумность и семантическая аномалия* (высказывание *жеребцы — это самцы* наделено смыслом, в то время как выражение *жеребец — самка* семантически аномально); *избыточность* (жеребец самец); *двусмысленность* (факт того, что бык относится к роду быков исключает смыслы омонимичного термина, что отсылает нас к топологической фигуре); *аналитическая истина* (жеребцы являются самцами аналитически истинно, потому что определение субъекта содержит в себе предикат); *противоречивость* (не существует кобыл самцов); *синтетичность* (то, что овцы производят шерсть, зависит не от словаря, а скорее от знания мира); *необоснованность* (это овца и это баран не могут быть равно истинными, если относятся к одной и той же особи); *ограничение и семантическая имплицитность* (если баран, то из рода баранов). К сожалению, эта модель не позволяет составить представление о том, что мы должны знать об овцах и лошадях, чтобы понять то, что к ним относится. Например, она не позволяет нам отвергнуть такие выражения, как *жеребец безнадежно блял как трутень* (заслуживающее оправдания только будучи использованным в качестве метафоры, — и то, надо сказать, это было бы излишне смело) или *я съел бифштекс из пчелы* (ведь механизм определения не объясняет мне, ни какой звук издают по природе лошади, ни какие из классифицированных существ считаются съедобными). Но дело не только в этом: даже если бы использовалась

¹ Тому служат уже классические примеры: Katz и Fodor 1963 или Katz 1972. Эти проблемы и отсылки к широчайшей библиографии см. в Eco 1984, 2 и Violi 1997.

система рода, основанная на предполагаемых первоосновах, а БАРАНЫ или ЛОШАДИ были бы в ней первоосновами, они позволили бы определить весьма ограниченное число терминов, касающихся лишь части животного царства. Сколько же первоосновных черт необходимо, чтобы дать определения всем терминам какого-либо лексикона? И как определить «первоосновную» черту?

Утверждалось, что первоосновы — это врожденные идеи по платоновскому образцу, но даже Платону не удалось установить, какими были эти универсальные врожденные идеи, а также сколько их было (либо есть идея для каждого естественного рода, скажем, такая, как «лошадность», и тогда список открыт, либо существует несколько гораздо более абстрактных идей — таких, как Один, Многие, Добро, математические понятия, которых недостаточно для того, чтобы выделить лексические термины).

Утверждалось, что первоосновы — это элементы множества существующих между терминами систематических отношений, и это множество может быть только конечным, но тогда речь шла бы об упрощенном древе Порфирия или древе родов и видов, которые годятся только для классификации.

Трудно установить первоосновность, различая между собой *аналитические* и *синтетические* признаки (то самое различие, которое было раскритиковано Куайном (Quine 1953)), потому что аналитичность — это циркулярное понятие (если признак, содержащийся в определении термина, является аналитическим, то он не может быть критерием для установления целесообразности словарного определения).

К тому же исключено, что между *необходимыми* и *случайными* признаками существует разница, ведь если бы необходимым было, чтобы кошка была млекопитающим, и случайным, чтобы она мяукала, тогда «необходимое» означало бы не что иное, как «аналитическое».

Предлагалось, чтобы набор первооснов обладал законченностью (число первооснов должно быть ограничено, поскольку большое количество первооснов и лемм для определения было бы нерациональным), но до сих пор проблемным является именно составление списка этого законченного числа семантических атомов.

Отмечалось также, что первоосновы — это *простые понятия*, но дать определение простому понятию трудно (понятие *мышь* кажется более простым по сравнению с понятием *млекопитающего*, и гораздо проще дать определение таким существительным как *эмфитевзис*, чем таким глаголам, как *делать*).

Отмечалось, что они зависят от нашего опыта о мире, или же, что (как предлагал Рассел (Russell 1905)), существуют «слова-предметы», значение которых мы узнаем непосредственно из прямого указания на

них, и «словарные слова», которые получают определения через другие словарные слова — но Рассел был первым, кто признал, что нотный стан является для большинства говорящих словарным словом, в то время как он был бы словом-объектом для ребенка, выросшего в комнате, на обоях которой были изображены нотные станы.

Предлагалось свойство *адекватности* (первоосновы должны служить для того, чтобы дать определения всем словам), однако если первоосновами, достаточными для определения понятия *холостой*, считаются такие признаки, как ЧЕЛОВЕК МУЖСКОГО ПОЛА, ВЗРОСЛЫЙ, НЕЖЕНАТЫЙ, почему же тогда кажется «неадекватным» называть холостым монаха-францисканца? Необходимо в таком случае добавить ограничения (например, холостяк — это взрослый неженатый человек, не дававший обета целомудрия), чтобы войти в определение энциклопедических элементов.

Предлагались свойства *независимости* (по определению первоосновы не должны зависеть от других первооснов) и *последующей невозможности быть истолкованными*, но даже понятие ЧЕЛОВЕК не кажется полностью определимым, если учесть все дискуссии по поводу аборта и клонирования, которые сегодня разворачиваются вокруг определения человеческой сущности. На самом же деле, согласно критерию интерпретируемости и установленному Пирсом *неограниченному семиозису*, каждый термин в лексиконе потенциально поддается истолкованию посредством других терминов того же лексикона или же других семиотических механизмов.

Наконец, если первоосновы коренятся в самом нашем образе мысли, это говорит о критерии *универсальности*. Естественно, возможно, чтобы некоторые опыты, связанные с нашим телом, были универсальными как *верх/низ, есть/спать, рождаться/умирать*, но, во-первых, дать определения всем объектам и событиям универсума посредством этих идей немислимо, а во-вторых, *универсальный* еще не означает *первоосновный*, поскольку, например, такое понятие универсального понимания, как *умереть*, требует, чтобы ему было дано дальнейшее определение, как показывают споры, ведущиеся вокруг терапевтического упрямства¹ или эксплантации органов.

Перед лицом этой критики к середине прошлого века все большую популярность, особенно в сфере когнитивной семантики, приобрела убежденность в том, что лингвистическая компетенция всегда *энциклопедична*, и что в семантической репрезентации нельзя проводить разли-

¹ В данном случае Эко прибегает к такому термину, как «терапевтическое упрямство» (ит. «ostinazione terapeutica»), означающему принудительное лечение тяжелобольного человека, который требует применить в отношении себя эвтаназию. — Прим. пер.

чия между лингвистическими знаниями и познанием мира (разве что временно и с целью определенного анализа).

Как бы то ни было, здесь мы должны оставить повествование о словаре и обратиться к истории энциклопедии.

1.3. Энциклопедии¹

Функция энциклопедий менялась на протяжении долгих веков. Термин *энциклопедия* происходит от *enkuklios paideia*, что в греческой традиции означало полное образование². Но все же появляется этот термин в XVI в., сначала в несколько иной форме в работе «*Lucubrationes vel potius absolutissima kuklopaideia*» (Fleming Joachim Stergk 1529), а затем в «*The Boke named The Governour*» («Книга, называющаяся Правитель») (1531) сэра Томаса Элиота, который по причинам некоторого упадка образования в среде английских джентльменов упоминает энциклопедию в XIII главе как совокупность знания, или «the world of science» («мир науки»), или «the circle of doctrine» («круг доктрины»). Ту же совокупность знания рекомендовал и Гаргантюа своему сыну в «*Гаргантюа и Пантагрюэле*» Рабле (1532):

«Вот почему, сын мой, я закликаю тебя употребить свою молодость на усовершенствование в науках и добродетелях. Ты — в Париже, с тобою наставник твой Эпистемон; Эпистемон просветит тебя при помощи устных и живых поучений. Париж послужит тебе достойным примером.

Моя цель и желание, чтобы ты превосходно знал языки: во-первых, греческий, как то заповедал Квинтилиан, во-вторых, латинский, затем еврейский, ради Священного писания, и, наконец, халдейский и арабский, и чтобы в греческих своих сочинениях ты подражал слогу Платона, а в латинских — слогу Цицерона. Ни одно историческое событие да не изгладится из твоей памяти, — тут тебе пригодится любая космография.

К свободным наукам, как-то: геометрии, арифметике и музыке, я привил тебе некоторую склонность, когда ты был еще маленький, когда тебе было

¹ Всю историческую часть см.: Foucault 1966, Collison 1966, Binkley, ed. 1977 (главным образом работу Fowler), Beonio-Brocchieri Fumagalli 1981, Chèrchi 1990, Schaer, ed. 1996, Salsano 1997, Pombo 2006 (и все работы этого автора в Интернете).

² Enkuklios означает не столько — как это принято теперь переводить — «обучение по всему кругу знаний», в смысле гармонично полного обучения, сколько «в круге». Аристотель в работах «Никомахова этика» и «О небе» использует это прилагательное вместо слова «обычный», «обыкновенный», в смысле «периодически повторяющийся». Но некоторые исследователи полагают, что это прилагательное отсылает нас к образу хора: научиться петь некоторые гимны было основным моментом образования юноши, и поэтому enkuklios означал «форму образования, которую должен получить юноша». И в этом смысле Витрувий («Об архитектуре», VI) и Квинтилиан в «Риторических наставлениях» (I,10) понимали его как «doctrinarum omnium disciplina».

лет пять-шесть, — развивай ее в себе, а также изучи все законы астрономии; астрологические же гадания и искусство Луллия пусть тебя не занимают, ибо все это вздор и обман.

Затверди на память прекрасные тексты гражданского права и изложи мне их с толкованиями.

Что касается явлений природы, то я хочу, чтобы ты выказал к ним должную любознательность; чтобы ты мог перечислить, в каких морях, реках и источниках какие водятся рыбы; чтобы все птицы небесные, чтобы все деревья, кусты и кустики, какие можно встретить в лесах, все травы, растущие на земле, все металлы, сокрытые в ее недрах, и все драгоценные камни Востока и Юга были тебе известны.

Затем внимательно перечти книги греческих, арабских и латинских медиков, не пренебрегай и талмудистами и каббалистами и с помощью постоянно производимых вскрытий приобрети совершенное познание мира, имеваемого микрокосмом, то есть человека. Несколько часов в день отводи для чтения Священного писания: сперва прочти на греческом языке Новый завет и Послания апостолов, потом, на еврейском, Ветхий»¹.

В главе 20 Книги II Таумастес хвалит культуру молодого Пантагрюэля и говорит: «Он открыл предо мной истинный кладезь и бездну энциклопедических знаний» (Там же, глава 20).

В 1536 г. мы находим этот термин в работе Людовика Вивеса «*De Disciplinis*», где он, ссылаясь на Плиния и других классических энциклопедистов, называет энциклопедию множеством разнообразных вещей, которые необходимо освоить в процессе обучения². Как часть названия книги это слово появляется в дальнейшем и у Пауля Скалича де Лика в «*Encyclopaedia seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum epistemon*» («Энциклопедия, или Знание Мировых Дисциплин», Базель, 1559).

1.3.1. Плиний и модель античной энциклопедии

До нас не дошли греческие энциклопедии, по крайней мере в виде антологий раннего знания. Естественно, произведение Аристотеля — это своего рода энциклопедия, переходящая от логики к астрономии, от изучения животных к психологии, но, как бы то ни было, это не столько собрание взаимодействующих между собой знаний, сколько нечто новое. Также и в латинской среде работа Лукреция «*De rerum natura*» («О природе вещей») не может претендовать на то, чтобы считаться энциклопедией.

¹ Цитата приводится по: Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль / Пер. с фр. П. Любимова. М.: Художественная литература, 1966. Кн. 1. Гл. 8.

² См.: West 1997, идея в «*De Disciplinis*» об энциклопедии как непрерывном увеличении информации, необходимым для гражданского диалога.

дическим собранием данных, скорее она представляет собой систематическое изложение «научной» истины.

Примерами греческого энциклопедизма являются как бы взятые в скобки проявления любопытства или изумления необычайными землями и народами, — так, к примеру, был обнаружен целый энциклопедический пласт в «Одиссее». Энциклопедические интересы представлены, конечно, и у Геродота в описании удивительных вещей Египта и других варварских народов. «Роман об Александре», повествующий о приключениях македонского полководца и на самом деле представляющий собой учебник путешествий по загадочным местам, изобилующим необычайными созданиями, относится, по всей вероятности, к началу эллинистического периода — пусть даже его датировка не определена и ложно приписывается современнику Александра Каллисфену.

Зрелый александрийский период порождает множество произведений по *парадоксографии*, в которых содержится описание загадочных событий и вещей: это, например, посвященный необычным животным трактат Стратона из Лампсака, «Чудеса» Каллимаха, работы Антигона из Кариста, или относящаяся к эллинизму III в. до н.э. работа «*De mirabilibus auscultationibus*», приписываемая Аристотелю и представляющая собой не что иное, как антологию или записи удивительных фактов из области ботаники, минералогии, зоологии, гидрографии и мифологии. Наконец, здесь можно упомянуть энциклопедии, в которых приводятся более поздние географические трактаты — например, «*De situ orbis*» («О строении земли») Помпония Мела (I в. н.э.), «О природе животных» Клавдия Элиана (II–III вв.) или «Жизни философов» Диогена Лаэртского (II–III вв.).

Однако существует огромная разница между записями любопытных фактов, научным фантазированием (например, «*Noctes Atticae*» («Амтические ночи») Авла Гелия II в. н.э. или специализированные энциклопедии, как у Мела) и энциклопедией в *глобальном* и органичном значении этого термина, требующем полного изложения существующего знания.

Эллинистический мир понимал энциклопедию отлично от римлянина и средневекового человека, видевших ее в качестве книги, рассказывающей обо всех вещах. Она представлялась скорее как собрание всех существующих книг (*библиотека*) и собрание всевозможных вещей (*музей*). Например, учрежденные в Александрии Толмеем I (в зависимости от эпохи говорят о 500 000 или 700 000 книг) музей и библиотека были ядром истинного и подлинного университета, центром сбора, исследования и передачи знаний.

Энциклопедический подход получает распространение скорее в римской среде, где все греческое знание собирается как своеобразное присвоение имущества той самой *Graecia capta* (*плененной Греции*). — Прим.

пер.), которая *ferum victorem cepit* (взяла в плен дикого победителя. — Прим. пер.). Первым примером тому является работа Варроне «*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*» («Человеческие и божественные древности») (I в. до н.э.), которая сохранилась только фрагментарно и касалась истории, грамматики, математики, философии, астрономии, географии, сельского хозяйства, права, риторики, искусств, литературы, биографий великих греков и римлян, истории. До нас дошли все же 37 книг «*Естественной истории*» («*Historia Naturalis*») Плиния Старшего (I в. н.э., почти 20 000 приведенных фактов и 500 изученных авторов), посвященные небу и универсуму в целом, различным землям, необычным местам и погребениям, наземным животным, водяным животным, птицам, насекомым, растениям, лекарствам, извлеченным из растений и животных, металлам, краскам, камням и самоцветам.

На первый взгляд произведение Плиния кажется простым собранием неорганизованных лишенных всякой структуры данных, но если внимательно проанализировать этот необъятный список, становится видно, что в действительности произведение начинается с описания небес, далее в нем рассматривается география, демография и этнография, затем антропология и человеческая физиология, зоология, ботаника, сельское хозяйство, садоводство, природная фармакопея, медицина и магия, тогда как позже автор переходит к минералогии, архитектуре и скульптуре, учреждая иерархию от оригинала до производного, от естественного до искусственного, как это показано в разветвленной структуре на рис. 11.

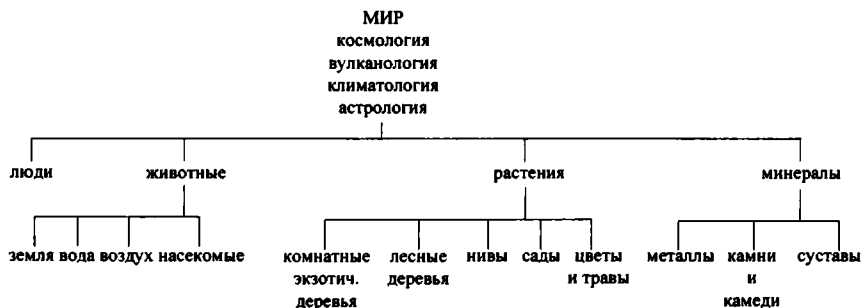


Рис. 11

Этот же аспект будет учитываться и в последующих энциклопедиях. В своем развитии энциклопедия всегда пытается опереться на древо, модель которого представляет собой (более или менее осознанно) модель бинарного деления древа Порфирия. Но различие между *Arbor Porphyriana* и энциклопедическим деревом (видимо или скрыто сводящимся к указателю предметов) заключается в том, что древо Порфирия

претендует на использование терминов его дизъюнкции как первооснов, не определяемых в дальнейшем и необходимых для того, чтобы дать определение другим терминам, в то время как в энциклопедическом указателе каждый узел отсылает к понятиям, которые дают ему определение и в дальнейшем будут развернуто представлены в ходе полной трактовки. Именно в этом смысле даже классификации естественных наук имеют или могут приобрести функцию указателя.

Данное различие носит фундаментальный характер для понимания истории энциклопедий и их указателей. На протяжении долгого времени энциклопедист использовал указатели как инструмент работы, который по сути *не* должен был занимать читателя, интересовавшегося энциклопедическими сведениями. Скажем, энциклопедиста беспокоило, *куда* поместить крокодила, однако он считал, что читателя прежде всего интересуют исключительно эмпирические признаки этого крокодила, а не его место в классификации. Постепенно преобразуясь, эта тенденция пришла к тому, что во многих современных энциклопедиях главной целью стала сама модель организации знания. Однако в течение долгого времени «план» энциклопедии не являлся предметом размышления или метаэнциклопедического толкования. Для читателя энциклопедия являлась чем-то вроде «карты» территорий с настолько изрезанными и зачастую неопределенными границами, что создавалось впечатление хождения по лабиринту вдоль и поперек, при этом всегда выбирались разные направления, и читатель более не чувствовал себя обязанным следовать пути от общего к частному.

Вторая причина, почему энциклопедия Плиния станет образцом для подражания, заключается в том, что автор говорит в ней не о тех вещах, которые известны нам из опыта, но скорее о тех, что пришли к нам из традиции, кроме того у него нет даже минимальной попытки отделить достоверные сведения от легендарных (он отводит равный объем как для крокодила, так и для василиска). Это очень важно, чтобы определить энциклопедию как теоретическую модель: *энциклопедия не стремится регистрировать то, что есть на самом деле, но только то, что люди традиционно считают существующим, а значит, все то, что образованный человек должен знать, не только для того, чтобы познать мир, но также чтобы понять повествование о мире.*

Эта характеристика становится очевидной уже в эллинистических энциклопедиях (например, во многих параграфах «*De mirabilibus*» Псевдо-Аристотель использует *verbum dicendi* в смысле «говорят, что», «рассказывают, что» «говорится, что»), это останется неизменным и в энциклопедиях средневекового периода, эпохи Возрождения и барокко. Фуко упоминает, что Бюффон был немало поражен, обнаружив в сводках натуралистов XVI в. (например, у Альдрованди) «невообразимую смесь

точных описаний, заимствованных цитат, небылиц, касающихся в равной степени анатомии, геральдики, зон обитания, мифологических характеристик какого-нибудь животного и применений, которые можно им найти в медицине или магии».

Там же Фуко комментирует (1966, II, 3):

«Действительно, обратившись к «*Historia serpentum et draconum*», можно увидеть, что глава «О Змее вообще» строится согласно таким разделам: Экивок (то есть различные значения слова з м е я), синонимы и этимологии, различия, форма и описание, анатомия, природа и нравы, темперамент, совокупление и рождение потомства, голос, движения, места обитания, питание, физиономия, антипатия, симпатия, способы ловли, смерть и ранения, причиненные змеей, способы и признаки отравления, лекарства, эпитеты, названия, чудеса и предсказания, чудища, мифология, боги, которым посвящена змея, апологии и мистерии, иероглифы, эмблемы и символы, поговорки, монеты, чудесные истории, загадки, девизы, геральдические знаки, исторические факты, сны, изображения и статуи, использование в питании, использование в медицине, разнообразные применения. Бюффон замечает: «Пусть определяют после этого, какую же долю естественной истории можно найти во всей этой писанине. Все это легенда, а не описание». Действительно, для Альдрованди и его современников все это именно легенда, то есть вещи, предназначенные для чтения. Но дело не в том, что авторитету людей отдают предпочтение перед непогрешимостью непредубежденного взгляда, а дело в том, что природа сама по себе есть непрерываемое сплетение слов и признаков, рассказов и характеров, рассуждений и форм. При составлении истории животного бесполезно, да и невозможно сделать выбор между профессией натуралиста и компилятора; нужно просто собрать в одну и ту же форму знания все то, что было увидено и услышано, все рассказанное природой или людьми, языком мира, традиций или поэтов»¹.

Фуко видит эту тенденцию типичной тенденцией *epistême* XVI в., хотя (как мы уже видели и увидим в дальнейшем) она характеризует любую идею энциклопедии, от Плиния до наших дней. На самом деле если что-то и отличает такую современную энциклопедию как Британника (*Britannica*) или Треккани (*Treccani*) от энциклопедии Плиния, средневековых энциклопедий, энциклопедии Альдрованди *et ultra*, так это критическое внимание, уделяющееся разделению мифических представлений и научно доказанных (но только потому, что это отличие онтологического характера составляет сегодня часть того знания, которым должен обладать любой образованный человек). Помимо этого отличия (которое

¹ Русский перевод приводится по: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб., 1994.

приобретает все большее значение, скажем, между Фрэнсисом Бэконом и *L'Encyclopédie*) современная энциклопедия считает необходимым рассказать нам обо *всем*, что было уже сказано, будь то серная кислота, Аполлон или волшебник Мерлин.

1.3.2. Средневековые энциклопедии

По сравнению с плиниевской средневековые энциклопедии имеют иное происхождение и иные цели. Чтобы лучше понять их характер, необходимо исходить из Августина, который ставил проблему прямой интерпретации письменных источников, рассматривая не только знаки, которые созданы человеком для интенционального обозначения, и природные явления, которые могут быть интерпретированы как знаки («*De Doctrina Christiana*» II. 1. 1), но и (поскольку Писание говорит не только *in verbis*, но также и *in factis*) (II. 10. 15) вещи и события Священной истории, находящиеся между собой в сверхъестественной связи, чтобы быть в итоге прочитанными нами как знаки¹. Он учил, что прежде всего нам необходимо ответить на вопрос, в каком смысле следует понимать знак — в прямом или переносном, и говорил, что мы должны видеть индизамблительный смысл Писания всякий раз, когда оно, даже если говорит о вещах, которые имеют буквальное значение, все же противоречит истинам веры и добрым нравам или же теряется в *superfluitates* (лат. *ненужных, необязательных [определений]*. — Прим. пер.) и вводит в оборот бедные (во всех смыслах этого слова) выражения: имена собственные, числа и технические термины, подробные описания цветов, чудеса природы, горные породы, одежды и обряды, а также незначительные с духовной точки зрения объекты или события.

Чтобы объяснить переносное значение всех этих фактов, следовало обратиться к знанию о мире. В «*De Doctrina Christiana*» («О христианском учении») (II, 57) Августин настаивает на том, что отсутствие знаний о вещах делает образные выражения неясными. Чтобы понять, почему Писание дает нам заповедь быть мудрыми, как змеи, нужно знать, что в реальном мире змея подставляет агрессору все тело, чтобы сохранить жизнь. И только когда мы знаем, что змея, проходя через узкие места своей норы, сбрасывает старую кожу и обретает новые силы, мы понимаем слова Апостола, когда тот объясняет, что необходимо снять с себя старые одежды и облечься в новые, проходя *узкими вратами*.

То же касается камней и трав. Знание того, что рубин светится в темноте, позволяет понять много неясных отрывков из Писания, а знание того, что иссоп помогает изгнать мокроту из легких, объясняет, почему говорится «Окропи меня иссопом, и буду чист». Чтобы по-

¹ Эти вопросы будут лучше раскрыты далее, в эссе «От метафоры к аналогии Entis».

нять, почему Моисей, Илья и Иисус постились в течение сорока дней, необходимо помнить, что день и год основываются на числе четыре: день, согласно часовым промежуткам, состоит из утра, полудня, вечера и ночи, а год — из четырех сезонов. Аналогичным образом нам необходимо и хорошее знание музыки: если мы встречаем упоминание о гуслях с десятью струнами, то для того, чтобы понять, что речь в данном случае идет о декалоге, необходимо знать, что настоящему инструменту так много струн не требуется.

В качестве ответа на подобного рода необходимость толкования Писания возникают и получают свое распространение средневековые энциклопедии, отличающиеся от римских тем, что они, хоть и пытаются объяснить каков мир, все же больше посвящены объяснению того, как понимать священные тексты. Приведу лишь один пример из многих: в IX в. Рабан Мавр настаивал на том, что повествование его касается не только природы вещей, *«sed etiam de mystica earumdem rerum significatione»* (лат. «но также тайного значения этих самых вещей». — Прим. пер.) (*De rerum naturis*, PL 111, 12d).

Первой энциклопедией этого типа (еще до Августина) является первый «морализированный» бестиарий «Физиолог» (*«Physiologus»*) — греческий труд, составленный анонимным автором в первые века нашей эры, хотя его латинские переводы (кстати сказать, весьма обогащающие оригинальный текст) появляются только в VII в. Это небольшое произведение заимствует у Плиния и других античных писателей (как, например, *«Polybistor»* (*«Полигистор»*) Солина или *«История Александра Великого»*) сведения о различных животных, но к описанию каждого из них добавляет аллегорическую или нравственную интерпретацию. См., например, «о ехидне»:

«Ехидна от пояса и выше имеет человеческий образ. А от пояса и ниже — образ крокодила. Идут же и самец и самка на соитие. И когда распалится самка и хочет сойтись с самцом, она идет к самцу, съедает лоно его. И зачинает, и тотчас умрет самец. А когда приблизятся роды у самки, съедают чрево ее детеныши. И она умирает. И потом выходят отцеубийцы и матереубийцы, как и жиды отцеубийцы и матереубийцы.

Они убили отца, то есть Христа, убили мать, то есть церковь. Того ради Иоанн поносил их, говоря: «Порождения ехиднины! кто велел вам бежать от грядущего гнева?»¹.

Внешний вид и поведение ехидны описываются с той целью, чтобы показать, что они такие же, как и у фарисеев. Или, например, когда

¹ Рус. пер. см.: Физиолог. Слово и сказание о зверях и птицах / Пер. О. А. Белобровой.

говорят, что еж поднимается по винограднику в поисках плодов, сбрасывает их на землю, а затем переворачивается, чтобы они накалывались на иголки, и относит их своим детям, оставляя голыми лозы, имеется в виду, что верующие не должны отрывать от духовной жизни, чтобы не позволить духу зла оголить их, предварительно на них взобравшись.

Начиная с «*Этимологий*» Исидора Севильского VII в. до различных энциклопедий и бестиариев XII в. и до «*Acerba*» Чекко д'Асколи (XIII в.), практически все средневековые бестиарии, гербарии, лапидарии и различные *imagines mundi* (лат. *образы мира*. — Прим. пер.), лишь за немногими их исключениями, были выполнены по модели «*Физиолога*». Все они отталкиваются от Плиния и его предшественников, достаточно часто предлагая, таким образом, повторяющийся перечень информации.

Кажется, что классификационные критерии средневековых энциклопедий, как, например, в случае Плиния, достаточно расплывчаты (почему, например, Исидор относит крокодила к рыбам? Только потому, что тот обитает в воде?), а, следовательно, представляют собой просто ворох бессвязной информации. Тем не менее единственное, что указывает на эту самую бессвязность в «*Физиологе*», это то, что животные, упоминаемые там (лев, солнечная ящерица, пеликан, сова, орел, феникс, удад, ехидна, муравей, сирены, еж, лисица, пантера, кит и т. д.) кажутся выбранными совершенно случайно. Надо полагать, этот бестиарий касался только животных, которым традицией уже приписаны некие характеристики, допускающие моральные или аллегорические толкования. Однако если изучить указатели средневековых энциклопедий более внимательно, станет ясно, что этот эффект случайной кумулятивности остается на деле всего лишь кажущимся (см.: Binkley 1997 и Meier 1997).

Исидор рассматривает семь свободных искусств: грамматику, риторику, диалектику, музыку, арифметику, геометрию, астрономию, затем медицину, юриспруденцию, священные книги и богослужения, языки, народы и армии, слова, людей, животных, мир, здания, камни и металлы, земледелие, войны, игры, театр, корабли, одежду, дом и работу по дому — и возникает вопрос о том, какой же порядок подразумевается в этом списке, где, например, раздел о животных делится на Скот, Мелких Животных, Змей, Червей, Рыб, Птиц и Мелких Крылатых Животных. Однако известно, что уже во времена Исидора начальное образование состояло из «тривиума» и «квадриума», и на самом деле первые книги он посвящает этим темам, включая туда еще и медицину. Последующие главы посвящены законам и богослужениям, поскольку он также писал для ученых, юристов и монахов. Сразу же после этого у Исидора вдруг появляется другой порядок: в книге VII все начинает-

ся с описания Бога, ангелов и святых, затем автор обращается к людям и животным, а начиная с книги XIII рассматриваются мир, части света, ветры, воды и горы. Наконец, в книге XV автор доходит до искусственно созданных неодушевленных объектов, то есть до искусства. Хоть и совмещая синкретически два критерия, Исидор использует их не случайно и во второй части рассматривает все элементы системы в порядке убывания от высшего чина к низшему, начиная с Бога и заканчивая домашней утварью.

Создается впечатление, будто произведение Рабана Мавра «*De rerum naturis*» («О природах вещей») тоже написано в случайном порядке; на самом же деле оно сочетает в себе несколько традиционных порядков: оно начинается в согласии с чинами существ, а потому исходит от Бога, обращается к людям и животным, затем к неодушевленным предметам, доходя до искусственно созданных вещей (таких, например, как здания), затем повествует о различных видах искусства (вероятно, в том порядке, как их преподавали в палатинской школе эпохи Каролингов), от искусства переходит к философам, языкам, драгоценным камням, системе мер и весов, земледелию, военному делу, играм и театру, живописи и краскам, а также к различным приспособлениям — от кухонных до сельскохозяйственных¹.

В XIII в. Бартоломей Английский в своей работе «*De proprietatibus rerum*» («О свойствах вещей») приводит изложение материала в смешанном порядке: он начинает с чинов (от ангелов до людей) и шести дней творения (*гексамерная* последовательность), затем возвращается и начинает заново, избирая порядок, который может показаться странным для нас, но, очевидно, не являлся таковым для него. В связи с этим он говорит, что после беседы о невидимом мире и человеке повествование о сотворении мира и времени закончено, и теперь следует перейти к вещам более низкого уровня и к материальным существам, поэтому здесь у него следуют описания воздуха, птиц, воды, гор и местно-

¹ Этот порядок может привести нас в замешательство, но стоит обратиться к дополнительным пособиям для начальной школы, скажем, 30-х гг. XX в., в которых было представлено немного сведений из римской истории и истории Возрождения (то есть от Юлия Цезаря до Гарибальди), немного литературы и искусства (в виде портретов великих людей прошлого), различные наставления относительно жизни крестьян, сведения о фашизме, некоторые элементарные понятия о расизме. Если сейчас некто обладающий научным складом ума взглянет на все это, он и понять не сможет, какой логикой руководствовались при составлении этой книги. Тем не менее в ней содержалось все то, что учитель должен был передать в качестве важнейших элементов образования для мальчика. С другой стороны, если мы возьмем все планы утренних часов в средней школе, то обнаружим там непонятнейшие переходы от органической химии к философии, от квадратных корней к Петrarке. Или, например, можно вспомнить хотя бы о блуждающей структуре множества детских энциклопедий.

стей, камней, трав и животных, а затем такие акциденции, как чувства, цвета, звуки, запахи, система мер и весов, жидкости. По стилю мышления Бартоломея Английского можно отнести к «лагерю» аристотеликов, поскольку сначала он говорит о субстанциях, а затем об акциденциях.

К тому же, следует сказать, средневековые читатели должны были ощущать порядок там, где мы видим лишь хаотичное нагромождение информации, ведь организация энциклопедии выполняла также мнемоническую функцию: подобная расстановка вещей служила тому, чтобы напоминать как о них самих, так и о том месте, которое они занимают в миропредставлении (см.: Carruthers 1990, Rivers 1997).

Постепенно царящий в энциклопедиях порядок, становится все более очевидным: так, в XIII в. энциклопедия Винсента из Бове *«Speculum majus»* («Зерцало великое»), состоящая из 80 книг, разделенных на 9885 глав, выполнена уже в виде схоластической суммы. *«Speculum naturale»* («Зерцало природное») также связано со строгом гексамерным критерием (Творец, чувственный мир, свет, небосвод и так далее, вплоть до животных, строения человеческого тела и человеческой истории). *«Speculum doctrinale»* («Зерцало вероучительное») посвящено человеческому миру и включает в себя словесность (философию, грамматику, логику, риторику и поэзию), мораль, механику и технику, в то время как *«Speculum morale»* («Зерцало нравственное») представляет собой нечто вроде отступления, носящего этический характер (помимо всего прочего, включающий и ошибочные примеры), а *«Speculum historiale»* («Зерцало историческое») касается человеческой истории или истории спасения и имеет хронологическую структуру.

Порядок начинает играть главенствующую роль в период между XIII и XIV вв., когда появляется «Древо науки» Раймунда Луллия — самое настоящее изображение Великой цепи бытия посредством цепи познания — из которого происходит *«Arbor elementalís»* (объекты подлунного мира, состоящие из четырех элементов: огонь, воздух, вода и земля с камнями, деревьями, животными), *«Arbor vegetalis»*, *«Arbor sensualis»*, *«Arbor imaginalis»* (мысленные образы вещей, являющиеся подобиями, представленными в других древах), *«Arbor humanalis»* (память, интеллект, воля, а также различные науки и виды искусства), а затем *«Arbor moralis»* (добродетели и пороки), *«Arbor imperialis»* (правительство) *«Arbor apostolicalis»* (церковь), *«Arbor caelestialis»* (астрология и астрономия), *«Arbor angelicalis»* (ангелология) *«Arbor aeviternalis»* (загробный мир), *«Arbor maternalis»* (мариология) *«Arbor christianalis»* (христология) *«Arbor divinalis»* (божественные достоинства), *«Arbor exemplificalis»* (содер-

жание знания), «*Arbor quaestionalis*» (четыре тысячи вопросов, связанных с различными видами искусства).

1.3.3. Между Ренессансом и Сеиценто, на пути к Лабиринту¹

Некоторые деревья Луллия (такие, например, как «*Arbor elementalis*») могли бы пониматься как представления о мире и частях света, вроде того же «*Arbor Porphyriana*». Иные же заставляют думать о классификации не действительности, а скорее знаний о действительности. Кажется, по этому пути и шел луллизм периода гуманизма и Возрождения, более или менее разветвленные структуры которого ставили своей целью систематизацию универсального знания в «главы». Речь в данном случае идет не о классификации субстанций и акциденций, но об *указателе* возможной энциклопедии и о попытке предложить порядок знания — порядок настолько важный для энциклопедиста, что иногда такое предложение может ограничиваться метаязыковым проектом организации этого знания, со ссылкой на его глубокое исследование.

В пока еще постсредневековом духе написана «*Margarita philosophica*» («*Философская жемчужина*») Грегора Рейша (1503), где автор, разработав в виде дерева указатель (который является первоначальной схемой, ориентирующей читателя на получение справки), «наполняет» его шестьюстами страницами подлинно энциклопедических сведений. Однако весьма часто указатель предлагается без «наполнения» заголовков, как это наблюдается, например, в 1491 г. у Полициано, чей «*Panepistemon*» («*Панэпистемон*») представляет собой строго структурированное оглавление под эгидой философии, как *mater artium* (лат. *мать искусств*). — Прим. пер.).

Под влиянием Луллия в работах Пьера де ла Раме «*Dialecticae Institutiones*» (1543) и «*Dialectique*» (1555) предлагается строгий метод перечисления всех сфер знания без повторений и пропусков. Этот же замысел был использован и Иоганном Генрихом Альстедом в «*Encyclopaedia septem tonus distincta*» (1620). Исходя из серии «*Praecognita disciplinarum*», совершается переход к инструментарию исследования (лексика, грамматика, риторика, логика, ораторское искусство и поэзия), чтобы рассмотреть основные вопросы так называемой теоретической философии (метафизика, пневматика, физика, арифметика, геометрия, космография, уранометрия, география, оптика, музыка), а затем практической философии (этика, экономика, политика, об-

¹ Проекты энциклопедий, начиная с эпохи Возрождения и в дальнейшем, смотри в работах: Tega (1983, 1984, 1995, 2000, 2004), Vasoli (1978) и Pombo и др. (2006). О театрах мира см.: Rossi (1960) (1988) и Yates (1966).

разование), подходя к богословию, юриспруденции, медицине, искусству и механике, а также к серии таких дисциплин, которые организованы не самым лучшим образом (*farragines disciplinarum* (лат. *смесь дисциплин*. — Прим. пер.)) — речь идет, например, о мнемонике, истории, хронологии, архитектуре, вплоть до таких вопросов, как эвтаназия, гимнастика и табакология.

В данном случае указатель является самой сутью энциклопедического проекта («*quasi ossa et nervos disciplinarum*»), целью же проекта является та форма, которую должен обрести универсум знаний. Как говорит Тегга (Tegga 1999:113), «надо пытаться отыскивать в энциклопедии не тело, кровь, дух какой-либо отдельной дисциплины, но только форму, лишенную какого бы то ни было конкретного исключительного содержания». У Альстеда была «идея энциклопедии, которая не случайно в качестве модели взяла не произведение о *polybistor*, философе или эрудите, но об архитекторе, который изображает на планах — или как в случае Альстеда, *табличках* — здания, которые одни воплощают в камне или мраморе, а другие украшают и заполняют различными вещами».

Объяснить это может тот факт, что Альстед работает в том культурном климате, где получает свое развитие проект пансофии — формы универсального знания, содержащей в себе всю энциклопедию знаний. Этот проект был представлен в так называемых Театрах Мира — идеальных построениях, представляющих собой антологию всех знаменательных вещей, что-то среднее между мнемоникой и энциклопедией. Самой известной моделью таких театров, хоть никогда и не достигнутой, является та, что была изложена Джулио Камилло в «*Идее театра*» (1550)¹. Указатель показывает, что воссоединение знаний возможно, — и возможно оно по той причине, что преобразование знания сродни утопии воссоединения христианского мира. Однако, как и все утопии, она обьявила реформу, так и не воплотив ее в жизнь.

Если «*Arbor Porphyriana*», с его преданностью аристотелевской традиции, предлагало метод *доказательства* или, вернее сказать, «научного» *определения*, то пансофический указатель ставил своей целью *презентацию* наук (см.: 2001:1 Luisetti, 1). Иными словами, пансофия пред-

¹ В эпоху барокко Ян Амос Коменский, предлагая идеал Пансофии, частично пополняет свой указатель, стремясь к общей реформе общества и изучая все новые педагогические формы в «*Didactica Magna*» («Великая дидактика», 1628) и в «*Janua linguarum*» («Введение в язык», 1631). Заботясь о том, чтобы обеспечить ученику визуальное восприятие изучаемых им вещей, он старается сгруппировать элементарные понятия согласно некой логике идей (сотворение мира, элементы, царства минералов, растений и животных), а в «*Orbis Pictus quadrilinguis sensualium*» («Чувственно воспринимаемый мир, с иллюстрациями, на четырех языках», 1658) разрабатывает подробную иллюстрированную номенклатуру всех основных вещей мира и действий человека.

лагает классификацию наук, и в 2.1 будет показано, чем классификация отличается от определения.

Энциклопедия эпохи Возрождения и барокко — это идеальный проект, лишенный какого бы то ни было «наполнения», ведь когда содержание любой подверженной классифицированию дисциплины исчерпывается, знание остается неполным, каковым, например, является знание отдельно взятого человека. В отношении энциклопедии (вспомните Альстеда в «*Admonitio*», которым открывается его «Энциклопедия») индивидуумы «выступают такими же “вместилищами”, каждый из которых может нести в себе некое содержание, сообразное их способности восприятия, однако ни один из них не способен вмещать в себя всеобщее познание» (Tega 1999:114).

Но именно по той причине, что знание никогда не бывает завершенным, начиная с Рамэ будет считаться, что энциклопедия может учитывать также появление еще не известных и не получивших определение дисциплин. И только при Фрэнсисе Бэконе приобретет важность идея энциклопедии, основанной на полученных из опыта научных данных и на критике ложных взглядов прошлого (*idola*) — то есть энциклопедии как открытого и непрерывно развивающегося перечня. В «*Novum Organum*» («Новый Органон») Бэкона (1620) есть приложение «*Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem*», в котором говорится о том, что во избежание сомнительных сведений следует избавляться от ссылок на авторитет древних, затем приводится идеальный указатель, в который входят, следуя вполне логичному порядку, небесные тела, атмосферные явления, земля, четыре стихии, естественные виды (минералы, растения и животные), люди, болезни и медицина, а также искусства, включая кулинарию, верховую езду и игры. Придуманый Бэконом в «*Новой Атлантиде*» (1627) дом Соломона представляет собой энциклопедический музей. В отношении же работы «*Sylva Sylvarum*» («Лес лесов, или естественная история») (1626) можно говорить о *farragines disciplinarum* (лат. «путанице при организации». — Прим. пер.), там уже в первой Центурии Таблиц Экспериментов пред нами предстают размышления о племени и о том, как различными способами окрашивать волосы и перья.

Метафора леса, надо сказать, весьма показательна. Лес не упорядочен бинарными дизъюнкциями тропинок, это скорее лабиринт. Лабиринт в явном виде упоминается в предисловии к «*Instauratio Magna*» (1620) («Великое восстановление»): «*Aedificium autem hujus universi, structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudines, tam obliquae et implexae naturarum spirae et nodi, undequaque se ostendunt*». Здание нашего мира и его устройство предстают для созерцающего его человеческого разума как некий лабиринт, который представляет собой множество запутанных

дорог, обманчивых подобий вещей и знаков, извилистых и сложных петель и узлов природы; и в отношении ризоматической природы энциклопедии мы увидим в дальнейшем, насколько это видение *obliquae et implexae naturarum spirae et nodi* (лат. *извилистых и сложных петлей и узлов природы*). — Прим. пер.) было действительно предвосхищающим дальнейшее развитие.

В подобном лабиринте, предстающем перед нами не столько как логическое деление, сколько как риторическое скопление тем и понятий, собранных в *loci*, *изобрести* больше не означает *найти* то, о чем уже знали, и что помещено в определенное специально назначенное место, для использования его с целью аргументации, но означает действительно *открыть* либо какую-то новую вещь, либо некие отношения между двумя или более вещами, о которых не было известно ранее. Это (как напоминает Росси (Rossi 1957, IV и V)) представляло собой чистый и радикальный отказ от какой бы то ни было заранее установленной иерархии существ. Бэкон отмечает в «*Advancement of Learning*» («*Успехи знания*»), что если государственный секретарь должен будет собрать в конторе различные бумаги, то он сгруппирует их в зависимости от их характерных признаков (договоры, инструкции), однако в своем личном кабинете он сложит бумаги, отдавая предпочтение тем, которые не терпят отсрочки, пусть даже им будет свойствен различный характер (в дальнейшем эта идея будет позаимствована и Лейбницем). Великой цепи бытия больше не существует, и каждое отдельно взятое его подразделение всегда контекстуально и зависит от конкретной цели.

1.3.4. «Подзорная труба» Тезауро

Итак, мы увидели, как начиная с Бэкона изменяется понятие *inventio* и как из исследования уже известных фактов оно постепенно превращается в открытие того, что прежде не было известным. Но в этом смысле заниматься поиском в перечне знаний — это все равно что копаться в огромном хранилище, размеры которого неизвестны, причем копаться не только для того, чтобы применить найденное в том виде, в каком оно будет обнаружено, но чтобы, так сказать, реализовать принцип *бриколажа* и найти новые возможности объединения, взаимодействия, соединения между вещами, которые первоначально не демонстрировали никакой связи.

Совершенно невероятным фактом является то, что энциклопедическую модель предлагает Эмануэле Тезауро в «*Подзорной трубе Аристотеля*» (1665). Причем «невероятным» он является по той причине, что Тезауро, именно в эпоху, когда появляется модель Галилеевой подзорной трубы как парадигматического инструмента для развития естественных наук, выдвигает идею подзорной трубы (носящей имя Аристотеля) как

инструмента для обновления тех наук, которые сегодня мы называем гуманитарными, — причем этот инструмент используется в качестве метафоры. Основой *«Подзорной трубы»* является Аристотелева риторика (о которой речь пойдет в 1.8.1), модель же метафоры предлагается как способ открытия еще не открытых отношений между элементами знания — хотя, в отличие от Бэкона, интерес Тезауро является скорее риторическим, нежели научным.

Чтобы при составлении перечня известных вещей метафорическое воображение могло выявить неизвестные связи, Тезауро разрабатывает идею Категорического Указателя. И коль скоро ум это не что иное, как способность «постижения скрытых под различными категориями объектов и сопоставления их между собой», иными словами способность обнаруживать аналогии и сходства, которые остались бы незамеченными, если бы вещи остались классифицированными под собственной категорией, свой указатель Тезауро представляет (по-барочному радуясь *удивительной* находке) как «действительно секретный секрет», неисчерпаемый источник бесконечных метафор и хитроумных понятий.

Таким образом, в книге приводятся десять аристотелевских категорий — Субстанции (Сущность) и девять Акциденций — под каждую категорию подставляются Члены, а под каждым членом — Вещи, «ему подчиняющиеся».

Здесь пред нами предстают лишь скудные примеры каталога, подготовленные Тезауро (впрочем, как кажется, он подразумевает его постоянное расширение), так, под категорией Субстанции находятся такие члены, как Божественные Персоны, Идеи, Легендарные Боги, Ангелы, Демоны и Духи Воздуха, соответственно, под членом Небо — Планеты, Зодиак, Пар, Воздух, Метеориты, Кометы, Звезды, Молнии и Ветры, под таким членом, как Земля, находятся Поля, Пустыни, Горы, Холмы и Мысы, под Веществами — Камни, Самоцветы, Металлы, Травы, под Математикой — Шары и Глобусы, Циркули и Угольники, и так далее.

Равным образом под категорией Величины, относительно Величины Объема перечисляются Маленький, Большой, Длинный и Короткий, под Величиной Веса — Тяжелый и Легкий, относительно Качества, под Видением — Видимый и Невидимый, Кажущийся, Красивый или Безобразный, Светлый и Темный, Белый и Черный; под Обонянием — Нежный Запах и Зловоние; так автор подходит к категориям Отношения, Действия и Страсти, Места, Времени, Повода и Обладания.

Затем при поиске Вещей, подчиняющихся этим членам, обнаруживается, что под категорией Величины и членом Величины Объема среди Маленьких вещей обнаруживается находящийся в одной точке ангел, бесплотные формы, полюс как неподвижная точка сферы, зенит и надир; среди Элементарных Вещей — искра огня, капля воды, скрупул камня,

песчинка, самоцвет и атом; среди Человеческих вещей — эмбрион, аборт, пигмей и карлик; среди Животных — муравей и блоха; среди Растений — семя горчицы и крошка хлеба; среди Наук — математическая точка, в Архитектуре — верхушка пирамиды, а в Искусстве обработки шерсти — тупая игла для продергивания тесьмы и так далее на двух страницах списка.

Не нужно задаваться вопросом, является ли этот список надлежащим. Непоследовательность кажется свойственной для всех предпринятых в период барокко попыток осмыслить глобальное содержание знания, характерна она и для многих проектов искусственных языков XVII в. Гаспар Шотт в своей книге «*Technica Curiosa*» («*Занимательная техника*», 1664) и в «*Jocoseriorum naturae et artis sive magiae naturalis centuriae tres*» («*Серьезная игра природы и искусства, или Естественная магия трех веков*», возможно, 1666 г.) сообщал о произведении 1653 г., об авторе, чье имя, как он говорит, забыл. В действительности этим анонимом, вероятно, был Педро Бермудо (1610–1648), испанский иезуит, познакомивший Рим с «*Artificium*» или же «*Arithmeticus Nomenclator mundi omnes nationes ad linguarum et sermonis unitatem invitans*». *Authore linguae (quod mirere) Hispano quodam, vere, ut dicitur, tuto* («*Называтель имен, все народы мира приглашающий к единым языкам и речам. Автора язык (что удивительно) испанский, и он воистину, как говорят, немой*»)¹. Конечно, достоверность предложенного Шоттом описания вызывает сомнение, однако данный вопрос не имеет для нас большого значения, ведь даже если Шотт и переработал проект по-своему, что нас действительно интересует, так это внутренняя непоследовательность списка. В «*Artificium*» рассматривалось 44 основных класса, которые стоит перечислить все, приводя в скобках лишь несколько примеров:

1. Элементы (огонь, ветер, дым, пепел, ад, чистилище и центр земли).
2. Небесные сущности (планеты, молнии, радуга...). 3. Интеллектуальные сущности (Бог, Иисус, речь, мнение, подозрение, душа, стратагема и спектр).
4. Светские звания (император, бароны, плебеи). 5. Церковные звания. 6. Мастера (художник, моряк). 7. Орудия. 8. Чувства (любовь, справедливость, сладострастие). 9. Религия. 10. Священная исповедь. 11. Суд. 12. Войско.
13. Медицина (врач, голод, клистир). 14. Животные. 15. Птицы. 16. Рептилии и рыбы. 17. Части тела животных. 18. Предметы домашнего обихода. 19. Продукты питания. 20. Напитки и жидкости (вино, пиво, вода, масло, воск, смола). 21. Одежда. 22. Шелковые ткани. 23. Шерстяные ткани. 24. Ткани и прочие плетения. 25. Мореплавание и прыжности (корабль, кораца, якорь, шоколад). 26. Металлы и монеты. 27. Различные артефакты. 28. Камни.

¹ Последние слова названия представляют собой игру слов, потому что, согласно Шотту, этот автор был немой, а по-кастильски Бермудо (Bermudo) произносится почти как Ver-mudo (исп. *действительно немой*. — Прим. пер.), см.: Cenai 1946.

29. Драгоценности. 30. Деревья и плоды. 31. Общественные места. 32. Веса и меры. 33. Числительные. 34–42. Имена, прилагательные, глаголы и т. д. 43. Люди (местоимения, обращения, как, например, Светлейший Кардинал). 44. Дорожное (сено, дорога, вор)¹.

Предположительно в 1660 г. Атаназий Кирхер написал *«Novum hoc inventum quo omnia mundi idiomata ad unum reducuntur»*. Эта работа была доступна только в виде рукописи², которая включала в себя элементарную грамматику и словарь из 1620 «слов». В ней автором была предпринята попытка составить список из 54 сопровождающихся идеограммами категорий. Идеограммы напоминают те, что используются сегодня в аэропортах и на вокзалах — одни похожат на какой-нибудь предмет, например, маленькую чашу, другие являются чисто геометрическими фигурами (прямоугольник, треугольник, круг), некоторые же имеют поверхностное сходство с египетскими иероглифами. Не вдаваясь в подробности этого проекта (детали его рассматриваются в: Magrone 1986 и Есо 1993, 9), напомним лишь, что 54 категории *«Novum Inventum»* представляют собой явно непоследовательный список, в который входят божественные, ангельские и небесные сущности, элементы, человеческие существа, животные, растения, минералы, достоинства и другие абстрактные понятия, взятые у Луллия; напитки, одежда, мера весов, числа, часы, города, блюда, семья; такие действия, как смотреть или давать, прилагательные, наречия, месяцы года. Но вернемся к Тезауро.

Тезауро следует тенденции своего времени. Но то, что на первый взгляд кажется недостатком систематического духа, напротив, свидетельствует о попытке энциклопедиста уклониться от сухой классификации родов и видов. А изобретение (в бэконовском смысле не обнаружения, но открытия) неожиданных и уникальных отношений между объектами знания будет возможно благодаря пока еще беспорядочному их накоплению (или же накоплению мало упорядоченному, вроде того, что представил Тезауро в десяти разделах десяти категорий и их членов). «Путаница» — это та цена, которую необходимо заплатить не столько ради достижения полноты, сколько во избежание бедности какой бы то ни было классификации в виде древа.

Конечно, нельзя не отметить ту пользу, которую Тезауро извлекает из своего хранилища понятий. Если, говоря о карлике, нужно отыскать хорошую метафору (а для Тезауро отыскать метафору означает, по-аристотелевски, узнать новые определения вещей или же все, что можно сказать о данном предмете), то можно уже из этого перечня извлечь оп-

¹ Об ошибочности этой расстановки классов будет вести речь Лейбниц в своей *«Dissertatio de arte combinatoria»* (1666).

² Mss Chigiani I, vi, 225, Ватиканская Апостольская Библиотека; см.: Magrone 1986.

ределения Мирмидона, или Мыши, рожденной горой. Но к этому указателю добавляется еще один, который (в соответствии с тем, какая из десяти категорий рассматривается) относительно каждой маленькой вещи постепенно решает, с чем соразмерна эта маленькая вещь, или из каких частей она состоит (это касается Количества); что касается Качества — является ли она видимой и какое отличие демонстрирует; что касается Отношения — с кем или с чем роднится, является ли материальной и какую форму имеет; что касается Действия и Пристрастия — насколько способна или же не способна. Поэтому задавшись вопросом, с чем соразмерна маленькая вещь, Указатель должен отослать нас, например, к одному Геометрическому Дигиту (Пальцу).

Так, переходя от одной категории к другой, о карлике можно было бы сказать (а список занимает три страницы «Подзорной трубы»), что это нечто самое малое в своем наименовании, скорее эмбрион, чем человек, фрагмент человека, гораздо меньше пальца, субстанция его настолько незначительна, что и цвета-то не имеет, он не выдержал бы и битвы с мухой, поэтому невозможно понять сидит он, стоит или же лежит...

В силу своей лабиринтной природы Указатель позволяет устанавливать связи между вещами, так, что кажется даже, будто метафора Тезауру только и делает, что извлекает новые знания через посредство деконструкции дерева Порфирия.

Из любви к «учителю тех, кто знает» Тезауру хотел назвать свой указатель «категорическим», в связи с этим-то он и придумал этот метод для прохождения лабиринта бесконечным множеством путей, где деления на категории представляют собой не что иное, как временные и искусственные конструкции, служащие для того, чтобы поддерживать материал в постоянном движении.

1.3.5. Уилкинс

Максимальное напряжение между деревом и лабиринтом проявляется в среде Королевского общества (Royal Society) в Англии XVII в., когда рождаются различные проекты *априорного философского языка* — речь идет, например, о работе Лодвика «*A common Writing*» («Общая письменность»), о «*The Universal Character*» («Универсальный знак») Бека, об «*Ars signorum*» («Искусство знаков») Далгарно или об «*Essay Toward a Real Character*» («Опыт о реальном знаке») Уилкинса, — в которых считалось, что понятная людям «символика»¹ различных языков могла бы представить глобальную структуру мира.

¹ В связи с тем, что существуют различные переводы на русский язык трактата Уилкинса «*The essay towards a Real Character and a Philosophical Language*», среди которых: «Опыт о реальном выражении и философском языке», «Опыт о реальном знаке и фило-

В этих системах рассматривается возможность выразить значения любого термина посредством иерархической (всегда подробной) системы распределения от рода к виду, но в то же время учитывается множество не поддающихся систематизации понятий, которыми располагает говорящий. Проблема, с которой сталкиваются эти системы, заключается в том, что при классификации с помощью дерева (согласно словарной модели) не удастся объяснить ни значения термина, ни природы обозначенных вещей, и поэтому узлы каждой такой классификации должны заполняться энциклопедическими спецификациями или же набором признаков, которые не могут быть ни определены, ни классифицированы.

Более подробный анализ этих систем и библиографию можно найти в работе Есо 1993, в данном же случае ограничимся лишь тем, что кратко рассмотрим исследование Уилкинса «*An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language*» (1668), которое среди всех отмеченных здесь работ представляет собой наиболее четкий и завершенный проект. Уилкинс предпринимает нечто вроде критического разбора знания и составляет таблицу из 40 основных Родов, которые подразделяются на 251 Дифференцию, из которых происходят 2030 (представленных в парах) Видов. Таблица из 40 Родов исходит из самых общих понятий, таких как Творец и Мир, а затем через разделение между сущностями (субстанциями) и явлениями (акциденциями), одушевленными и неодушевленными субстанциями, растительными и чувствительными созданиями, доходит до Камней, Металлов, Деревьев, Птиц, или до таких акциденций, как Величина, Пространство, Чувственные Качества, Экономические Отношения (рис. 12).

Наиболее понятными являются таблицы, позволяющие рассмотреть отдельные виды — там Уилкинс пытается классифицировать даже напитки, такие, например, как пиво, что дает нам представление обо всем универсуме понятий английского гражданина XVII в. В связи с этой системой идей (которые Уилкинс, очевидным образом впадая в этноцентризм, считает общими для всех людей), «реальными знаками», которые он предлагает, являются обладающие неким значением изображения, существующие как в письменной форме (почти иероглифической), так и в форме, предназначенной для произнесения и транскрибированной латинскими легко произносимыми символами. Поэтому, если *De* означает Элемент, а *Deb* первую дифференцию (Огонь), то *Deba* будет обозначать первый Вид, то есть Пламя.

Как бы то ни было, здесь нас интересует не столько избранная Уилкинсом форма написания (являющаяся все же важной для его проекта

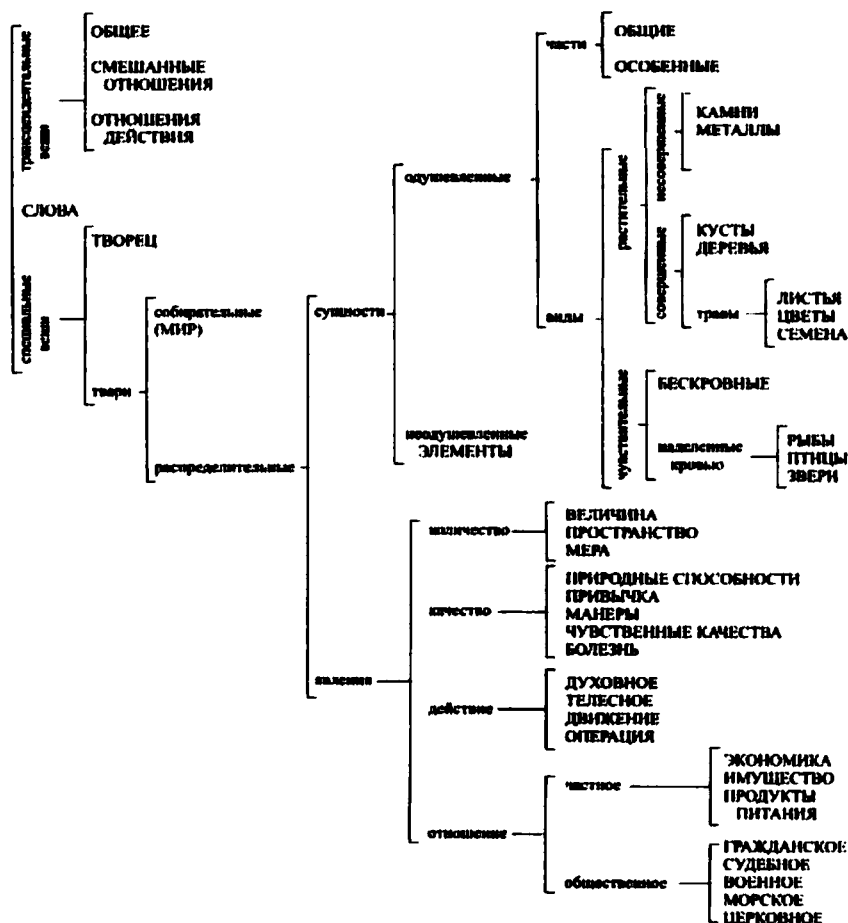


Рис. 12

универсального языка), сколько его критерии организации понятий. В этом случае чистая классификация не только не предоставляет нам возможности установить что такое Пламя, но и не позволяет утверждать, что оно обжигает. Даже подходя к определению отдельных видов, остаются деления, по которым определенные Звери Живородящие Обладающие Лапами делятся на Хищных и Не Хищных; Хищные в свою очередь бывают cat-kind (англ. *кошкоподобные*. — Прим. пер.) и dog-kind (англ. *собакоподобные*. — Прим. пер.), последние делятся на Европейских и Экзотических, Европейские — на Амфибий и Земных, а Земные уже — на

«более крупных» (Собака / Волк) и «менее крупных» (Лиса / Барсук), как на рис. 13.

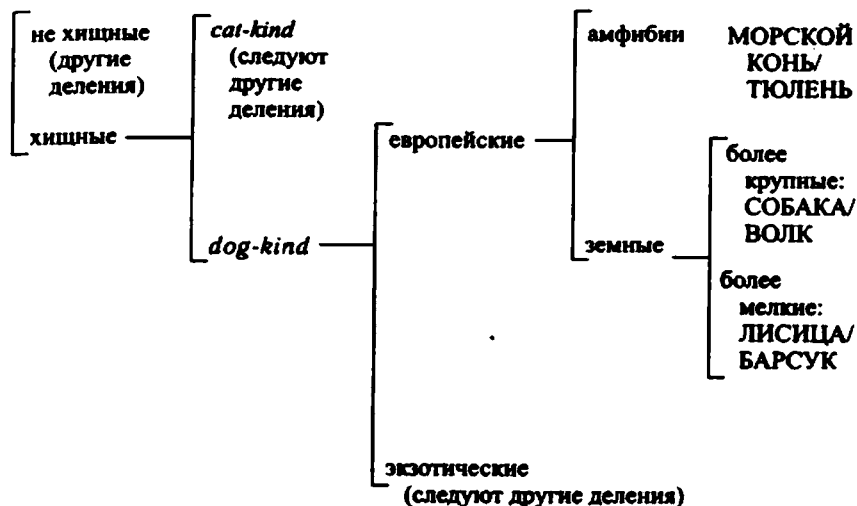


Рис. 13

В такой классификации обычно невозможно отличить собаку от волка, мало того, «реальные знаки» алфавита Уилкинса предоставляют информацию лишь о том, что собака (*Zita* на универсальном языке) — это «первый член первой особой пары пятой дифференции рода Звери».

И только вновь перечитывая насыщенные разнообразными данными энциклопедические таблицы Уилкинса, понимаешь, что у живородящих с лапами имеются пальцы, у хищных обычно шесть острых резцов и два длинных клыка, чтобы удержать добычу, у *dog-kind* круглая голова, и этим они отличаются от *cat-kind*, голова которых более вытянутой формы, самые крупные среди псовых подразделяются на «смирных, домашних» и «диких, нападающих на овец»: исключительно так и понимается разница между собакой и волком.

Философский язык Уилкинса систематизирует, но не дает определения. Чтобы дать чему-либо определение, система должна собрать информацию, выраженную в естественном языке и имеющую формат энциклопедии.

Недостаток, ставший причиной провала Уилкинса, подтачивает, подобно червю, все понятия, которые в словаре должны оставаться строгими. Для того чтобы словарь был совершенно независимым от любого другого знания о мире, необходимо, чтобы его термины были *перво-*

основами, неопределимыми в дальнейшем, — иначе дерево не сможет гарантировать правильность производимых им определений. У Уилкинса же становится понятным, что тот объем энциклопедической информации, который кроется за таблицами предполагаемых первооснов, коренным образом противоречит самому композиционному характеру, а ведь именно этого добивался и, как казалось, даже добился автор в своем языке «реальных знаков». Первоосновы не являются таковыми. Виды Уилкинса не только рождаются из сложения родов и дифференций (типичный недостаток уже для дерева Порфирия, поскольку дифференции — это не входящие в иерархию акциденции), важно учитывать, что помимо прочего это *имена*, использующиеся как крючки, за которые цепляются энциклопедические описания.

Тем не менее именно не будучи чистой, система Уилкинса допускает и иное прочтение, представляя не как словарь, а скорее как *гипертекст* в подлинном смысле этого термина. Если через множество внутренних ссылок гипертекст связывает каждый *узел* или элемент определенного перечня с другими многочисленными узлами, то можно создать гипертекст о животных, который будет включать *собаку* в общую классификацию млекопитающих, в дерево *taxa*, куда относятся также кот, бык и волк. *Наводя* же свой взор в этом древе на *собаку* (в подлинно компьютерном смысле: *кликнув* по ней), можно перейти к перечню сведений относительно признаков собаки, ее повадок. Избрав другой порядок связей, можно подойти к обзору различных ролей собаки в разные исторические эпохи или же к списку изображений собаки в истории искусства. Возможно, именно к этому и стремился Уилкинс, рассматривая Защиту как в связи с гражданским долгом, так и в связи с военной стратегией.

1.3.6. Лейбниц

И все же мы не можем приписывать Уилкинсу идею, которой он не предлагал. Кому она действительно принадлежит, так это Лейбницу, и возможно поэтому все его исследование характеризует противопоставление словаря и энциклопедии. Действительно, начиная с «*Диссертации о комбинаторном искусстве*» 1666 г., написанной им под явно луллианским влиянием, на протяжении всей своей жизни он будет бороться за идеал *characteristica universalis* (лат. *общая характеристика*. — Прим. пер.) — за идеал рационального языка, основанного на сокращенном числе первоначал и логических правил, — иными словами за идеал такого языка, который мог бы позволить мудрецам, собравшись за одним столом, дойти до истины под знаменем «*calculamus*» (лат. «*давайте посчитаем*»). — Прим. пер.). Однако вскоре ему придется смириться с тем фактом, что в целом нельзя быть уверенным

в том, что искомые первоосновные термины нельзя разложить и дальше, а к тому же допустить, что, самое большее, они могут лишь *постулироваться* в качестве первоосновных для удобства исчисления. В этом контексте его интересует не столько значение терминов, сколько та форма утверждений, которую может породить исчисление, и на самом деле, он сравнивает свою *characteristica* с алгеброй, которая будучи строгой в количественном исчислении, вместе с тем способна повлиять на качественные понятия. По его мнению, так же как и алгебра, характеристика является формой *cogitatio caeca* (лат. *слепого познания*. — Прим. пер.), которая позволяет, достигая точных результатов, производить все исчисления, опираясь на символы, о значении которых мы не можем составить ясного и отчетливого представления. Так, Лейбниц положил начало развитию формальной логики, где символы не отсылают к точной идее, но замещают ее.

Когда же речь идет о критическом разборе универсального знания, Лейбниц занимает несколько иное положение, и во многих работах сравнивает энциклопедию с Библиотекой как *общим инвентарем*¹ всех знаний. В «*Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*» («*Совете по поводу новой Энциклопедии, составленной методом изобретения*») 1679 г. он предлагает энциклопедию, в которую входят грамматика, логика, мнемоника, универсальная математика и ее техническое применение (геодезия, архитектура, оптика), механика, наука о физических и химических свойствах тел, космография, минералогия, ботаника и агрономия, биология и медицина животных, мораль, геополитика и естественная теология. Эта энциклопедия должна оставаться, как и у Бэкона, *открытой*: ее построение постепенно будет показывать, что наука прогрессирует, и что она должна учитывать также неписанные знания, которые рассеяны среди людей различных профессий.

В «*Nouveaux essais sur entendement humain*» («*Новые опыты о человеческом разуме*», 1703–1705. IV, 31) говорится о том, что «истина может занимать много мест в зависимости от ее различных отношений. Библиотекари очень часто не знают, куда поместить некоторые книги, колеблясь между двумя или тремя одинаково подходящими местами»². Лейбниц имеет в виду так называемую многомерную энциклопедию, в которой устанавливается множество поперечных взаимосвязей (см.: Gensini 1990:19).

¹ В латинском языке, а также языках, принадлежащих к его группе, слова «inventarium» («перечень», «инвентарь») и «inventio» («изобретение») являются однокоренными. — Прим. пер.

² Цитата приводится по: Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. М.: Мысль, 1983. — Прим. пер.

1.3.7. L'Encyclopédie

На самом деле Лейбниц предвосхищает замысел, который впоследствии будет теоретически обоснован Д'Аламбером в «L'Encyclopédie» («Энциклопедия»), и, надо сказать, именно под влиянием Лейбница в эпоху Просвещения станет возможным критиковать любые попытки априорного обоснования системы идей. Энциклопедия периода Просвещения была призвана носить критический и научный характер: не отказываясь от всех верований, даже от тех, которые считаются ошибочными, она все же демонстрирует их таковыми (например, статья «Единорог» дает описание животного в соответствии с традицией, подчеркивая при этом его легендарный характер), и на примере этих древних верований она пытается обосновать все человеческие знания, а также умения, связанные с искусствами и ремеслами.

Модель энциклопедии эпохи Просвещения выполнена по образцу дерева (рис. 14).

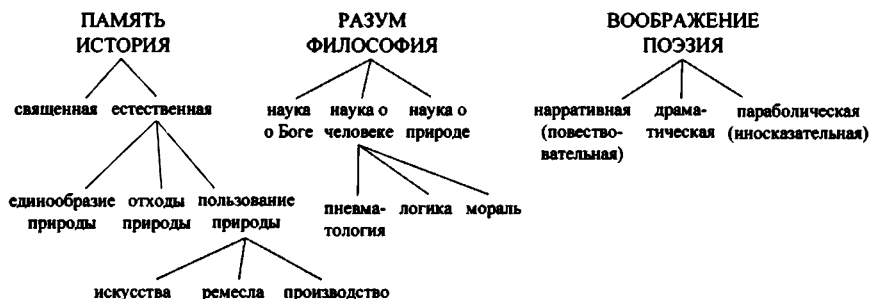


Рис. 14

Но в «Предварительном рассуждении» к «Энциклопедии» Д'Аламбер, рассказывая о принципах, на которых основывается его произведение (притом что они теперь не были очевидными, ведь энциклопедия опиралась на алфавитный порядок), с одной стороны, развивает метафору дерева, а с другой, ставит ее под сомнение, говоря вместо нее о «карте мира» и лабиринте:

«Общая система наук и искусств является своего рода лабиринтом, извилистым путем, по которому следует дух, не особо зная дороги. (...) Но эта путаница, для разума являясь путаницей философской, искажает или полностью уничтожает энциклопедическое дерево, с помощью которого его хотелось бы представить. (...) Система наших знаний состоит из разных ветвей, отраслей, иные из которых сходятся к одному и тому же центру; и поскольку, отправляясь от этого центра, невозможно следовать одновременно всеми путями, выбор определяется природными различиями умов. (...) Того же

нельзя сказать о порядке наших энциклопедических знаний. Он основывается на объединении в кратчайшем пространстве, и на том, чтобы поместить, так сказать, философа над этим огромным лабиринтом, где его точка зрения будет самой высокой, для возможности управлять науками и основными искусствами; с первого взгляда увидеть объекты их спекуляции и операции, которые можно будет сделать с ними, выделить общие отрасли человеческого знания, а также то, что их разделяет или объединяет, а иногда даже разгадать объединяющие их тайные пути. Это своего рода карта мира, которая должна показать основные страны, их положение и их взаимосвязи, прямой путь от одного пункта к другому, путь часто прерывающийся тысячами препятствий, о которых в каждой стране могут не знать ни жители, ни путешественники, и которые могут быть показаны лишь на отдельных очень подробных картах. Эти отдельные карты представляются как различные статьи энциклопедии, древо же или образная система является, в свою очередь, картой мира. Предметы более или менее сближены между собой и демонстрируют различные аспекты, в зависимости от перспективы, избранной географом (...) Следовательно, можно вообразить себе столько систем человеческого знания, сколько существует карт мира, построенных согласно различным проекциям. (...) Зачастую предмет, причисленный к тому или иному классу по одному или нескольким свойствам, входит и в другой класс благодаря другим своим свойствам».

Недостатком рассуждений Д'Аламбера является то, что они занимают промежуточную позицию между моделью древа и моделью карты. По его мнению, все наши знания (настоящие, но, по мнению Лейбница, также и будущие) могут быть представлены в виде географической карты без границ, на которой может быть проложено бесконечное множество маршрутов. Однако в связи с тем, что «Энциклопедия», будучи объектом издательского характера, представлена в алфавитном порядке, понятно, что ей приходится прибегать к неким приемам редукции.

Тем не менее уже здесь обнаруживаются признаки идеальной модели энциклопедии как предполагаемого реестра *всех* знаний о культуре.

1.4. Максимальная энциклопедия как регулятивная идея

В этом смысле энциклопедия потенциально бесконечна, поскольку она постоянно изменяется, и проводимые на ее основе рассуждения вновь и вновь делают ее предметом дискуссий (так, например, последняя научная статья ученого-ядерщика предполагает серию энциклопедических знаний о строении атома, которые вводят в оборот некоторые новые сведения и обесценивают некоторые из старых).

Максимальная энциклопедия стремится отобразить не просто то, «что истинно» (это выражение может рассматриваться в различных смыслах), но все то, что было сказано в обществе, — то есть не только то, что было признано истинным, но и то, что было признано вымышленным.

Она выступает как *регулятивная идея*: между тем эта регулятивная идея не может привести к появлению издательского проекта, поскольку сама не имеет организующей формы и служит для выделения новых разделов энциклопедии, которые, в свою очередь, служат построению *временной иерархии* или *управляемых сетей* для того, чтобы интерпретировать и объяснить интерпретируемость некоторых разделов курса.

Подобная энциклопедия в целом недостижима, поскольку она представляет собой совокупность всего того, что было сказано человечеством, но все же она существует в материальном виде, потому что сказанное сохраняется в виде всех книг, всех изображений и всех тех свидетельств, которые выступают в качестве взаимных *интерпретант* в цепи семиозиса.

Превратившаяся в ходе долгих столетий из утопии *глобального* (достигаемого) познания в осознание невозможности такого познания, при этом сохранившая уверенность в *локальной* обнаруживаемости элементов этого познания и ставшая из проекта книги методом исследования посредством создания всеобщей библиотеки всей культуры, Максимальная энциклопедия родилась в поэзии, когда Данте (*Рай*, 33), получив позволение увидеть Бога, описал увиденное не иначе как с помощью энциклопедических терминов:

Я видел — в этой глуби сокровенной
 Любовь как в книгу некую сплела
 То, что разлистано по всей вселенной:
 Суть и случайность, связь их и дела,
 Все — слитое столь дивно для сознанья,
 Что речь моя как сумерки тускла._
 Я самое начало их слиянья,
 Должно быть, видел, ибо вновь познал,
 Так говоря, огромность ликованья.
 Единый миг мне большей бездной стал,
 Чем двадцать пять веков — затее смелой,
 Когда Нептун тень Арго увидал¹.

¹ Цит. по: Данте Алигьери. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М.: Правда, 1982.

Энциклопедия является единственным средством, с помощью которого мы можем учитывать не только работу любой семиотической системы, но и жизнь культуры как системы взаимосвязанных семиотических систем.

Как было показано в других исследованиях (см., например, Есо 1975), с вступлением на путь энциклопедии исчезают два ключевых теоретических различия: (а) во-первых, это различие между естественным языком и другими знаковыми системами — объясняется это тем фактом, что характеристики, выраженные в невербальной форме (в том смысле, например, что бесчисленные изображения собак являются частью энциклопедической репрезентации *собаки*), могут также входить в энциклопедическую репрезентацию данного термина (или соответствующего понятия); (б) во-вторых, это различие между семиотической системой-объектом и теоретическим метаязыком. Действительно, невозможно построить метаязык как теоретическую конструкцию, состоящую из конечного числа первоосновных универсалий: эту конструкцию, как мы видели, можно разобрать, показывая тем самым, что ее метаязыковые термины представляют собой не что иное, как термины языка-объекта, хоть и использующиеся *временно* как неопределимые в дальнейшем.

Энциклопедия подчиняется принципу *интерпретации* Пирса, а следовательно, принципу *неограниченного семиозиса*. Любое выражение семиотической системы-объекта может интерпретироваться другими выражениями, те, в свою очередь, могут интерпретироваться третьими в семиотическом процессе, который сам себя поддерживает, хотя, с точки зрения Пирса, такой поток интерпретант порождает некие навыки, а отсюда — и способы преобразования мира природы. Как бы то ни было, любой результат этого воздействия на мир должен быть интерпретирован, и, таким образом, круг семиозиса, с одной стороны, непрерывно открывается внешнему миру, а с другой, постоянно воспроизводится внутри себя самого.

Кроме того, в различных контекстах и обстоятельствах энциклопедия всегда порождает новые интерпретации (поэтому в ней семантика включает в себя прагматику). Это объясняет, почему в отношении энциклопедии никогда не существует окончательного замкнутого представления: энциклопедическое представление не глобально, а *локально*, и зависит оно от конкретных условий и обстоятельств. Выражение *собачка* в универсуме дискурса об огнестрельном оружии порождает интерпретанты, отличные от того же самого выражения, из универсума дискурса о животных, и в рамках дискурса о животных это же выражение порождает различные ответвления интерпретант, в которых говорится о зоологии или об охоте.

1.5. Лабиринты

Д'Аламбер говорил о лабиринте и, естественно, не имея возможности говорить о топологической модели многомерной системы, пытался выразить это понятие посредством карты. Древо же Порфирия было попыткой свести многомерный лабиринт к двухмерной схеме, однако в этом простом механизме классификации оно каждый раз возвращалось к лабиринту (дифференций).

Необходимо все же разобраться с понятием лабиринта, ведь существует три типа лабиринта (см.: Santarcangeli 1967, Bord 1976, Kern 1981). Классическим лабиринтом, тем, что в Кноссе, является *уникурсальный*: войдя в него, нельзя не достичь центра (а из центра нельзя не найти выхода). Если «развернуть» уникурсальный лабиринт, то у нас в руках окажется единая нить, нить Ариадны, которая в легенде представляется единственным способом (не связанным с лабиринтом), чтобы выйти из него, но на самом деле представляет собой не что иное, как сам лабиринт¹. В этом смысле уникурсальный лабиринт не является моделью энциклопедии (рис. 15).



Рис. 15

Второй тип — это замковый лабиринт или *Irrweg* (нем. *прохождение заблуждений, ложный путь*. — Прим. пер.). *Irrweg* предлагает альтернативный выбор, все его пути ведут в тупик, кроме одного, ведущего к выходу (рис. 16). Если его развернуть, то он будет напоминать собой

¹ Кроме того, чтобы сделать историю интересной, в этом лабиринте должен быть Минотавр, так как путь (не считая начального смятения Тесея, который не знает, где он в конце концов окажется) всегда приводит туда, куда должен привести и куда не может не привести.

дерево — структуру, состоящую из тупиковых ветвей (кроме одной)¹. В таком лабиринте могут совершаться ошибки, и если происходит нечто подобное, то нам приходится возвращаться по собственным следам (в определенном смысле *Irrweg* работает как *поточная диаграмма*).

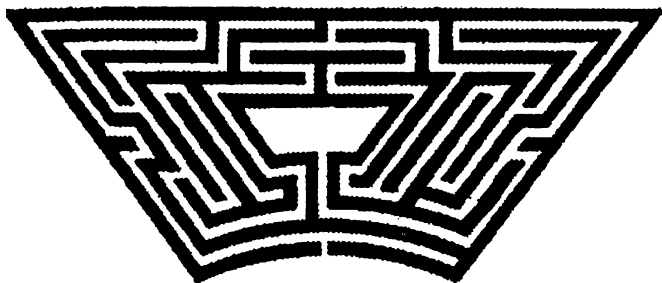


Рис. 16

Лабиринт третьего типа — это *сеть*, каждая точка которой может быть связана с другими точками (рис. 17).

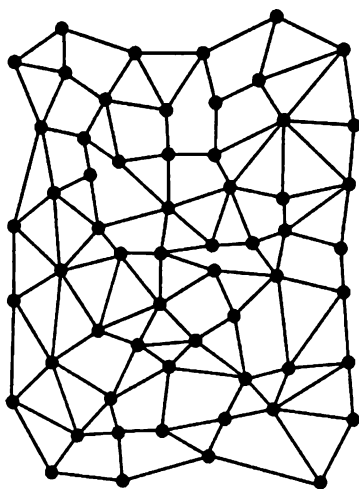


Рис. 17

Сеть невозможно развернуть, ведь в то время как лабиринты двух первых типов имеют внутреннюю часть (собственно узел) и часть внеш-

¹ Минотавр не нужен. Минотавр — это сам посетитель, обманутый относительно природы древа.

нию — то есть точки входа и выхода, — уходящий в бесконечность лабиринт третьего типа не имеет ни внешней, ни внутренней части.

В связи с тем, что каждая точка этой сети может быть связана с любой другой точкой, а процесс связи представляет собой непрерывный процесс коррекции связей, структура этой сети всегда будет отличаться от той, что была минуту назад, и этот лабиринт каждый раз можно будет пройти по разным линиям. Поэтому преодолевающий его должен научиться постоянно корректировать то представление, которое у него складывается, будь то конкретное представление об одной из его секций (локальных), или же регулирующее и гипотетическое представление, обладающее общей структурой (непознаваемой как по синхроническим, так и по диахроническим причинам).

Сеть — это древо плюс бесконечные коридоры, соединяющие его узлы. Древо может стать (в многомерном мире) многоугольником, системой взаимосвязанных многоугольников, огромным мегагранником. Но это сравнение обманчиво, поскольку у многоугольника есть внешние границы, а у абстрактной модели сети их нет.

В качестве метафоры модели-сети я выбрал в работе Есо 1984, 2 *ризому* (Deleuze и Guattari 1976). Любая точка ризомы может быть связана со всякой другой: считается, что у ризомы нет точек или позиций, а только линии, но эта характеристика сомнительна, поскольку любое пересечение линий создает возможность определения точки; ризому можно разорвать и соединить в любой точке, ризома антигенеалогична (это не иерархическое древо). Если бы у ризомы была наружная часть, то с ее помощью она могла бы произвести другую ризому, а значит, она не имеет ни внутренней, ни наружной части. Ризома является сменяемой и обратимой, допускающей изменения; ризому порождает многомерная сеть древ, открытых во всех направлениях (это означает, что каждую локальную секцию ризомы можно представить в виде древа, допустив это лишь для временного удобства); полного описания ризомы ни во времени, ни в пространстве не существует. Ризома оправдывает и поощряет противоречие: если каждый узел ризомы может быть связан с другим ее узлом, то это означает, что каждый узел может привести к любому другому узлу, но бывает и так, что процессы входят в *loop* (англ. *луп*, *замкнутый цикл*, *петля*. — Прим. пер.), описания ризомы имеют исключительно локальный характер; в ризоматической структуре, лишенной внешней части, любой просмотр (любая проекция) всегда происходит с некой внутренней точки, как говорит Розентгель (Rosenstiehl 1979), это всегда *близорукый алгоритм*, в том смысле, что любое локальное описание стремится лишь к гипотезе о глобальности сети. В ризоме «думать» означает «следовать вслепую, на ощупь», то есть конъектурально.

Конечно, справедливо будет задаться вопросом: эта идея открытой энциклопедии действительно выводится из некоторых представлений Лейбница и из изящной метафоры «*Encyclopédie*», или же мы приписываем нашим предкам идеи, которые на самом деле получили свое развитие гораздо позже? Сам факт, что от средневековой догматики «*Arbor Porphyriana*» и через последние попытки Ренессанса мы постепенно пришли к открытой концепции знания, коренится в революции Коперника. Модель древа (которая должна представлять собой законченный реестр) отражала концепцию упорядоченного космоса, замкнутого на себе самом и на некоем неизменном числе концентрических сфер. Коперниканская революция уводит Землю на периферию и меняет представления об универсуме, потому что орбиты из круговых превращаются в эллиптические, подрывая, таким образом, критерий совершенной симметрии. В конечном итоге, сначала на заре современного мира через идею Вселенной (центр которой повсюду, но окружности которой нигде нет), а затем через представление Бруно о бесконечности миров, универсум знаний пытается постепенно подражать форме планетарного универсума.

1.6. Новые энциклопедические модели

Если описанная выше модель представляла собой скорее бессознательную модель нового идеала энциклопедического знания, то первые реальные попытки достичь семантических репрезентаций в форме энциклопедии были предприняты, нужно отметить, только во второй половине XX в., после спора относительно слабых сторон репрезентации в виде словаря¹.

Очевидно, что хотя энциклопедия как постулат и идеальная модель является бесконечной, представить ее можно не иначе как в ограниченном и *локальном* виде, что тем не менее не ограничивает возможности ее постоянно возрастающего и потенциально безграничного обогащения.

Новые энциклопедические модели имеют различные форматы, среди которых:

1. Матрицы, представляющие собой наличие или отсутствие признаков, выбранных *ad hoc*, чтобы объяснить причины различий между предметами семантического подмножества — к примеру между *стулом*, *диваном*, *софой* и т. д. (см.: Pottier 1965).

¹ Первые предложения по использованию энциклопедических представлений с критикой модели словаря можно найти у Уилсона (Wilson 1967). За ними следуют Haiman (1980), Eco (1984), Marconi (1992, 1999) и Violi (1997).

2. Контекстуально зависимые модели (где определяются значения, которые какая-либо лексема приобретает в различных контекстах, см.: Есо 1975, 1984).

3. Модели тех Случаев, в которые входят Агенты, Объекты, Инструменты и Цели (например, глагол *обвинять* определяется как действие, в котором человеческий Агент связывается с человеческим Объектом с помощью словесного Инструмента с Целью показать, что действие другого человеческого Объекта является плохим, в то время как *критиковать* объясняется как действие человеческого Агента, разговаривающего посредством вербального Инструмента с человеческим Объектом с Целью доказательства, что действие другого человеческого Объекта является предметом упрека; или же глагол *to kill* (англ. *убивать*. — Прим. пер.) анализируется как действие человеческого Агента, которое является причиной изменения состояния некоего X из живого в мертвого, при этом отмечается, что в случае глагола *to assassinate* (англ. *убивать*. — Прим. пер.) X должен быть политической фигурой (см.: Fillmore 1968, 1969, 1977).

4. Репрезентации, которые для такого термина, например, как *вода*, учитывают свойства, определяющие экстенционал или референцию (сущность H₂O), а также такие, почти словарные черты, как Естественный и Жидкий Объект, и стереотипные понятия, как Бесцветная и Прозрачная, Без вкуса, Без запаха, Утоляющая жажду (см.: Putnam 1975, 12).

5. Репрезентации, учитывающие все возможные свойства термина и, например, в отношении химического элемента определяющие запах, цвет, естественное состояние, атомный номер, действие, историю и т. д. (см.: Neubauer и Petòfi 1981).

Ни одно из этих предложений, однако, не подходит для сетевых структур. Поэтому в сфере искусственного разума и появляются репрезентации *frames* (англ. *рамки*. — Прим. пер.) и *scripts* (англ. *скрипты*. — Прим. пер.), или *сценарии*, которые регистрируют каждый этап последовательного ряда событий (например, пойти в ресторан означает: войти, сесть, сделать заказ из меню, поесть, попросить счет и т. д.) — все модели, которые использовались в области искусственного интеллекта, где для того чтобы дать компьютеру возможность понять текст и сделать выводы, необходимо обеспечить его всеми необходимыми «навыками» (причем даже не осознавая того), которыми обладает средний человек (см.: Schank и Abelson 1977, Schank и Childers 1984).

Понятие *семантической сети*, выстроенной как лабиринт взаимосвязанных узлов, появляется у Квиллиана (1968). Чтобы лучше понять его, достаточно вновь обратиться к рис. 17. Речь идет о любом узле как «родоначалнике» (или *type*) в ряде других узлов (*tokens*), которые дают ему определение (предположим, родоначалником является собака,

и этот узел определяется исходя из ее связи с *животным, четвероногим, способным лаять, преданным* и т. д.). Любой из определяющих терминов может стать, в свою очередь, *типе* другого ряда *tokens*. В частности, примером *животного* будет *собака*, но также и *кошка*, кроме того, туда будут входить *четвероногие* и *двуногие*; или, например, если выделить узел *кошка*, то определение ему дадут некоторые узлы, общие с определением *собак*, — такие как *животное* или *четвероногое*, — однако относиться оно будет также к таким узлам, как *кошачьи, тигры* и т. д.

Сетевая модель обеспечивает определение понятия (представленного неким термином) за счет взаимодействия с универсумом всех других понятий, которые его интерпретируют, причем каждое из них готово стать понятием, интерпретированным всеми остальными.

Если исходить из понятия, принятого в качестве *типе*, то бесконечно расширяя с помощью воображения сеть взаимосвязанных узлов, можно пересечь (от центра до самой крайней периферии) целый универсум прочих понятий, каждое из которых может, в свою очередь, стать центром и к тому же образовывать бесконечные периферии. При анализе локальной части подобной модели (а выполнив ее компьютерное моделирование, благодаря ограниченному числу *tokens*, можно придать ей структуру, поддающуюся описанию) становится ясно, что пока она может иметь лишь двумерные графические очертания. Это должна быть своего рода многомерная сеть, обладающая такими топологическими характеристиками, при которых расстояние между понятиями могло становиться короче или длиннее, а каждый термин получал соседство с другими (посредством кратчайшего пути или прямого контакта), оставаясь при этом связанным с остальными в зависимости от изменяющихся в ходе истории отношений.

Существует мнение, что если речь идет о познании мира как о некоем максимальном понятии, то значение термина состоит из истинных высказываний, в которые этот термин входил или же мог входить. По сути, это могло бы предполагать идеальную модель энциклопедии. Однако в отношении высказываний — как в повседневной, так и в научной практике — энциклопедия используется не всегда, а используемые нами локальные области знаний зависят от контекста.

Тут можно использовать два гибких критерия: I) потенциально часть среднего энциклопедического знания составляют общепринятые сведения (они могут принадлежать какой-либо области знаний, и в этом смысле определение *нейтринно* будет только частью специальной области знания сообщества физиков-ядерщиков — для этого необходимо обратиться к понятию Специализированной Энциклопедии в параграфе 1.9); II) формат сети определяется контекстами и обстоятельствами

высказывания (так что если кто-либо, разбирая топологию, использует слово *кошка*, то образуется сеть, которая относится к якорным приспособлениям, а все понятия, относящиеся к царству животных, исключаются).

Хотя в идеальной энциклопедии нет различий между необходимыми и возможными свойствами, следует все же признать, что в определенной культуре некоторые свойства оказываются по сравнению с другими более *устойчивыми к отрицанию*, по той причине, что они более важны: например, в свете новейших классификаций можно опровергнуть, что овца относится к мелкому рогатому скоту; к тому же эта характеристика может более не являться необходимой для понимания термина *овца* в выражении *овца бляла на лугу*; однако несомненен тот факт, что овца является животным — и эта характеристика остается внутренне присущей для понимания только что приведенного примера. Некоторые исследователи отмечают (Violi 1997, 2.2.2.3), что одни характеристики оказываются *устойчивее* других, и что эти неискоренимые признаки являются собой нечто большее, нежели такие категориальные ярлыки, как ЖИВОТНОЕ или ФИЗИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ. В процессе изучения семиозиса необходимо понимать невозможность искоренения некоторых «фактических» свойств, кажущихся более важными и характерными по сравнению с другими.

Чтобы объяснить, каким образом одни свойства оказываются *устойчивее* других, Виоли (Violi 1997, 7,2) проводит различие между *существенными* и *типичными* свойствами: существенным, например, является то, что кошка — животное, типичным же — что она мяукает, второй признак можно исключить, а первый — нет. Но если бы это было так, то речь шла бы о прежнем различии между словарными и энциклопедическими свойствами, однако Виоли (Violi 1997, 7.3.1.3) учитывает также и функциональные (а значит, энциклопедические по своей природе) свойства, поэтому трудно сказать, что некий объект, например, является коробкой, отрицая при этом, что он может содержать предметы (а если не может, то это — *ненастоящая* коробка).

Однако нередко, чтобы построить часть необходимой для понимания определенного контекста энциклопедии, нужно прибегнуть к упрощенным локальным представлениям, не учитывающим многих свойств, которые в противном случае (в других контекстах) являются устойчивыми.

В работе Есо 1984 2.5.3 приводится пример диалога между мужем и женой в полночь в загородном доме. Жена смотрит в окно и с тревогой говорит: «В саду человек». Проверив, муж отвечает ей: «Нет, дорогая, это не человек». Реакция мужа определенно нарушает прагматические правила, поскольку дает меньше информации, чем того требует ситуация, ведь отрицание присутствия человека может говорить, с одной стороны,

о том, что речь идет о ребенке или кошке, с другой же стороны, позволяет думать также и о чем-либо более опасном (почему бы, скажем, не о вторжении космических пришельцев?).

В этом контексте жена, боясь присутствия человека, конечно, приписывает термину *человек* не такие свойства, как рациональность, двуногость или способность смеяться (свойства, которые в этом контексте *наркотизированы*¹ (см.: Есо 1979, 5) и считаются незначительными), а скорее те, что говорят о каком-либо живом существе, способном к подвижности и агрессивности, а, следовательно, потенциально опасном ночью в саду, поскольку часть бесконечных энциклопедических свойств *человека* составляет также его способность совершать преступления (всем ведь известно, что *homo homini lupus* (лат. *человек человеку волк*. — Прим. пер.)). Муж поэтому должен регулировать свое взаимодействие с супругой на основе локальной энциклопедической репрезентации, как на рис. 18, репрезентации, в которой предположительно (учитывая ситуацию) участвует также и жена:

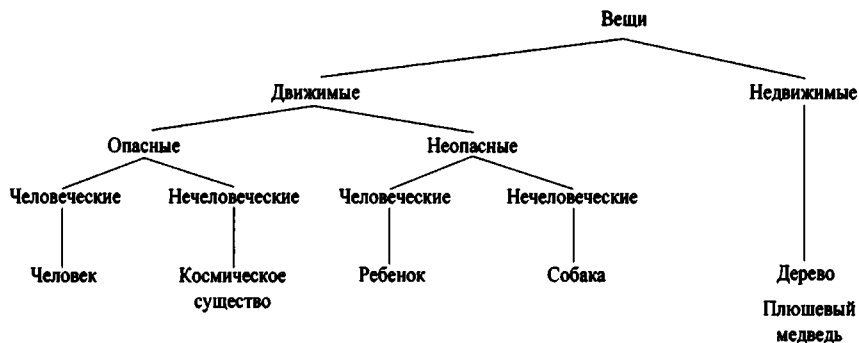


Рис. 18

Если муж хочет успокоить жену, он должен либо сразу исключить свойство подвижности, сказав, например, что речь идет о тени деревьев, либо, отрицая какие бы то ни было свойства, говорящие о возможной опасности, ему следует сказать, что речь идет не о человеке, а о бродячей собаке.

Конструкция *ad hoc* локальной части энциклопедии, которая организует только относящиеся к контексту свойства, — это единственный

¹ Эко употребляет этот термин, чтобы сказать, что признаки «неактивные», «на время исключены», «находятся под наркозом», «усыплены». Здесь и далее будет использоваться наиболее приближенный к оригиналу термин «наркотизированы».

способ, позволяющий мужу разумно взаимодействовать со своей встревоженной женой.

1.7. Онтологии

Рассмотрение темы семантических сетей в ходе недавних исследований в области искусственного разума и когнитивных наук привело к формированию теории *онтологий*. Хотя использование такого понятия как «онтология» (которое в философии, надо заметить, имеет совершенно иное значение) и является неточным, речь в данном случае идет о *категориальной организации* части универсума, которая может принять форму классификационного дерева или семантической сети любого типа. В этом смысле муж в только что рассмотренном примере (совершенно не осознавая этого, — совсем как месье Журден) построил онтологию.

Согласно одному из общепринятых определений (Gruber 1993), онтология — это «явная формальная спецификация *терминов* предметной области, и отношений *между ними*». Данное определение является достаточно широким и может использоваться как в отношении сложной семантической сети, так и в отношении простой классификации. Действительно, во многих исследованиях по проблеме онтологии авторы исходят из модели «*Arbor Porphyriana*», чтобы на конкретных примерах показать самые общие семантические отношения, то есть отношения *обобщения* (см., например: Sowa 1991, 2000). Недостатком такого определения можно считать лишь то, что создатели онтологий пытаются ответить как правило на те или иные практические потребности (например, объясняют, как обеспечить в фирме хорошую организацию данных или распределение продукции), в связи с чем порой структура дерева также служит этой цели.

Существуют онтологии, ведущим отношением которых является «составная часть» (от англ. «*part-of*», «*компонента*». — Прим. пер.), они могут служить, например, для анализа значения *автомобиля*, представляя различные его детали или функции (см., например: Barsalou 1992) и, с теоретической точки зрения, не выходят за рамки представлений, уже использующихся в различных энциклопедических семантиках, — за исключением, пожалуй, особой репрезентационной структуры, которая изобретена для того, чтобы обеспечить компьютер инструкциями. В иных случаях разрабатываются графы, в которых каждый узел не только имеет отдельный упорядоченный стоящий над ним узел, но предполагается также существование таких *многочисленных передающихся по наследству связей*, где узел может почерпнуть признак как из любого стоящего над ним упорядоченного узла, так и из всех узлов вместе.

Сегодня ведутся споры о том, какими должны быть онтологии — *со-размерными*, то есть соотноситься с несколькими универсумами дискурса, а значит быть максимальными, или же *редукционистскими*, то есть относиться исключительно к одному универсуму дискурса. Как правило, представляется, что господство онтологии не должно быть всеобъемлющим и должно всего лишь охватывать сферу интереса того, кто ее создает. В обширной литературе по этой теме онтологии иногда предстают в виде простых диаграмм, отображающих абсолютно интуитивные связи или дифференции, в виде классификаций в самом традиционном смысле этого термина, — вроде тех, что использовались в естественных науках со времен Линнея, либо в виде простой стенографии или мнемоники. Несмотря на то, что в подобном случае термин «онтология» используется несколько легкомысленно, чтобы показать (и увидеть) столь различающиеся по сфере и целям репрезентации, разнообразие моделей подсказывает, что если они отражают состояния и структуры нашего разума, то это означает, что наш мозг раскрывает свои способности посредством различных способов организации данных в соответствии с проблемой принятия решений или запоминания информации.

Смит (Smith 2003) выделил аспекты, которые делают онтологии интересными: 1) они не претендуют на то, чтобы быть репрезентациями мира, представляя собой скорее наши способности концептуализации в определенных областях — предлагая иногда также знания общего характера; 2) это значит, что онтология не занимается вопросами онтологического реализма и представляет собой чистую прагматическую задачу; 3) представленные в онтологии сущности обладают исключительно свойствами, репрезентированными в этой структуре (можно даже сказать, что прочие свойства здесь «наркотизированы» и не являются важными для дискурса). Как отмечает Смит, Гамлет, о волосах которого нет никаких упоминаний в шекспировской трагедии, не является ни лысым, ни не-лысым: *он вообще не обладает никаким свойством*, которое было бы хоть как-то связано с волосами.

В этом смысле онтология, — пусть она и остается несколько грубой и наивной, — всегда является локальной репрезентацией части энциклопедического знания, важной для того, чтобы определить универсум дискурса.

1.8. Онтологии и семиотическое творчество

Считается, что для того чтобы понять какой-либо текст или значение какого-либо слова, необходима нисходящая онтология, как на рис. 18. Также кажется очевидным, что если энциклопедия, как утверждал Лейбниц, — это непрерывно обновляющаяся и расширяющаяся материя, то

многочисленные рожденные в сфере культуры выражения могут вносить изменения в действующую энциклопедию: так, утверждения Коперника, а в дальнейшем Галилея и Кеплера, существенно изменили энциклопедию современности (которая при этом отнюдь не перестала включать в себя теории Птолемея, но «пометила» их как ошибочные).

Наряду с этими случаями научной инновации или изменений общего характера существуют также случаи художественного творчества, когда новый текст (чтобы быть понятным во всех его инновационных аспектах) также требует изменений от энциклопедии.

1.8.1. Метафора как средство производства новых онтологий

В этом новом историческом прочтении связанных с энциклопедией событий необходимо еще раз обратиться к Аристотелю, чтобы рассмотреть один аспект его мышления, который не связан ни с историей словарных, ни с историей энциклопедических определений. Речь идет о его теории метафоры.

Аристотелевская теория метафоры интересует нас не только потому, что она является первой строгой трактовкой этого тропа, но прежде всего потому, что (на сегодняшний момент) это главное теоретизирование на тему метафоры, которое не просто рассматривает ее в качестве украшения речи, но придает ей когнитивную функцию¹.

В «Поэтике»² (1459а 8) говорится, что метафора — это лучший из всех тропов, потому что понимать метафоры означает «уметь подмечать сходство» или «родственное понятие». Аристотель использует глагол *theōrein*, смысл которого заключен в том, чтобы выделить, исследовать, сравнить, выдвинуть суждение. Речь идет, следовательно, о *verbum cognoscendi*. Аристотель наполняет примеры банальными метафорами, например, переносом понятия рода на вид (*а корабль мой вот стоит*) или переносом понятия вида на род (*Одиссей совершил десятки тысяч дел добрых*), однако по-настоящему поэтически интересные метафоры появляются, когда он говорит о метафоре как о переносе понятия вида на вид (*отчерпнув душу мечом*). Что же касается метафор по аналогии, то он перечисляет такие достаточно кодированные выражения как *Чаша*

¹ Такая цель ставилась на семинаре (положившем начало двум последующим исследованиям), в рамках которого была предпринята попытка выяснить, каким образом и насколько полно были восприняты в ходе истории аристотелевские представления. Полный обзор этой темы вплоть до наших дней см. в: Lorusso 2005. Что же касается анализа аристотелевских текстов, см.: Manetti 2005, Calboli Montefusco 2005, Calboli 2005.

² Цитаты из «Поэтики» приводятся по русскому изданию перевода: Аристотель. Поэтика. Об искусстве поэзии // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск: Литература, 1998.

Диониса для «кубка» и Чаша Ареса для «щита», или же называет вечер старостью дня. Аристотель специально выделяет красивое и оригинальное поэтическое выражение — *сеющее божественный свет*, сказанное о солнце вероятно Пиндаром, а также способен оценить почти что загадку: *я видел человека, который с помощью огня приклеивал медь к человеку*, в которой подразумевается ставление банок. Это случаи, в которых поэтическая находка приводит к поиску сходства, подразумеваемого, но неочевидного.

В третьей книге «Риторики»¹ можно найти гораздо больше достойных внимания примеров. Восхищает то, что вызывает удивление (*to thaumaston*); метафора проявляется (*phainesthai*), когда рассматривается (*skopein*) возможное соответствие или аналогия; талант создавать метафоры нельзя заимствовать у других, потому что этот троп является плодом не простой имитации, но изобретения. Предложенные примеры аналогии вовсе не являются банальными, так, в известном примере (1405a) грабители называют себя теперь *пористами* (сборщиками чрезвычайных податей). Этот риторический ход весьма убедителен, ведь он показывает, что и грабитель, и торговец обладают общим свойством, поскольку оба они занимаются, так сказать, перевозкой товаров от какого-либо источника до потребителя. Конечно, выявление этого общего свойства оказывается здесь не только грубым, но и попросту дерзким, поскольку остальные противоречащие этому свойства как бы «наркотируются», например, противопоставление безобидных и жестоких действий, и все же нельзя отрицать, что оно является *хитроумным* и приводит в изумление, вынуждая нас в какой-то степени пересматривать роль грабителя в средиземноморской экономике.

Аристотель говорит, что необходимо извлекать метафоры из неочевидных вещей; например, в философии пронизательный дух знает, находит, видит (*theōrein*) сходства между далекими вещами (1412a 12). С другой стороны, в 1405b говорится, что метафоры влекут за собой загадки. Когда относительно *asteia* (греч. *изящное*. — Прим. пер.) (1410b 6) говорится, что поэт называет старость *kalámen* стеблем, остающимся после жатвы, уточняется, что подобная метафора научает (*gnōsis*) и сообщает сведения с помощью родового понятия, ибо и то, и другое есть нечто отцветшее. Изящные энтимемы — это те, которые помогают нам узнавать быстро и по-новому, и в этом случае, как и в других, применяемый *verbum cognoscendi* (греч. *глагол познания*. — Прим. пер.) — это *manthanein*, узнавать. Прекрасны те энтимемы, которые понимаются постепенно и не были известны ранее, или же те, постижение которых

¹ Цитаты из «Риторики» приводятся по русскому изданию перевода: *Аристотель. Риторика. Античные риторики* / Пер. Н. Платоновой. М., 1978.

приходит лишь в самом конце. В этих случаях говорится, что *gnōsis ginetai* (греч. — *знание появляется*. — Прим. пер.). Очевидная же метафора, которая совершенно не задерживает на себе внимания, здесь отвергается. Когда метафора показывает нам что-нибудь новое, противоположное тому, что мы думали прежде, разум как бы говорит: «Как это верно! А я ошибался».

Таким образом, метафоры «изображают вещь перед нашими глазами» (*tō poiein to pragma pro ommatōn*). Выражение «изображать вещь перед нашими глазами» появляется в тексте неоднократно, и похоже Аристотель убедительно настаивает на том, что метафора — это не просто перенос смысла, но перенос, являющийся непосредственной наглядностью, однако при этом наглядностью совершенно не привычной, неожиданной, благодаря которой вещь изображается в действии (1410b 34), то есть имеет значение именно в действии.

По поводу многочисленных примеров, предложенных в тексте, особенно тех, что касаются сходств (в 1406b 20), трудно сказать, казались ли они слишком смелыми современникам Аристотеля. Как бы то ни было, они бесспорно представляются примерами неповторимой живости ума. То же самое можно сказать и по поводу отрывка об *asteia* (1411b 22). Все примеры здесь провокативны и столь редко использовались ранее, что приходится постоянно напоминать об их авторах. Назвать триремы *пестрыми мельницами*, а таверны *аттическими лавками* — это прекрасный способ показать что-либо непривычным способом.

Но *что* именно метафора как познавательный механизм показывает нам по-новому? Вещи или тот способ, с помощью которого мы привыкли рассматривать (и представлять) эти вещи?

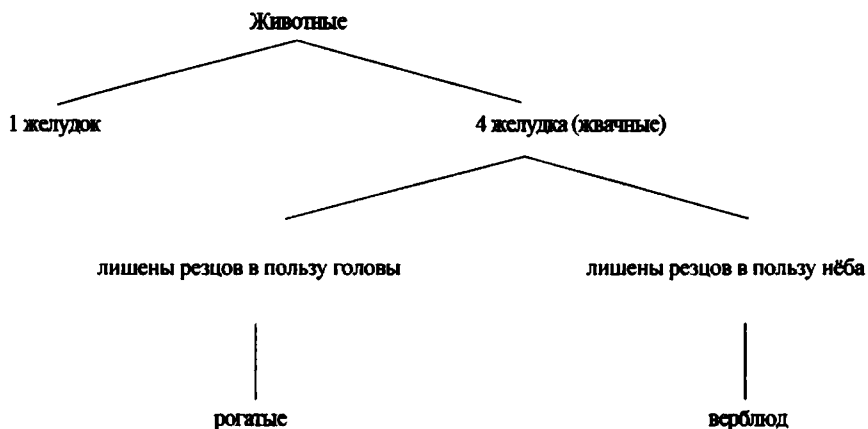
Кажется, что только в современной культуре мы постепенно приходим к осознанию того, что часто для понимания метафоры необходима новая категориальная организация. Как говорит Блэк (Black 1979), «некоторые метафоры позволяют увидеть аспекты той реальности, которую само же производство метафор помогает построить. Нет ничего удивительного в том, чтобы полагать, что мир является миром, получившим некоторое описание или же миром, видимым с определенной точки зрения. Некоторые метафоры могут создавать подобную точку зрения»¹.

Тем не менее, когда Аристотель говорит, что изобретение прекрасной метафоры впервые «изображает перед нашими глазами» несуществующую ранее связь между двумя вещами, это означает, что метафора при-

¹ Относительно того факта, что метафора не столько раскрывает сходство, сколько строит его, и что она представляет собой познавательный инструмент не столько потому, что позволяет нам лучше понять данные, сколько потому, что открывает новый способ организации вещей, помимо Блэка (Black), см. также Рикера (Ricoeur 1975: 246) или Лакоффа и Джонсона (Lakoff, Johnson, 1980: 215).

водит к реорганизации нашего знания и взглядов. Обратимся вновь к «Риторике» (1405a) и метафоре, в которой грабители названы *пори-стами*. До появления этой метафоры не было ничего, что роднило бы честного торговца, приобретающего, перевозящего морским путем, а потом перепродающего свои товары, с воруящим чужие товары грабителем. Метафорическая острота тут заключается в необходимости установления иерархической организации свойств, что на низшем уровне позволило бы отличить жестокий поступок от безобидного, а на высших уровнях объединило бы род и вид тех, кто осуществляет перевозку товаров морем. Так метафора неожиданным образом говорит нам о социально полезной функции грабителя, вызывая у нас в то же время некое подозрение, что в действиях продавца есть что-то обманное. В результате категориальная сфера организуется теперь не вокруг моральных или законных рассуждений, но скорее вокруг экономических операций.

Мы уже видели, как в поисках различных объяснений затмения Аристотель пробовал различные онтологии (еще не отваживаясь использовать термин в самом современном, только что рассмотренном нами смысле). Точно так же, когда на основе эмпирических наблюдений в работе «О частях животных» все тот же Аристотель, определяя, какие различные биологические явления являются причинами других, сталкивается с тем фактом, что у жвачных (то есть у животных с четырьмя желудками) есть рога и отсутствуют резцы (исключая затруднительный случай с верблюдом, являющимся жвачным без верхних резцов, но и без рогов).



Сначала Аристотель предлагает определение, согласно которому животные с рогами — это животные, которые имеют четыре желудка, обеспечивающих вторичное пережевывание, твердое вещество зубов которых ушло на образование рогов. Чтобы поместить в эту категориальную организацию верблюда, Аристотель допускает, что у него не было необходимости передавать твердое вещество в рога (поскольку будучи большим, он не нуждается в какой-либо дополнительной защите), но тем не менее верблюд сохранил некую твердую пластинку на нёбе вместо резцов (рис. 19).

Но почему жвачные таковы? То, что они жвачные, объясняет почему они рогатые, однако то, что они рогатые, вовсе не объясняет почему они жвачные. Давая определение жвачных, Аристотель выдвигает гипотезу, что у жвачных твердое вещество «ушло» из области рта в область головы с целью защиты, — потому-то у них и образовалось четыре желудка (рис. 20).

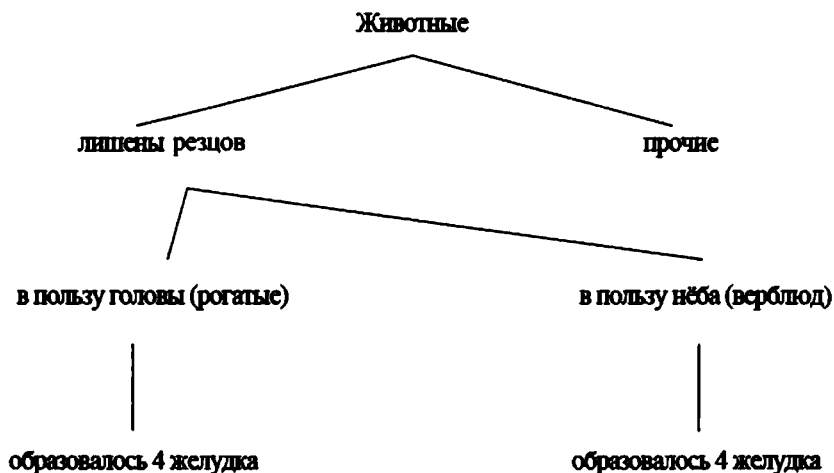


Рис. 20

Нетрудно понять, что два этих определения предполагают две различные категориальные организации, в одной из которых мы видим жвачность, приводящую к отсутствию зубов и формированию рогов, а в другой — отсутствие зубов для защиты, приводящее к появлению четырех желудков. Правда Аристотель (выдвигая различные гипотезы относительно причин и следствий) совсем не пытается построить псевдопорфирианские деревья, он всего лишь демонстрирует крайнюю гибкость, делая родом то, что раньше было видом, и наоборот. Иначе говоря, он никогда

не говорит, что определение исходит из подчиненной ему онтологической структуры, скорее он пытается предложить методологию деления, позволяющую дать подходящее определение. Не нисходящее древо утверждает определение, а само определение приводит к формированию нисходящего древа, причем часто *ad hoc*.

Однако его теория метафоры раскрывает для нас куда большее: не существовавшее ранее творческое использование языка приводит к изобретению новой онтологии, а потому, в какой-то степени, и к обогащению нашей энциклопедии.

Естественно, новая онтология может служить исключительно для понимания формирующего ее творческого текста. Но можно предположить также, что установленная однажды творческим текстом новая локальная онтология некоторым образом оставляет свой след и в нашей энциклопедии.

1.8.2. Джойсовские онтологии

В исследовании Эко «Семантика метафоры» (Есо 1971) было построено нечто вроде сокращенной онтологии, составленной из всех выражений, втекающих в определенном разделе книги «*Поминки по Финнегану*» («*Finnegans Wake*») Джойса, а также была предпринята попытка объяснить различные *puns* (англ. *pun* — *игра слов, каламбур*. — Прим. пер.) в качестве перехода между рядом звуковых, синекдохальных, метонимических или метафорических ассоциаций.

Эксперимент должен был показать, как из любой выбранной в качестве образца точки текстуального универсума, проходя по многочисленным и непрерывным путям (как в саду с разветвляющимися тропинками), можно достичь любой другой точки.

На рис. 21¹ мы видим, как термин *Neanderthal* вызывает фонетическую ассоциацию с тремя другими терминами *meander*, *Tal* («долина», на немецком языке), *tale* («рассказ», «повесть» на английском языке), образующими упомянутый в книге *pun* — *meandertale*. В свою очередь, внутри такого ассоциативного перехода образуются промежуточные узлы, формирующиеся посредством терминов, появляющихся исключительно в тексте «*Поминки по Финнегану*». Ассоциации в таком случае могут быть как фонетического, так и семантического типа.

Кроме того, взаимосвязи показывают, как любой термин может стать архетипом ассоциативного ряда, рано или поздно определяющим собою другие ассоциативные цепи. Вся диаграмма дана тут просто как ориентир,

¹ Нужно заметить, что эта реконструкция фрагмента энциклопедии в рамках джойсовского текста исходила из модели Квиллиана (Quillian 1968), впоследствии заимствованной в книге Есо 1975.

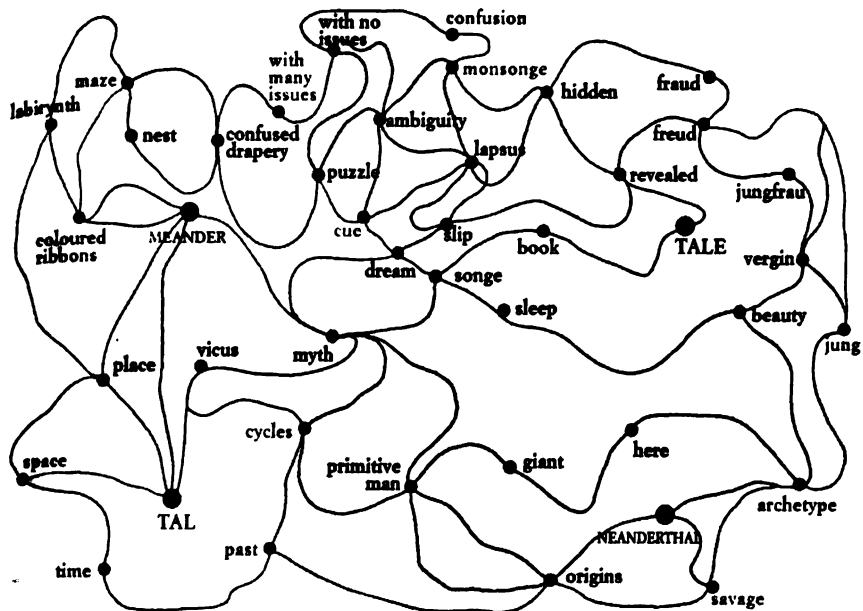


Рис. 21

в том смысле, что она неизбежно обедняет ассоциации в количественном и размерном отношении, но если от этой онтологии мы обратимся к джойсовскому тексту, мы тотчас же увидим, что в нем получили свое развитие все входящие в сеть ассоциации (или же что эта онтология сама рождается из необходимости сделать ассоциации эксплицитными, что и ставил своей целью данный текст). Более того, каждая ассоциация производит свой *pun*, который определяет собой книгу. Данная книга — это *slipping beauty* (а значит, спящая красавица, которая во сне посредством семантического скольжения порождает ляпсус, — красавица, помнящая об ошибке, и так далее) *jungfraud's messongebook* (где к уже приводившимся ранее ассоциациям добавляется также ассоциация *message*), лабиринт (или *meandertale*), в котором находится *a word as cunningly hidden in its maze of confused drapery as a fieldmouse in a nest of coloured ribbons* (англ.: «слово, так ловко сокрытое в переплетении спутанных драпировок, что оно было похоже на полевую мышь, сидящую в гнезде из цветных ленточек». — Прим. пер.) (речь идет о выражении, породившем схему, которая естественно стала бы более ясной, если бы линии были окрашены в разные цвета).

Как конечный синтез, на страницах книги неологизм *meanderballtale* становится метафорической заменой всего того, что можно сказать о са-

мой книге, и что уже было сказано с помощью выделенных в сети ассоциативных цепей.

В ассоциативных рядах не фонетического, но семантического характера, термины ассоциируются на основе тождества или сходства признаков (не реальных, а *приписанных* культурой). Если мы вновь рассмотрим ассоциативные ряды, то станет видно, что каждый из них мог быть построен посредством обращения к принятому в данной культуре «понятийному полю» или к одному из тех типичных лингвистических *carrefours* (англ. *пересечений, перекрестков*. — Прим. пер.), которые были теоретически обоснованы Триром (Trier), Маторе (Matore) и другими исследователями. Критический разбор заимствованных у культуры понятийных полей мог бы объяснить нам не только то, почему (по фонетической схожести) здесь соединены *Fraud* и *Freud*, но также и то, почему мы находим тут *Freud-songe* и *Freud-Jung*.

Рассмотрим, например, порожденную *Tal* последовательность: с одной стороны, она отсылает к *space* (англ. *пространство*. — Прим. пер.) и *place* (англ. *место*. — Прим. пер.) — родам, для которых *Tal* является, так сказать, видом. Но *space* отсылает к *time* (англ. *время*. — Прим. пер.), поскольку связь между пространством и временем является типичным отношением взаимодополнения. Связь между временем и прошлым, а также между прошлым и циклами Вико вытекает, можно сказать, из книжной логики.

Это значит, что, с одной стороны, все эти связи были культурализованы до того, как Джойс объяснил их, создав тем самым впечатление, что они были им же установлены или открыты, но, с другой стороны, они становятся очевидными (и позволяют построить подчиняющуюся тексту онтологию) только потому, что Джойс «извлек их на свет божий» (выявив отношения между терминами одного *домена*, на котором он сфокусировал свое внимание).

Творческим *fun* является совсем не благодаря ряду связей (тому ряду связей, который потенциально ему предшествует как уже культуризованный), — что поистине делает *fun* творческим, так это решение, обязывающее выстраивать с помощью несуществовавшей ранее онтологии возможные, но пока еще не очевидные линии.

Так, если рассмотреть подробнее, между *message* (англ., фр. *послание*. — Прим. пер.) и *songe* (фр. *сон, мечта*. — Прим. пер.) нет никакого фонетического сходства, между ними всего лишь слабая семантическая связь (именно поэтому, однако только в некоторых культурах или внутри психоаналитического *koine* (греч. *сообщество*. — Прим. пер.), сон является сообщением), и чтобы объединить их, необходимо было заставить читателя перескочить через несвязанные точки диаграммы таким образом, чтобы прибыть из *songe* в *messonge*, или из *message* в *messonge*. С это-

го самого момента, то есть с момента рассмотрения этих точек в тексте, они перестают быть несвязанными.

Язык, приводя энциклопедический процесс неограниченного семиозиса к творческим результатам, превращается в новую многомерную сеть возможных связей. Случившись однажды в произведении, это творческое «мягкое насилие» не оставляет неизменной совместную энциклопедию (даже ту, которая — пусть и не напрямую, — пишется вместе с теми, кто вовсе не читал Джойса). Оно уже оставило свой след, наложило нестираемый отпечаток.

1.9. Форматы энциклопедии

1.9.1. От индивидуальной к максимальной

Несмотря на то, что восстановление «онтологии Джойса» выглядит интригующе, нельзя отрицать, что сокращенная модель лабиринта, показанная на рис. 21, беднее полного произведения «*Поминки по Финнегану*». Приведенная модель удобна для понимания ряда имплицитных и эксплицитных связей, лежащих в основе многих *rips*, и в своем роде поучительна как возможный вариант миниатюризации энциклопедической сети, но все же она, как и все онтологии, о которых до сих пор шла речь, неизбежно сокращает богатство той Максимальной Энциклопедии (частью которой является *полный* текст «*Поминки по Финнегану*»), к которой она отсылает, пытаясь при этом ее приспособить и упростить.

В параграфе 1.4 говорилось о том, что Максимальная Энциклопедия в целом недостижима, поскольку она представляет собой совокупность всего, что было сказано и помыслено, или, по крайней мере, всего, что могло быть в принципе доступным, будучи выраженным с помощью определенной последовательности материально идентифицируемых интерпретантов (граффити, стелы, памятники, манускрипты, книги, электронные записи), как, например, World Wide Web бесконечно богаче того конкретного ресурса, к которому мы получаем доступ через Internet.

Томас Павел (Thomas Pavel 1986) предлагает захватывающий мысленный эксперимент. Предположим, что некое всеведущее существо в состоянии написать или прочитать Максимальное Произведение, в котором содержатся все истинные утверждения, — причем как о реально существующем, так и обо всех возможных мирах. Естественно, поскольку об универсуме можно говорить с помощью различных языков, и каждый язык определяет его по-своему, существует Максимальная Коллекция Максимальных Произведений. Предположим теперь, что Бог поручает неким ангелам писать для каждого человека Ежедневные Книги, в которых они отмечают все данные (касательно возможных сфер их желаний или надежд и реальной сферы их поступков), которые соответствуют

истинному утверждению в какой-нибудь из книг, составляющей Максимальную Коллекцию из Максимальных Произведений. Коллекция Ежедневных Книг определенного индивидуума предъявляется в день Страшного суда вместе с коллекцией Книг, оценивающих жизни семей, племен и наций.

Но ангел, который пишет Ежедневную Книгу, не только собирает истинные утверждения: он их связывает, оценивает, выстраивает в систему. И потому в день Страшного суда у каждого индивидуума будет свой ангел-защитник, защитники переписут для каждого огромное количество Ежедневных Книг, где те же самые утверждения будут связаны между собой уже иначе и по-иному сопоставлены с утверждениями какого-либо из Максимальных Произведений.

Поскольку бесконечные альтернативные миры составляют часть бесконечного Максимального Произведения, ангелы напишут бесконечные Ежедневные Книги, в которых будут перемешаны утверждения истинные для одной сферы и ложные для другой. Если мы представим, что некоторые неумелые ангелы смешают утверждения, которые отдельное Максимальное Произведение называет противоречащими друг другу, в конце концов, у нас будет ряд компендиумов, сборников, компендиумов фрагментов сборников, которые будут сочетать множество книг различного происхождения, и в таком случае будет очень трудно сказать, какие книги истинны, какие нет, и какую книгу считать исходной. У нас будет бесконечное множество книг, каждая из которых относится к различным сферам, и нам всякий раз придется рассматривать ложные истории, кажущиеся другим истинными.

Это прекрасный пример того, чем может стать Максимальная Энциклопедия, если заменить этих ангелов человеческими существами, оставляющими следы своих воспоминаний (от бизонов Алтамира до изобретения письменности и т. д.). Рассказанная Павелом легенда прекрасно отображает ту ситуацию, в которой мы находимся по отношению к универсуму утверждений, привычно принимаемых нами если не в качестве «истинных», то, во всяком случае, в качестве тех, что имеют место быть¹.

В предыдущих параграфах было показано, как при столкновении с виртуальной необъятностью Максимальной Энциклопедии (регулятивная гипотеза, стимул для понимания высказываний любого типа) обычно делается попытка уменьшить ее формат, построить локальные репрезентации, направленные на понимание какого-либо одного контекста. Все же эта диалектика локального и глобального не так уж и проста: иными словами, осознать ее — это не ответить на вопрос, а скорее сформулировать его. Если в определенном контексте предпринимается задуманная

¹ См.: Esposito 2001: 107–108 о Metrōn как хранилище памяти.

кем-либо попытка перестроить часть энциклопедии, то какой формат энциклопедии имеется здесь в виду? Очевидно, если ребенок говорит нам, что Солнце ушло, то чтобы понять, что это означает, мы ссылаемся не на сложные космологические понятия, связанные с обращением Солнца вокруг центра Галактики, а скорее на совокупность «наивных» перцептивных привычек, на основе которых мы говорим, что Солнце всходит и заходит. Но к какому именно формату энциклопедии нужно делать отсылку при разговоре с ученым, с образованным человеком, с крестьянином, с жителем другой страны?

В «*Канте и утконосе*» обсуждалось различие между Атомарным Содержанием, являющимся совокупностью интерпретант, основываясь на которой и неученый человек, и естествоиспытатель будут иметь в виду одни и те же признаки, связанные с термином *мышь*, и одинаково понимать высказывание *на кухне мышь*, и Молярным Содержанием, представляющим собой специальное знание о мыши, которым может обладать естествоиспытатель. В связи с этим можно предположить, что, с одной стороны, существует некая Средняя Энциклопедия (в конкретном случае понятная как натуралист, так и обычному человеку), а с другой, неконтролируемое множество Специальных Энциклопедий, полное собрание которых как раз и образовало бы недостижимую Максимальную Энциклопедию. Поэтому можно представить себе состояние (и страты) того, что Патнэм (Putnam) называл лингвистическим разделением труда, — предполагая существование некой солнечной системы (Максимальной Энциклопедии), где большое количество Специальных Энциклопедий как бы описывают свои орбиты различной величины вокруг центрального ядра (Средней Энциклопедии), в центре которого можно вообразить целый рой Индивидуальных Энциклопедий, представляющих энциклопедические знания каждого индивидуума различным и самым неожиданным способом.

В параграфе 1.3.3 говорилось об идее Альстеда, согласно которой в отношении энциклопедии индивидуумы представляют собой своего рода вместилища: каждый индивидуум обладает содержанием, соответствующим его воспринимающей способности, при этом полным знанием ни один из них обладать не может. В любом типе коммуникативного взаимодействия необходимо учитывать формат индивидуальной энциклопедии собеседника, иначе мы будем приписывать ему намерения (и знания), которыми на самом деле он не обладает. В целом, именно поэтому так часто и применяется *принцип любви к ближнему*. Но обычно (кроме тех случаев, когда речь идет, например, о таких отходящих от нормы собеседниках, как ребенок или прибывший из далекой и неизвестной культуры иностранец, или же душевнобольной) в силу принципа экономики обращаются к энциклопедии, которая в данном случае называется

Средней. Хотя установить границы Средней Энциклопедии не так уж и просто, она всегда отождествляется с содержимым какой-либо культуры.

Как знание произведений Платона (исключая «*Тимея*») не являлось частью Средней Энциклопедии в средневековой культуре, а сведения о Платоне происходили из неоплатоновских источников, так и понятие птолемеевой модели (в прошлом считавшееся истинным) составляет лишь часть нашей современной западной энциклопедии, хотя ее и считают сегодня ошибочной (при этом все же не забывают по этой причине). В итоге, можно сказать, что Средняя Энциклопедия представляется как энциклопедия в издательском смысле этого термина — это может быть, допустим, энциклопедия средних размеров Treccani (Треккани)¹, состоящая из не очень большого количества томов.

То, что эта энциклопедия является средней, вовсе не значит, что она понятна всем представителям какой-либо определенной культуры, это означает скорее, что она *может быть понята* (в параграфе 1.9.5 понятие «латентности» информации будет рассмотрено подробнее). Даже образованный человек может не знать или забыть дату смерти Наполеона, однако он знает, что речь идет о доступном для него понятии и, как правило, осознает, что есть источники, к которым всегда можно обратиться, чтобы узнать ее. Потому-то и говорят, что культурный человек это не тот, кто помнит даты начала и конца Семилетней войны, а тот, кто знает, где за несколько минут эти даты можно отыскать.

Средняя Энциклопедия не может отождествляться с огромной, содержащей тысячи или миллионы томов библиотекой, поскольку такого рода библиотека (хоть и несравнимая с моделью Максимальной Энциклопедии) включает в себя также и Средние Энциклопедии экзотических культур, прошлых цивилизаций, а также по возможности все существующие сегодня нестандартные Специализированные Энциклопедии. Библиотека — это скорее лишь попытка приблизиться к неизбежно не-

¹ Существует мнение, что понятие семиотической энциклопедии соответствует понятию семиосферы Лотмана: «Представим себе в качестве некоторого единого мира, взятого в синхронном срезе, зал музея, где в разных витринах выставлены экспонаты разных эпох, надписи на известных и неизвестных языках, инструкции по дешифровке, составленные методистами пояснительные тексты к выставке, схемы маршрутов экскурсий и правила поведения посетителей. Поместим в этот зал еще экскурсоводов и посетителей и представим себе это все как единый механизм (чем, в определенном отношении, все это и является). Мы получим образ семиосферы» (Лотман 1984). В действительности лотмановская семиосфера, с одной стороны, обширнее Максимальной Энциклопедии, поскольку содержит также частные и идиосинкратические знания отдельных посетителей; с другой же, она, так сказать, упорядочена кем-то (организаторами) и поэтому видится скорее территорией культуры, установившей правила, чтобы отличить Среднюю Энциклопедию от Специализированных.

полной Максимальной Энциклопедии, ведь Максимальная Энциклопедия состоит не только из понятий, которые получили письменное воплощение.

Тот факт, что не Максимальная Энциклопедия, но та самая «пародия» на нее, каковой является библиотека, спровоцировала головокружения от все возрастающего знания, которое никто и никогда не сможет полностью охватить и сохранить в собственной памяти, отсылает нас к проблеме памяти и забвения, или же к синдрому головокружения от лабиринта.

1.9.2. Головокружение от лабиринта и *ars obliuionalis*¹

Проблема необходимости забывать рождается в тот период, когда в классической древности разрабатываются мнемотехники, ставящие своей целью обретение возможности запоминания максимального количества информации (особенно в те времена, когда информация не была столь легко доступной и передаваемой, как это стало возможным впоследствии — с изобретением печати, а затем и электронных приборов). В «*De oratore*» («Об ораторе» II, 74) Цицерон, например, упоминал случай Фемистокла, наделенного экстраординарной памятью, которому некий человек предложил научить его *ars memoranda* (лат. *искусству памяти*). — Прим. пер.). Фемистокл ответил, что «ему приятно было бы научиться не искусству помнить, а искусству забывать (*gratis sibi ilium esse facturum, si se obliuisci quae uellet, quam si meminisse docuisset*)», потому что «ему желаннее было бы уметь забывать, что не нужно, чем помнить все, что он слышал или видел (*cum quidem ei fuerit optabilius obliuisci posse potius quod meminisse nollet, quam quod semel audisset uidissetve meminisse*)»².

Как видим, беспокойство Фемистокла предвосхищает (а возможно, и вдохновляет у Борхеса) страдание Фунеса памятьливого, который настолько навязчиво и невыносимо помнил каждый свой опыт (даже шорох каждого листочка, воспринятый им десятки лет назад), что практически стал *minus habens* (лат. *немногое имеющий*). — Прим. пер.).

Проблема избытка памяти объясняет, почему один из страхов мнемотехников заключается в том, что запоминание слишком многого приводит в итоге к тому, что идеи путаются, а значит, практически забываются. Кажется, что в определенный момент жизни Джулио Камилло выражает сожаление по поводу того психоза, в котором он оказался, а также по поводу недостатков своей памяти, ссылаясь на долгое и без-

¹ Искусство забвения (лат.). — Прим. пер.

² Перевод приводится по русскому изданию: Цицерон М. Т. Три трактата об ораторском искусстве / Пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. А. Гаспарова. М., 1994.

умное применение ее к разнообразным «театрам мира». С другой же стороны, Агриппа, выступая против мнемотехник («*De vanitate scientiarum*» («О тщете наук»)), утверждал, что рассудок притупляется их чудовищными образами и, постепенно перегружаясь, впадает в безумие. Поэтому параллельно с *ars memoriae* время от времени появляется призрак *ars oblivionalis* (см.: Eco 1987b и Weinrich 1997).

В «Lettione xx» работы Филиппо Джезуальдо (1592) «*Plutosofia*» («Плутософия») рассматриваются различные «методы забвения». Джезуальдо исключает мифические решения наподобие питья воды из Леты, напоминая, что еще Йоханнес Шпангербергиус (Johannes Spangerbergius) в «*Libellus artificiosae memoriae*» (1570) говорил, что забвение происходит посредством разрушения (забывания минувшего), уменьшения (старости и болезней) или же по причине удаления церебральных органов. Очевидно, что оно возможно еще и посредством подавления (в психологии применяется также термин «вытеснение». — Прим. пер.), опьянения, наркотиков, однако во всех этих ситуациях речь идет о естественных случаях, которые могли быть изучены и которые в действительности были изучены позднее¹.

Джезуальдо, напротив, мечтая разработать искусство забвения, обладающего теми же характеристиками, что и *ars memoriae*, советовал:

Первое, представив образы и желая отправить их в забвение — и днем закрыв глаза, и ночью во тьме, — нужно в уме обойти все воображаемые места, представляя себе, что все покрыто глухой ночной мглой; так, прохаживаясь в уме взад-вперед и не видя образов, мы легко сможем заставить исчезнуть все фигуры.

Второе, нужно пройти в уме все эти места, и увидеть их пустыми и безлюдными, без каких-либо украшений — какими они были изначально, причем проделать это нужно не раз.

Третье, если люди в этих местах неподвижны, то в уме нужно много раз пересматривать каждого человека в отдельности, и причем таким образом, будто раньше вы их никогда не видели — с опущенной головой, повисшими руками, и без каких-либо дополнительных образов.

Четвертое, как художник грунтует свои картины или покрывает их белилами, чтобы все стереть, так и мы можем стереть образы, накладывая на них краски — белого, зеленого или черного цветов — представляя поверх этих мест, например, белые занавески, зеленые простыни или черные одеж-

¹ К этим доводам можно добавить и мистические техники отдаления от мира и воспоминаний. Они, естественно, являются техниками и направлены на добровольное забывание, но то, что нужно забыть, настолько глобально, что сопоставимо с уничтожением самосознания. В этом смысле я бы говорил скорее о духовной абляции, нежели о технике стирания частей нашей памяти.

ды, нанося на эти места мазки различных красок. Также можно представить себе места, где много соломы, сена, древесины, товаров и т. д.

Пятое, мне представляется весьма удачным Правило размещения новых фигур; если клин вышибают клином, то и создание новых образов и размещение их в созданных воображением местах стирает из памяти образы ранее существовавшие; нужно с огромным вниманием и усилием ума зафиксировать эти новые образы и многократно повторять их в темноте и спокойствии ночи, дабы глубокая и живая идея этих новых образов изгнала изначальные Идеи.

Шестое, представить огромный круговорот из ветров, града, пыли, руин домов, мест, святилищ, наводнений, который смешал бы все; а некоторое время спустя после многократного повторения этой надоедливой мысли пройтись в уме по этим местам, представляя ясное, тихое и мирное время и пересматривая при этом пустые и безлюдные места, в том виде, какими они были изначально.

Седьмое, по прошествии как можно более долгого промежутка времени представьте себе отвратительного и ужасного Недруга (и чем страшнее и грубее он будет, тем лучше), вошедшего с вооруженной компанией товарищей, с натиском прошедшего Места, и с бичами, палками и оружием низвергнувшего статуи, избившего людей, разбившего образы и заставившего убежать через двери и выпрыгнуть из окон всех присутствующих там людей и животных.

Успокоившись после испуга и пересматривая эти места уже после разрушения, нужно увидеть их безлюдными и пустыми, какими они были раньше. И если эти разрушения были причинены врагами, например, турками или язычниками, тогда будет еще легче, потому что подобного рода испуг ослепляет и приводит в замешательство¹.

Неизвестно, использовал ли кто-нибудь предложенные Джезуальдо приемы, однако вполне можно предположить, что они позволяют не столько забыть что-то, сколько, напротив, запомнить то, что изначально нужно было забыть, напоминая об этом еще больше — как это происходит у влюбленных, пытающихся забыть образ того, кого их покинул².

¹ Перевод мой. — О. Попова-Пле.

² Нужно заметить, что не являются исключением даже самые яркие случаи политической цензуры, такие, например, как фотографии сталинского периода, с которых удалялись образы отклонившихся от генеральной линии или расстрелянных руководителей: именно поэтому подобного рода насилие, напротив, закрепило в коллективном сознании память об этих людях. Точно так же не работают и различные ревизионистские попытки — вроде осознанных действий, направленных на стирание памяти, или теорий, полагающих, в отличие от общепринятой исторической точки зрения, что убийства Кеннеди не было, поскольку — как мы увидим в дальнейшем — в случае (предполагаемого) исправления ошибки или спора о двух возможных решениях проблемы, запоминается не принятый в качестве верного факт, но скорее сам спор, в двух своих крайностях.

Физиологические и психологические причины невозможности *Ars Oblivionalis* зависят от диалектической связи/схожести, на которых основываются классические мнемотехники: если объект *x* представлен в какой-либо связи с объектом *y*, или если объект *x* представляет некую гомологию с объектом *y*, то каждый раз при воспоминании объекта *x*, вспоминается объект *y*. Но если *Artes memoriae* работают подобным образом, это вовсе не дает нам возможности представления объекта *x* так, чтобы он был воскрешен в памяти и воздействовал на мозговые центры, отменяя таким образом объект *y*. Якобсон (Jakobson 1956) прекрасно описал структуру афазий и то, как они проявляются, однако ничего не сказал о том, как они могут быть вызваны искусственно. Не случайно, чтобы объяснить если не причины, то по крайней мере, внутреннюю механику такого нейрофизиологического феномена как афазия, он обратился к двум лингвосемиотическим категориям. Это заставляет нас рассмотреть искусство памяти (то есть искусство и запоминания, и забвения) с точки зрения семиотики.

1.9.3. Мнемотехники как семиотики

То, что любой мнемотехнический прием представляет собой относящийся к семиотике феномен — неоспоримо, если допустить, что знак — это нечто, что для кого-нибудь в определенном отношении или в силу некоторой способности представляет нечто. Ассоциировать каким-либо образом некий *y* с неким *x* — значит использовать одно в качестве означающего или выражения другого. Завязать узелок из платка — это, несомненно, семиозисный прием, так же, например, как камушки или фасолки, которые бросал сказочный персонаж, чтобы потом найти дорогу в лесу. Правда, тут мы имеем дело с двумя различными приемами: если узелок платка выступает в качестве произвольного знака для любой вещи, с которой он ассоциируется, то ряд камушков устанавливает векторную гомологию между последовательностью камней и дорогой, которую нужно пройти, и предназначен для одной конкретной, а не для любой возможной дороги. Однако все это лишь говорит нам о том, что в мнемотехнических приемах задействуются различные семиозисные механизмы.

Греко-латинские мнемотехники являются в первую очередь последовательностью эмпирических решений, — тех, что базируются на ассоциациях, основывающихся на критериях риторики, то есть, как уже подсказывал Аристотель, опирающихся «на предметы сродные, но не явно сходные»¹. О том, что система наделена признаком, речь идет, когда те

¹ Когда в «Ad Herennium» (III, xx 33), чтобы вспомнить слово *testimoni* (свидетели), представляют себе *testicoli* (яички козла) — это ассоциация по этимологии. Когда (III, xxi 34),

самые классические мнемотехники предлагают организованную структуру мест — таких, например, как, дворец или город, хотя часто органичная структура *loci* (лат. *мест.* — Прим. пер.) включает в себя случайные ряды *res memorandae* (лат. *предметов, которые необходимо запомнить.* — Прим. пер.). Но наиболее сложные системы представляются как семиотика в ельмслевском смысле этого слова, или же как система, включающая в себя план выражения (с его формой и субстанцией), который соотносится с планом содержания (с его формой и субстанцией). Говорить о форме содержания — значит говорить о систематической организации мира. В принципе, не существует ничего, что было бы по своей природе выражением или содержанием, поскольку если в знаковой функции, базирующейся на системе А, x является выражением y , то в другой системе В y может стать выражением x — иными словами, ничто не запрещает рассматривать две семиотики, в одной из которых визуальные образы будут представлены рядом букв, а в другой те же алфавитные буквы будут представлены визуальными образами.

Мнемотехники, выражающие некоторые аспекты семиотики — это системы, в которых: 1) на уровне выражения выстраивается система *loci*, предназначенная для того, чтобы включить в себя образы, принадлежащие к одному и тому же иконографическому полю и приобретающие функцию лексических единиц; 2) на уровне содержания, *res memorandae* представлены в логико-понятийной системе, так что если эту систему перевести в термины другой визуальной репрезентации, эта мнемотехника послужит планом выражения второй мнемотехники, чье содержание станет системой, определявшей, в свою очередь, план выражения первой.

Например, в «*Thesaurus artificiosae memoriae*» («Тезаурусе искусственной памяти») Козмы Росселли (1579) «театр» тщательно организованных планетарных структур, небесных иерархий и кругов ада является в то же время лексической системой и организацией мира. Мнемотехника Росселли — это семиотика, которая устанавливает нечто в качестве выражения и содержания, это знаковая функция, а не природа вещи. Любая вещь может стать функцивом выражения или функцивом содержания. Одним из наиболее часто встречающихся у Росселли выра-

чтобы вспомнить стихотворение «*Iam domum itionem reges Atrides parant*», придумывается сложный образ, который мог бы воскресить в памяти семьи Domizi и Reges (чисто фонетическая ассоциация), или же, например, когда речь идет о более сложном образе актеров, готовящихся перевоплотиться в Агамемнона и Менелая, играя, с одной стороны, на генеалогической памяти, а с другой, на семантической аналогии, не появляется впечатление, что перед нами какой-либо систематический критерий, и более того, необходимо задаться вопросом о том, хорош ли этот мнемотехнический прием, если автор все равно советует читателю в каждом случае заучить отрывок наизусть.

жений является «*наоборот*» (или его эквиваленты). Например, *x* может быть у или *наоборот*. Сущности, которые сначала были помещены среди *loci*, могут использоваться также в качестве образов, и *обратно*¹.

Можно было бы возразить, что многие мнемотехники не являются семиотикой в ельмслевском смысле по той причине, что их планы *схожи*: корреляция между единицей выражения и единицей содержания вовсе не является однозначной и случайной. Между планами существует изоморфная связь, и поэтому для Ельмслева эти скорее мнемотехники, нежели семиотики, были символическими системами. Это видно, например, в таком приеме (который мы можем встретить у различных авторов), где система грамматических случаев ассоциируется с частями человеческого тела, и где совсем не произвольным является (по крайней мере по своему замыслу) то, что именительный падеж ассоциируется с головой, винительный — с грудью, которая может получить удары, родительный и дательный — с держащими или дающими что-либо руками, и так далее. И все же, тот факт, что мнемотехника является символической системой, не должен нас излишне беспокоить. В первую очередь потому, что сегодня мы считаем семиотическими те системы (с их собственными характеристиками), которые Ельмслев мог бы назвать символическими, отказавшись исследовать их возможные связи; а во-вторых, поскольку соответствие мнемотехнических планов здесь весьма сомнительно, иными словами, оно является слабым и двусмысленным. Те предполагаемые иконические отношения, которые использовал Ельмслев, остаются весьма спорными. Например, Росселли утверждал, что корреляция должна опираться на сходство, но ему так и не удалось определить «*quomodo multis modis, aliqua res alteri sit similis*» (лат. «*каким образом разными способами каждая вещь подобна другой*». — Прим. пер.) («*Thesaurus*», с. 107). Для него существовало сходство по сущности (человек как микрокосмический образ макрокосма), по количеству (десять пальцев для обозначения десяти заповедей), по метонимии и антономасии (Атлант для обозначения астрономов и астрономии, медведь для обозначения гневливого человека, лев для обозначения гордыни, Цицерон для обозначения риторики); по омонимии: животное-пес для обозначения созвездия Пса; по ироническому контрасту: легкомысленный франт для обозначения мудреца; по следу: отпечаток лапы для обозначения волка, или зеркало, в которое любовался собой Тит, для обозначения Тита; по имени сходного произношения: *sapim* (здоровый) для обозначения *sane*

¹ «Ne mireris, quod quae pro locis supra posuimus, pro figuris nunc apta esse dicamus. Loca enim praedicta pro figuris (secundum diversos respectos) servire poterunt» (Thesaurus, p. 78) («Не удивляйся, что то, что мы выше посчитали предметами, может быть принято, как сейчас утверждаем, за формы. Ибо вышеназванные предметы в зависимости от того, с какой стороны рассматривать, могут служить формами»).

(благоразумно); по сходству имени: ариста (жареная свиная спинка) для обозначения Аристотеля; по виду и роду: леопард для обозначения животного; по языческому символу: орел для обозначения Юпитера; по народам: парфяне для обозначения стрел, скифы для обозначения коней, финикийцы для обозначения алфавита; по знакам Зодиака: знак для обозначения созвездия; по связи между органом и его функцией; по общей ассоциации идей: ворон для обозначения эфиопа; по иероглифу: муравей для обозначения предусмотрительности.

В этом случае критерий становится настолько расплывчатым, что, как отмечается порой во многих мнемотехниках, рекомендуется помнить об отношениях, связывающих место или фигуру с *res memoranda*. Это значит, что почти все мнемотехники основывались на практически произвольно выбранных отношениях, и, таким образом, они были семиотическими даже в большей степени, нежели символические системы, хоть и являясь, как и последние, несовершенными. При этом, будучи несовершенными, они в любом случае остаются семиотиками. Сказать, что корреляция символического функтива представлена неудачно, само по себе вовсе не исключает того факта, что неудачным может оказаться и сам функтив.

Построить искусство забвения на мнемотехнической модели невозможно в связи с семиотической природой мнемотехник. Поэтому каждой семиотике свойственно *презентифицировать отсутствие*. *Topos* заслуживает внимания, если речь идет о том, что все семиотические системы могут делать актуальным что-либо как в возможном мире (ограниченном нашими утверждениями), так и в мире несуществующем. Поэтому, как свидетельствует Абельяр, выражение *nulla rosa est* (лат. *розы нет*. — Прим. пер.) в какой-то мере актуализирует (по крайней мере в нашем рассудке) розу¹.

Сол Уорт (Sol Worth 1975) написал очерк под названием «*Pictures can't say ain't*» («*Рисунки не могут сказать: „Этого нет“*»): показывая насколько провокационным для Магритта было нарисовать трубку, утверждая на словах, что ее нет, автор замечает в то же время, что мне-

¹ Поэтому и кажутся наивными и лишенными смысла логические споры об экзистенциальных допущениях и о ценности истины в утверждении «Вчера Пьеро встретил свою сестру», когда можно справедливо утверждать, что у Пьеро нет сестер. На самом деле вряд ли возможно, что кто-то ответит на первое утверждение «Твое утверждение лишено смысла, потому что у Пьеро нет сестер». Вероятнее всего ответами будут: 1) Чью сестру? (предположение ошибки при идентификации индивидуума); 2) Тебе наверно приснилось? (ссылка на существование в возможном мире); 3) Что ты понимаешь под сестрой? (предположение лексической ошибки); 4) Не знал, что у Пьеро есть сестры (поправка своего предыдущего мнения). Это происходит по той причине, что с помощью семиотики любое утверждение не только предполагает, но также помещает и показывает называемые в универсуме дискурса сущности, как сущности возможного мира (см.: Есо и Violi 1987).

монический образ не является действенным, если он отрицает то, к чему отсылает. На самом деле, также и слова устного языка (даже если они не могут сказать «я есть или меня нет», поскольку о существовании может быть сказано только в утверждении, причем не каким-либо отдельно взятым термином) не могут сказать «не принимай во внимание или забудь то, что я называю».

Нельзя использовать какое-либо выражение для того, чтобы заставить исчезнуть его содержание, поскольку семиотика, по определению, это механизм *презентификации в рассудке* и, таким образом, это механизм, приводящий к интенциональным действиям¹. Следует сказать, что забыть мы можем не только благодаря мнемотехникам и семиотикам, но и совершенно случайно, благодаря феномену интерференции информации и феномену ее избытка. Здесь мы не будем рассматривать интерференцию, являющуюся феноменом психологическим, а не культурным², и обратимся к желанию научиться забывать во избежание избытка информации.

1.9.4. Ars excerpendi

Если уже при Фемистокле и Цицероне существовал страх избытка информации, то с изобретением печати эта проблема будет все больше возрастать, ведь печать не только предоставляет огромное количество текстуального материала, но и облегчает любому человеку доступ к информации, побуждая таким образом «перейти не более чем за два века от

¹ В «Auto da fe» («Аутодафе») Канетти профессор Кин, наделенный необычайной памятью, записывал в блокноте все глупости, которые он хотел бы забыть. Безусловно, в подобном случае речь идет об ироническом нарративном изобретении.

² Существуют такие случайные механизмы, в которых понятие или выражение не столько забываются, сколько путаются с другими понятиями или другими выражениями, — в таких механизмах путаница может быть как между выражениями (из-за псевдосинонимии: например, когда путаются слова «параномазия» и «антономазия»), так и между одним выражением и двумя значениями, так сказать понятиями или содержаниями, дающими дефиницию (например, когда трудно вспомнить, что означает strawberry — «землянику» или «чернику»). Оба эти явления устанавливаются не с помощью вычитания (было нечто, что потом исчезло), а с помощью сложения (два понятия или два термина накладываются друг на друга в воспоминании, после чего становится неизвестно, какое из них верно). Обычно явление можно установить, когда первый раз (или первые разы) мы совершаем ошибку, но потом получаем верную информацию, и с этого момента мы помним и ошибку, и ее исправление, не помня при этом, что из них одно, а что другое. Сама дилемма впечатляет больше, чем ее решение, и именно она и остается в памяти. То же самое часто случается при произнесении иностранного слова. Не существует намеренных приемов для того, чтобы забыть, однако существуют приемы, чтобы плохо помнить: для этого необходимо приумножить семизис. Можно пытаться забыть силлогизмы первой фигуры (Barbara, Celarent, Darii, Ferio), произнося целыми днями много раз «Birbiri Celirant Doria Fario» до тех пор, пока не забудешь, какая из двух строк правильная. Забывание происходит не из-за отмены, а из-за наложения, не вызывающего отсутствия, но умножающего присутствие.

преобладания воспоминания к преобладанию забвения» (Cevolini 2006: 6). Развивается это небезызвестное искусство в период рукописных изданий, главенствующим же оно становится в период развития печати. Речь идет об *ars excerpendi* — искусстве составления карточек и обзоров с целью отсеивания второстепенной информации и сохранения только считающихся необходимыми знаний.

То, что мы определили как комплекс Фемистокла, надо сказать, не раз встречается в истории культуры, и, естественно, одним из самых драматических его проявлений является *«Второе несвоевременное размышление»* Ницше, повествующее о возможностях исторических исследований и о том вреде, который они могут представлять для жизни. Это произведение открывается заявлением, которое, кажется, является еще одним источником борхесовского Фунеса:

Но как для самого маленького, так и для самого большого счастья существует только одно условие, которое делает счастье счастьем: способность забвения, или, выражаясь более научно, способность в течение того времени, пока длится это счастье, чувствовать *неисторически*. Кто не может замереть на пороге мгновения, забыв все прошлое, кто не может без головокружения и страха стоять на одной точке, подобно богине победы, тот никогда не будет знать, что такое счастье, или, еще хуже: он никогда не сумеет совершить того, что делает счастливыми других. Представьте себе как крайний пример человека, который был бы совершенно лишен способности забывать, который был бы осужден видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в свое собственное бытие, в себя самого, для такого человека все расплылось бы в ряд движущихся точек, и он затерялся бы в этом потоке становления: подобно верному ученику Гераклита, он в конце концов не нашел бы в себе мужества пошевелить пальцем. Всякая деятельность нуждается в забвении, подобно тому как всякая органическая жизнь нуждается не только в свете, но и в темноте. Человек, который пожелал бы переживать все только исторически, был бы похож на того, кто вынужден воздерживаться от сна, или же на животное, осужденное жить только все новым и новым пережевыванием одной и той же жвачки. Таким образом, жить почти без воспоминаний, и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного; но совершенно и безусловно невысказано жить без возможности забвения вообще. Или, чтобы еще проще выразить мою мысль: *существует такая степень бессоницы, постоянного пережевывания жвачки, такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели, будет ли то отдельный человек, или народ, или культура.* (Nietzsche 1874).

Отсюда и возникает идея о проведении анализа того, какой вред может причинить избыток исторических исследований, которые, достигнув сложности и невыносимого богатства, теснят память культуры, делая ее

в итоге нежизнеспособной. На волне этих виталистических призывов как раз и появляется данное обращение к молодежи, с призывом создать искусство забвения (1974: 351 и см. также Weinrich 1997, V).

Данный отрывок представляет интерес в связи с тем, что после всех этих заявлений, которые, кажется, говорят о необходимости сохранения индивидуума, автор переходит к необходимости систематического забвения для культур. Этот переход имеет первостепенную важность, поскольку при всей невозможности добровольного забвения всего того, что зафиксировала индивидуальная память, культуры представляют собой некие механизмы, служащие не только для сохранения и передачи информации, необходимой им как культурам, но также для удаления информации, которая сочтена избыточной. Культура не может заставить индивидуумов забыть то, что они знают, однако может обойти молчанием то, чего они пока еще не знают. Иными словами, если некоему индивидууму трудно забыть, что накануне он обжегся, то культура, посредством различных манипуляций, о которых мы здесь говорим, может обойти молчанием и, таким образом, не сообщать больше индивидуумам, допустим, о том факте, что Джордано Бруно обжегся (мягко говоря) на Кампо деи Фиори. Иными словами, культура может изъять у музея лотмановской семиосферы некоторые элементы, которые не будут больше выставляться для обзора¹.

Спустя почти полтора века после появления работы Ницше не прекращаются размышления по поводу культурного забвения, и теперь процесс уничтожения, имеющий своей целью выживание в рамках культуры, кажется вполне обычным. В этом процессе отождествления памяти и культуры сегодня изучается забвение, проводимое культурой посредством различных типов уничтожения, начиная с цензуры (стирание манускриптов, сжигание книг, *damnatio memoriae* (лат. *проклятие памяти*. — Прим. пер.)), фальсификация документальных источников, отрицание исторических фактов) до явлений забвения, вызванных стыдом, бездеятельностью, угрызениями совести, а также до таких процессов в точных науках, результатом которых является не просто вывод об ошибочности идеи, но и то, что методы, ранее применявшиеся для обнаружения считающихся верными идей, теперь удаляются из Специализированной Энциклопедии данной науки как бесполезные (см.: Paolo Rossi 1988 и 1998), и, наконец, вплоть до того, что в некоторых отраслях знаний не учитываются исследования, опубликованные ранее, чем за последние пять лет.

Насколько Специализированные Энциклопедии подлежат процессам забвения, настолько же или даже в еще большей степени это актуально и для Средней Энциклопедии какой-либо определенной культуры, ведь

¹ Об этих осуществляемых культурой действиях см. также Demaria (2006).

она обеспечивает запоминание важных исторических фактов или законов физики, но может при этом не принимать в расчет бесконечное множество информации, отвергнутой индивидами, посчитавшими ее бесполезной или неуместной. Например, Средняя Энциклопедия говорит нам все о смерти Юлия Цезаря, но ничего о том, чем занималась его вдова Кальпурния в последующие годы; или, например, она приводит ценные детали хода битвы при Ватерлоо, но не называет имен всех тех, кто в ней участвовал, и т. д. Речь идет о так называемом «полезном забвении», служащем для того, чтобы не переполнить коллективную память, при этом многие «отфильтрованные» или обойденные молчанием факты не становятся при этом совершенно невозможными, поскольку существуют специалисты (например, историки и археологи), способные их вновь извлечь на свет божий. В этом случае коллективная память иногда вновь получает эти данные в свое распоряжение, включая их таким образом в состав Средней Энциклопедии, а иногда решает оставить их в некоем специальном «резерве».

Забвение-фильтрация, проводимая Средней Энциклопедией, не зависит ни от воли отдельного индивидуума, ни от сознательного акта коллективной воли: она происходит по причине своего рода бездействия, а иногда даже по естественным причинам — таким, например, как уничтожение всего того, что касалось Атлантиды, если она когда-либо существовала.

Проблема фильтрации в Средней Энциклопедии была актуальна уже для средневековых энциклопедистов, хотя традиционно и кажется, что они желали с жадностью передать все, что было ими унаследовано. Так, Винсента из Бовэ в введении «*Libellum apologeticum*» к его работе «*Speculum Majus*» («*Зерцало великое*») устрашает рост науки («*videbam praeterea, iuxta Danielis prophetiam... ubique multiplicatam esse scientiam*», в «*Libellum*» 1)¹. В результате он решает сделать из своей энциклопедии антологию, то есть выборку лучшего, что было им прочитано. То, что отобранное им не избежало критики, можно увидеть по приведенной им цитате из декрета Геласия («*De libris recipienti et non recipiendis*», 10), где, кажется, он не вычеркнул неодобренные им источники, но лишь указал, что они таковы: «*Denique Decretum Gelasii papae, quo scripta quaedam reprobantur quaedam vere approbantur, hic in ipso operis principe ponere volui, ut lector inter autentica et apocrypha discerneret sciat, sicque rationis arbitrio quod voluit eligat, quod noluerit reliquat*»². Однако Полмье-Фукар (Paulmier-Foucart) и Лузиньян (Lusignan) (1990) считают, что «не-

¹ «Видел, кроме того, что по пророчеству Даниила... всюду умножилось знание».

² «Наконец, я решил здесь, в самом начале труда, привести декрет папы Геласия, которым некоторые сочинения отвергаются, некоторые же одобряются, чтобы читатель мог отличить настоящее от подложного и чтобы из разумных соображений выбрал то, что угодно, и пропустил то, что не угодно».

которые тексты будут жить именно потому, что они однажды вошли в “*Speculum Majus*”».

Культура, таким образом, постоянно отбирает данные собственной памяти. Она не поступает как Сталин, стиравший с фотографий приговоренных им к смерти товарищей по партии, или же как Большой Брат Оруэлла, исправлявший каждое утро «*Times*». Тем не менее, когда читаешь, что в английских школах хотят отменить изучение крестовых походов, дабы не оскорблять тем самым чувства мусульманских школьников, начинаешь понимать, что культура — это процесс непрерывного переписывания и отбора информации.

1.9.5. Уничтожение, отлагательство, латентность

Плиниева и средневековая энциклопедии отличаются по своей структуре от современной Средней Энциклопедии, и признаки этой трансформации обнаруживаются уже в энциклопедиях XVI и XVII вв. Поэтому можно сделать вывод, что целью «*Arbor Porphyriana*» было составление окончательного образа Великой цепи бытия, и этот образ (если бы он был завершенным и включал в себя все сущее — что, как видно, было формально невозможным) являлся бы окончательным в том смысле, что его узлы считались бы первоосновами. Если известно, что человек является Одушевленным, то уже интуитивно известно все то, что должно быть известно, и вовсе необязательно, чтобы какая-либо наука давала бы определение, что такое Одушевленный, чтобы отличить его от Неодушевленного (хотя средневековая наука часто и прибегает к этому). Или же, например, когда энциклопедии Плиния, Рабано Мауро или Гонория Августодунского повествуют о «природе вещей» или «образе мира», подразумевается, что речь идет о том, что является необходимым знать, и для того, чтобы это запомнить, необходимо искусство тренировки памяти¹.

Современная энциклопедия имеет форму натуралистической классификации. Если там говорится, что лошадь — это Копытное, то этот таксономический узел понимается как *link* (англ. *линк, узел, звено*. — Прим. пер.) именно в гипертекстовом смысле этого слова, который отсылает нас к собранию специализированных знаний, где, в свою очередь детализируются свойства копытных (см. по этому поводу: Есо 1997, 3 и 4).

¹ «Средневековая энциклопедия... стремилась именно к этому, и не только в силу определяющей способности знания, но и более конкретно — посредством диаграмм, миниатюр, расписанных на историческую тему букв и так далее. Одним-единственным изображением она могла объять бытие, от Бога до ангелов, от человека до камней, и удерживать все это в памяти благодаря силе воображения» (Cevolini 2006: 96).

В этом смысле в отношении современной энциклопедии можно говорить скорее о «латентности» знания (Cevolini 2006: 99), нежели о забвении. Это означает, что *избыточные* сведения (предмет Специализированных Энциклопедий — и даже те избыточные по отношению к Специализированной Энциклопедии сведения, как, например, история оказавшихся ошибочными астрономических идей) не забываются, а находятся, так сказать, в «замороженном» состоянии и достаточно, чтобы специалист поместил их в печь, как они вновь делаются актуальными, по крайней мере, для полного понимания контекста. Эту латентность по сути можно представить в качестве модели книжного магазина или архива (или даже музея) как вместилища всегда актуализируемого знания, хотя никто и не актуализирует его или же перестал актуализировать много веков тому назад (см.: Esposito 2001, гл. 4 и главным образом 4.4).

Обратившись к параграфам 1.3.5 и 1.3.6, можно увидеть, что и Уилкинс, и Лейбниц уже предрекали возникновение этих техник латентности, ставших теперь некой формой, придуманной современными культурами во избежание головокружения от лабиринта.

1.9.6. Максимальная Энциклопедия и виртуальность

Любая энциклопедия отсылает к определяемому как *виртуальному* набору ссылок, состоящему из все более обширных пластов знания. Фоном этому является Максимальная Энциклопедия, которую можно назвать поистине виртуальной. То, что Максимальной Энциклопедии присуща характеристика виртуальности, объясняется не только тем, что мы никогда не знаем, где она заканчивается, но и тем, что потенциально в ней содержится *даже то, что фактически (сегодня) в ней больше уже не содержится*.

В Средней Энциклопедии не упоминаются имена всех участников битвы при Ватерлоо. Что же будет, если некий исследователь захочет составить этот список? Допустим, он обладает доступом к оставшимся до настоящего времени неисследованным архивам, или, например, у него есть текст, сходный, скажем, со списком Тысячи гарибальдийцев, отправившихся из Куарто с Гарибальди (теперь его очень просто найти даже в Википедии). Этот исследователь обратится к сведениям, забытым и отвергнутым Средней Энциклопедией, но при этом неизменно принадлежащим Энциклопедии Максимальной.

Известно, что Аристотель упоминает в «Поэтике» трагедии, о которых мы никогда ранее не слышали. Какой Энциклопедии принадлежат эти тексты? Пока частью Средней Энциклопедии (или, например, Специализированной) является исключительно информация о том, что Аристотель только лишь упомянул названия этих произведений. Если бы однажды (как в случае рукописей Наг-Хаммади) некоторые из этих тек-

стов были обнаружены в сосуде¹, то из этого следовало бы, что они составляют часть Максимальной Энциклопедии, хотя ранее никто и не мог утверждать об этом, и с того момента они стали бы частью какой-либо одной или нескольких Специальных Энциклопедий. Но что бы произошло, если бы они никогда не были обнаружены, и мы так и знали бы о них только по их названиям?

Поскольку существует достаточно причин полагать, что они существовали, мы продолжали бы думать, что они *могли бы* входить в состав Максимальной Энциклопедии, даже если на данный момент они и составляют ее часть лишь виртуально и желаемо — или составляют ее часть, но только в возможном мире, в котором они были обнаружены, или же составляли часть Средней Энциклопедии во времена Аристотеля.

Таким образом, Максимальная Энциклопедия, если термин, которым мы ее обозначаем, позволяет думать о чем-то *quo nihil majus cogitari posuit* (лат. *больше чего помыслить невозможно*. — Прим. пер.), действительно виртуально представляет собой инструмент, подобный аккордеону, меха которого однажды могут растянуться намного шире, чем сегодня. Это не мало для расширяющего свои границы исследования.

1.9.7. Текст как производитель забвения

Теперь понятно, каким образом, когда всякий раз, чтобы исключить двусмысленность какого бы то ни было тезиса, в определенном контексте строится локальная онтология (как в параграфе 1.7), культура проводит *ad hoc* одну и ту же операцию для создания собственной Средней Энциклопедии. Удаляются, «наркотизируются» и исключаются все понятия, кроме тех, что были сочтены уместными.

Каким же образом при выделении подходящего контекста установить понятия, от которых можно освободиться? Представим себе этот контекст в виде некоего текста и будем действовать таким же образом, каким действовали бы, пытаясь его понять. Текст (не только как средство избрания или запоминания) является *средством забвения* или, по крайней мере, обращения в латентное состояние².

Классические мнемотехники не могли привести к забвению, поскольку мнемотехника представляет собой *недостаточную семиотику*. В ельмслевском смысле семиотика — это система, включающая в себя помимо лексики правила синтаксической комбинации и позволяющая

¹ Речь идет о глиняном кувшине с двумя ручками, в котором были найдены тринадцать старинных папирусов. — Прим. пер.

² О текстuality как одном из приемов порождения забвения см.: Лотман и Успенский (1975), а также Демария (Demaria 2006: 43): «Культурная память — это результат различных стратегий отбора того, что может стать воспоминанием — то есть различных повествовательных практик, по-иному формирующих личности».

развивать дискурс или текст. Мнемотехника же сходна скорее с простым словарем или реестром наделенных значением единиц, которые не могут сочетаться между собой. Мнемотехника не допускает связи мнемотехнических *дискурсов*.

Но если мнемотехника, будучи семиотикой, не может использоваться для забвения, то семиотика, не являющаяся мнемотехникой, может произвести забвение или уничтожение именно на уровне текстуальных процессов.

Если в семиотике корреляция основывается не на простой эквивалентности ($a = b$), а на элементарном принципе инференциальности (если a , то b), тогда смысл выражения представляет собой достаточно обширный ряд предписаний о том, как истолковывать выражение в различных контекстах, а также о том, как получить, по мнению Пирса, все самые отдаленные логические выводы или же все его интерпретанты. Основываясь на подобном выражении, нужно в принципе знать все возможные интерпретанты, в то время как на практике известна (или упоминается) только та часть, которая активируется каким-либо одним контекстом. Истолковывать выражение в контексте значит превознести одни интерпретанты и «наркотизировать» другие, то есть временно вывести их из нашей компетенции хотя бы на время процесса интерпретации (см.: Есо 1979, 1984).

Если интерпретация знака, как считал Пирс, всегда приводит нас к познанию «чего-то большего», то это большее (в определенном контексте) познается всегда при отказе от чего-то меньшего, то есть при исключении всех других интерпретаций, которые могли бы быть даны тем же самым выражением в каком-либо другом контексте.

Хотя в принципе (в силу того, что существует глобальная и оптимальная энциклопедия) одним из значений слова *Париж* должно являться также и то, в скольких километрах этот город находится от Бомбея, при чтении «Отверженных» о Париже можно узнать много нового, но при этом сведения о расстоянии между Парижем и Бомбеем там опускаются (или, например, предполагается, что они забыты — в том случае, если ранее они были нам известны).

Есть немало случаев, когда при взаимодействии читателя с текстом последний неким образом порождает явление забвения. Если, как я говорил в моей работе «*Lector in fabula*» («Образцовый читатель»), текст — это стратегия, стремящаяся вызвать у Образцового Читателя серию интерпретаций, то можно найти тексты, которые видят частью своей стратегии вероятность забвения со стороны читателя. Часто текст ставит своей целью, чтобы нечто было прочитано, так сказать, почти сублиминально, а потом сознательно оставлено в стороне как малозначащее.

Наиболее очевидные и впечатляющие случаи забвения встречаются в детективных романах. Обратившись к одному из наиболее известных

из них — детективу Агаты Кристи «*The Murder of Roger Ackroyd*» («Убийство Роджера Экройда») — замечу, что повествование в нем должно поразить читателя тем, что в итоге окажется, что убийцей был сам рассказчик. Чтобы вызванное изумление было еще более захватывающим, автор должен убедить читателя в том, что он попал в ловушку не из-за ее хитрости, а из-за собственной глупости (можно сказать также, что автор намерен поразить читателя хитростью, благодаря которой рассказчик не просто заставляет его попасть в ловушку, но еще и хочет, чтобы он потом взял на себя за это ответственность). С этой целью рассказчик в итоге извещает читателя, что в действительности он ничего и не замалчивал. «Я весьма доволен собой как писателем. Что может быть точнее, например, следующих слов?»¹. И вот повествователь, а вместе с ним и автор приводят ряд намеков (все они текстуально представлены), которые читатель не может не забыть поскольку стратегически они несущественны, но окажись они интерпретированы согласно синдрому подозрения, истина была бы раскрыта. Естественно у читателя не должно было возникнуть подозрений по отношению к рассказчику (здесь и заключен вкус этой интриги), но этот роман представляется как раз кратким изложением текстуально воплощенного забвения. В послесловии к изданию «Mondadori» в серии «Оскар в детективном романе» Леонардо Шаша справедливо замечает: «Пуаро раскрывает, что доктор Шеппард виновен, читая все то, о чем рассказывает повествователь; то есть читая тот самый рассказ, который читаем мы». Однако Пуаро это больше, чем Образцовый Читатель Кристи, он ее сообщник, и он делает то, чего она вовсе не хотела бы от Образцового Читателя.

У Борхеса и Касареса есть серия рассказов — истории о доне Исидро Пароди, которые основываются на том же приеме, правда там он доведен до крайности, я бы даже сказал, до метафизической пародии. Находясь в тюрьме и слушая рассказы и сообщения странных или не совсем надежных персонажей, дон Исидро Пароди в конце концов разгадывает загадку, и удается ему это благодаря некой учтенной им детали, о которой шла речь в рассказе. Так что в конце читатель задается вопросом, почему, если у него в руках были те же карты, что и у Исидро Пароди, он все же не сумел одержать победу? Хитрость Борхеса заключается в том, что рассказ перегружен огромным количеством фактов, наделенных одинаково важным значением (или все рассказанное настолько высокопарно, что тем самым сводится на нет), и, таким образом, не остается оснований, чтобы читатель запомнил А больше, чем В. И действительно, для того, чтобы деталь А была бы особо подмечена доном Исидро, не было никаких оснований. Просто дон Исидро — это чудо, даже боль-

¹ Цит. по: Кристи А. Избранные произведения. М.: Гермес, 1991.

ше чем Фунес, не только потому, что он ничего не забывает, но и потому, что в преследующем его потоке воспоминаний он может отыскать то единственное, что имеет значение для принятия решения. Повествуя о помнящем все персонаже, текст Борхеса в действительности метанарративно говорит нам о читателе, который ничего не помнит, и о тексте, который делает все, чтобы привести его к забвению.

Все упомянутые здесь тексты способствуют забвению, приводя беспорядочное множество деталей. Никто, например, не может вспомнить, что лежало в ящике кухонного стола, о котором идет речь в предпоследней главе «Улисса». В связи с тем, что речь идет о микрокосме, в котором есть все, никто не может сказать, что же конкретно там находится (если только не перечитывая главы по несколько десятков раз, но в таком случае это будет механическое запоминание, как в случае выучивания наизусть стихотворения).

Бесспорно, можно сказать, что порожденное текстом забвение временно, и что оно представляет собой побочный эффект, связанный с интерпретативной экономией. Действительно, погружаясь в чтение хорошего романа, нельзя забыть о своей любовной трагедии (самое большее, от нее можно немного отвлечься), но все же некоторые утверждают, что когда душа и тело всецело поглощены какой-либо работой, связанные с печальными воспоминаниями страдания уменьшаются. Во всяком случае эффект, производимый текстом, отличается от задуманного Джекспальдо, описавшего целый ряд невероятных приемов забвения какого-либо отдельного элемента нашей памяти. Все же, перечитывая описанную им методику, нужно заметить, что он, сам того не желая, метафорически описал способ, когда текст заключает в скобки, так сказать, заставляет нас забыть, по крайней мере на время чтения, то, о чем он говорить не намерен.

Текст скрывает ту беспредельную часть мира, которая его не интересуется, как бы покрывает его слоем штукатурки и предает забвению, заменяет наши представления о мире собственными исключительными представлениями о возможном универсуме так, что «с огромным вниманием и усилием ума» те отпечатываются и господствуют затем в нашем воображении. Еще лучше, если мы читаем текст (или смотрим на него, если речь идет о визуальном тексте), как будто-мы уединяемся с ним и в нем «во тьме и спокойствии ночи», — так что в итоге «глубокая и живая идея» новых образов «изгоняет первоначальные идеи». Текст, в той мере, в которой он нас поглощает, сметает с лица земли все, что было ранее, о чем он не говорит и к чему не обращается, как будто его речь — это «огромный круговорот из ветров, града, пыли, руин домов, мест, святилищ, наводнений, который смешал бы все», будто по отношению к внешнему миру «Недруг..., вошедший с вооруженной компанией товарищей, с натиском прошедший Места, и с бичами, палками и оружием

низвергший статуи, избивший людей, разбивший образы и заставивший убежать через двери и выпрыгнуть из окон всех присутствующих там людей и животных», в конце концов представил нам другой универсум, по-своему «ясный, тихий и мирный».

Необходимо провести анализ различных культур, обращая особое внимание на тексты, способствовавшие уничтожению ряда понятий из Средней Энциклопедии. Ригористская полемика Отцов Церкви придала забвению многие тексты языческой культуры, впоследствии вновь обнаруженные Возрождением (ирония процессов уничтожения) в монастырских библиотеках, где они все же сохранились. Избыток текстов *histoire événementielle* (фр. *событийной истории*. — Прим. пер.) привел к упущению огромного количества сведений по истории материальных отношений, впоследствии с огромным трудом возвращающихся историографическими школами в меандры Максимальной Энциклопедии.

В заключение можно сказать, что если культуры и выживают, то только потому, что они научились избавляться от всего лишнего, делая латентными многие понятия и своего рода вакцинируя своих представителей против головокружения от лабиринта или комплекса Фемистокла/Фунеса.

Однако истинная проблема заключается не в *облегчении* культурой ее энциклопедий (как видим, это является нормальным явлением), но скорее в возможности восстановить то, что ими было помещено в сферу латентного. Поэтому можно сказать, что регулятивная идея Максимальной Энциклопедии способствует *Advancement of Learning* (англ. *прогресс знания*. — Прим. пер.), а вновь и вновь повторяющееся противостояние Головокружению от лабиринта является той ценой, которую так часто приходится платить, чтобы довести до критического состояния самые слабые наши онтологии.

ОЧЕРК 2. Метафора как познание: неудача Аристотеля в Средние века¹

Предыдущий очерк показал, что главным вкладом Аристотеля в теорию метафоры стало особое внимание к ее когнитивной ценности. Поскольку Средневековье принято считать эпохой переоткрытия и, можно даже сказать, канонизации Аристотеля, интересно будет задаться вопросом: восприняло ли Средневековье хоть в какой-то мере Аристотелевы предложения и какой все это имело результат? Сразу скажем, что началом данного исследования послужила убежденность в том, что ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. В связи с этим необходимо понять, почему в Средневековье не было теории метафоры как инструмента познания, по крайней мере, в аристотелевском смысле. И ответом, который мы попытаемся здесь обосновать, будет тот факт, что средневековые авторы не только слишком поздно получили доступ к «Поэтике» и «Риторике», но и знакомились с этими текстами через не всегда точно выполненные переводы. В ходе исследования мы увидим, из чего исходили средневековые размышления о метафоре и каким другим средствам выразительности (например, понятию *analogia entis*) приписывалась когнитивная функция.

2.1. Латинский Аристотель

Известно, насколько долгими и мучительными были перипетии «Aristoteles Latinus». В VI в. Боэций перевел весь «Органон», но лишь одна его часть, притом довольно искаженная, на протяжении долгих веков находилась в обращении — это была «Logica Vetus» — переводы «Категорий» и «Об истолкованиях», сопровождавшиеся «исагогами» Порфирия и некоторыми трактатами Боэция о категорических и гипотетических сил-

¹ Доклад, представленный в Высшей школе гуманитарных исследований Болонского университета в марте 2001 г. в рамках цикла, посвященного судьбе аристотелевской теории метафоры. В дальнейшем он был пересмотрен и расширен, особенно в том, что касается вклада, сделанного Эгидием Римским, а затем представлен статьей «Аристотелевская теория метафоры в Средневековье» за подписью Умберто Эко и Костантино Мармо в Lorusso, 2005. Настоящая версия пересматривает мой доклад 2001 г. и учитывает наблюдения и уточнения Костантино Мармо.

логизмах, делении и топики¹. Боэций перевел также «Первую аналитику», «Топику» и «О софистических опровержениях», однако вплоть до XII в. эти работы не были в обращении, не читались и не переводились ни с греческого, ни с арабского², впрочем, как и «Вторая аналитика», также переведенная Боэцием, но впоследствии забытая и, можно сказать, оставшаяся неизвестной³. Начиная с XII в. появляются также «*Libri Naturales*»: физика «*De caelo et mundo*» («О небе и мире»), «*De generatione et corruptione*» («О возникновении и уничтожении»), «*Meteore*», «*De anima*» («О душе»), «*Parva Naturalia*», переведенные сначала с арабского, а затем с греческого. В том же XII в. появляется перевод «*Метафизики*» (с греческого) — сначала частично выполненный Джакомо Венето в *translatio vetustissima*, а потом уже перевод основной ее части (*translatio media*). У Фомы Аквинского полная версия появится только когда Вильгельм из Мёрбеке, завершая перевод, привезет ему также и «*Метафизику*». К XII в. относятся также частичные переводы с греческого «*Libri Morales*». В середине XIII в. Роберт Гроссетест переведет «*Никомахову этику*», в дальнейшем пересмотренную Вильгельмом из Мёрбеке. Перевод «*Политики*» тот же Вильгельм из Мёрбеке завершит только в 60-е гг. Кроме того, в XIII в. Майкл Скот (Михаил Шотландец) выполнит перевод книги о животных с арабского языка, которые позднее переведет с греческого все тот же Вильгельм из Мёрбеке. Альберту Великому же был известен перевод «*De motu animalium*» («О движении животных») другого автора.

Обращаясь к двум интересующим нас текстам, мы обнаруживаем, что Вильгельм из Мёрбеке переводит «*Поэтику*» в 1278 г., то есть после смерти Фомы Аквинского⁴, в то время как «*Commento Medio*» («Средний комментарий») Аверроэса 1175 г. появится одновременно с работой Германа Немецкого (Hermannus Allemanus) около 1256 г.

В этом же году Герман Немецкий переводит «*Риторiku*» с арабского, сопровождающуюся анонимным «*Translatio Vetus*». И, наконец, око-

¹ Речь идет о «*Introductio syllogismos categóricos*», «*De categoricis syllogismis*», «*De hypotheticis syllogismis*», «*De divisione*» и «*De differentiis topicis*» (PL 64). Только в XII в. Вильгельмом из Мёрбеке были предложены новые переводы аристотелевских трактатов, кроме перевода комментария Аммония к «*De interpretatione*» («Об истолковании») с полным аристотелевским текстом.

² Выполненный Боэцием перевод «Софистических опровержений», например, был пересмотрен Джакомо Венето в XII в. и переведен заново в XIII в. Вильгельмом из Мёрбеке.

³ Эта работа входит в средневековую культуру под названием «*Logica Nova*» («Новая логика») вместе с переводом с греческого Джакомо Венето (XII в.), его пересмотром Вильгельма из Мёрбеке (XIII в.), переводом с арабского языка Герарда Кремонского (конец XII в.) и комментарием Роберта Гроссетеста (около 1230 г.).

⁴ Известны только две рукописи, относящиеся к этой эпохе. «Поэтика» входит в гуманитарный мир только через латинский перевод с греческого Джорджо Валла (1495). Однако с переводом Вильгельма из Мёрбеке он знаком не был.

ло 1269–1270 гг. появляется перевод с греческого, выполненный Вильгельмом из Мёрбеке.

Исходя из вышесказанного можно заключить, что на латинском «Риторика» и «Поэтика» появляются достаточно поздно (в то время, когда уже зарождается «Современная логика» — из всех работ Аристотеля куда больше остальных связанная с «Органоном»). Фома Аквинский является типичным примером мыслителя, который не испытал никакого аристотелевского влияния — и доказательством этому является его теория метафоры, которая *non supergreditur modum litteralem* (лат. не выходит за пределы буквального смысла. — Прим. пер.)¹.

2.2. «Поэтика»: комментарий Аверроэса и перевод Германа Немецкого²

Аверроэс не знает греческого, едва знаком с сирийским и читает Аристотеля в арабском переводе X в., который, в свою очередь, является переводом с сирийского. И он, и его источники испытывают затруднения при передаче некоторых аспектов поэзии и греческой драматургии, к которой обращается Аристотель, именно поэтому в них предпринимается попытка адаптировать примеры к арабскому литературному переводу. А теперь попробуем представить, что мог понять у Аристотеля латиноязычный читатель, если текст этот был переводом с арабского Германа Немецкого, пытающегося, в свою очередь, понять сирийский перевод неизвестного греческого текста.

Кроме того, из всего арабского текста Герман Немецкий решился переводить лишь один комментарий Аверроэса. Объяснялось это тем, что он не мог придать законченный смысл аристотелевской работе в связи с иным размером стиха и рядом лексических сложностей — об этом он сам рассказывает в предисловии³.

¹ Об этом речь пойдет в следующем очерке.

² «Средний комментарий» о «Поэтике» появляется на английском языке у Баттерворта (Butterworth 1980). Работа Германа Немецкого носит название «Averrois expositio seu Poetria Ibn Rosdin» в «Aristoteles Latinus», De arte poetica, L. Minio-Paluello (Leiden: Brill, 1968). Цитаты из обоих произведений приводятся из современных изданий.

³ «Postquam, cum non modico labore consummaveram translationem Rhetorice Aristotelis, volens mittere ad eius Poetria, tantam inveni difficultatem propter disconvenientiam modi metrificandi in greco cum modo metrificandi in arabico, et propter vocabulorum obscuritatem, et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationis studiis tradere latinorum» (с. 41). «После того как немалым трудом закончил перевод “Риторики” Аристотеля, желая добавить к ней “Поэтику”, встретил такие трудности из-за различий в греческом и арабском стихосложении и из-за непонятного значения слов, а также из-за многих иных причин, что разуверился в своей способности ясно и полно передать, потрудившись над переводом, латинскими словами этот труд».

Сегодня мы располагаем английским переводом арабского текста Аверроэса (Butterworth 1980), и, сравнивая два этих текста, мы не можем сказать, что Герман Немецкий неверно трактовал основные его моменты. При этом он, конечно, сталкивался с определенными трудностями, например, когда пытался переводить примеры из арабской поэзии: порой он заменял их латинскими примерами, взятыми из риторической традиции (так, когда Аверроэс предлагает в качестве примера метафору из арабского стихотворения «кони юности и сбруи их были сняты», чтобы сказать, что в старости не хватает войны, любви и юношеской живости, Герман Немецкий заменяет ее избитым выражением «*pratum ridet e litus aratur*»¹). Конечно, он путается в терминологии. То, что должно было переводиться как метонимия, он переводит как *translatio* (лат. *перенос*, *перенесение*. — Прим. пер.), термин «метафора» переводит как *transumptio* (лат. *перестановка*, *металепсис*. — Прим. пер.); рассматривая же их оба как виды рода «замещения», он использует термин *conscambium* (с. 42). Когда Аверроэс говорит, что поэтический дискурс является подражательным, Герман Немецкий переводит это с помощью понятия «воображаемый», что порой катастрофически сказывается на восприятии текста (там же).

Ситуация становится еще более запутанной, когда Аверроэс для «перипетии» и «признания» использует эквивалентные термины «переворот» и «открытие»; Герман Немецкий не находит ничего лучше, чем перевести их терминами *circulatio* и *directio*, не пытаясь при этом объяснить два этих понятия (с. 53).

Но вина в этом не только Германа Немецкого. Когда Баттерворт (Butterworth 1980) отмечает, что на «Средний Комментарий» обрушилась несправедливая критика, он, возможно, прав в отношении понимания Аверроэса, но все же демонстрирует излишнюю снисходительность в том, что касается верного понимания Аристотеля.

Многие вспомнят новеллу Борхеса под названием «Поиски Аверроэса» («Алеф»), в которой аргентинский писатель изображает Абуля Валида Мухаммада ибн Ахмада ибн Рушда, пытающегося комментировать аристотелевскую «Поэтику» и обеспокоенного тем, что ему неизвестно значение слов «трагедия» и «комедия», с которыми он уже встречался девять лет назад при чтении «Риторики». Это вполне понятно, ведь речь идет о неизвестных в арабской традиции художественных формах. Изюминка борхесовской новеллы заключается в том, что пока Аверроэс мучится над значением этих непонятных ему терминов, под его

¹ «Смеется луг» и «вспахивается берег» («Вспахивать берег» — античная поговорка, т.е. заниматься бесполезным трудом. — Прим. пер.).

² С. 42. Подробнее эти традиционные примеры рассматриваются в следующем очерке.

окнами дети разыгрывают роли муэдзина, минарета и верующих, будто бы исполняя таким образом роли в театре, — при этом ни они сами, ни Аверроэс совсем не осознают этого. Далее по тексту некто рассказывает философу о странной, увиденной им в Китае церемонии; по описанию читатель понимает, что речь идет о театральном действии, но вот персонажи новеллы не настолько проницательны. В конце этой комедии недогадливый Аверроэс вновь размышляет об Аристотеле, заключая в итоге: «Аристотель называет трагедию панегириками, а комедию сатирой и анафемой. Достойные восхищения трагедии и комедии в изобилии встречаются на страницах Корана и в надписях на храмах».

Читатели склонны объяснить эту парадоксальную ситуацию фантазией Борхеса, однако то, о чем он рассказывает, поистине случилось с Аверроэсом¹. То, что Аристотель приписывает трагедии, в «Среднем Комментарии» приписывается поэзии и той поэтической форме, которая может быть *vituperatio* (лат. *порицающая*. — Прим. пер.) или *laudatio* (лат. *хвалебная*. — Прим. пер.). Эта эпидектическая поэзия обращается к представлениям, но (несмотря на напоминание Аверроэса о том, что людям нравится подражание вещам не только в словах, но также и в образах, песнях и танцах) говорит о них только как об устных представлениях. Такие представления имеют целью *побуждать к добродетельным поступкам*, а поэтому эта их цель является морализующей. Аристотелевская *pragma* (лат. *прагма, рассудочная любовь (по Аристотелю)*. — Прим. пер.) становится поэтому добродетельным и добровольным делом (у Германа Немецкого: *operatio virtuosa, que habet potentiam universalem in rebus virtuosis, non potentiam particularem in unaquaque rerum virtuosarum*, с. 47)². По мнению Аверроэса, поэзия стремится к всеобщему и ставит своей целью вызывать сострадание и страх, чтобы затронуть тем самым души. Но эти процессы пытаются сделать убедительными определенные моральные ценности, и эта морализующая идея поэзии не позволяет Аверроэсу понять концепцию Аристотеля в качестве функции трагического действия, которая вызывает катарсис (а не носит дидактический характер).

Еще более «борхесовской» является ситуация, когда Аверроэс должен комментировать то место в «Поэтике» (1450a 7–14), где Аристотель перечисляет компоненты трагедии. Для Аристотеля это, как известно, *mythos, ēthē, lexis, dianoia, opsis и melopoia*. Первый термин Аверроэс³

¹ Вероятно Борхес получает эти сведения из краткого изложения двух комментариев Марселино Менендес-и-Пелайо в «Historia de las ideas estéticas en España» («История эстетических идей в Испании») (1883, I).

² «Добродетельное действие, которое имеет отношение ко всему добродетельному, а не к какой-либо его части».

³ Об Аверроэсе см.: Butterworth 1980:75–79; о Германе Немецком см.: Minio-Paluello 1968:48–49.

понимает как «мифическое утверждение» (Герман Немецкий переводит его как *sermo fabularis*)¹, второй — как «характер» (Герман Немецкий переводит как *consuetudines*), третий — как «метр» (у Германа Немецкого — *metrum seu pondus*), четвертый — как «мнение», то есть как «способность тем или иным способом представлять то, что существует и то, чего не существует» (у Германа Немецкого — *credulitas или potentia representandi rem sic esse aut sic non esse*²). Шестой компонент понимается им как «мелодия» (*tonus*), но очевидно Аверроэс имеет в виду поэтическую мелодию, а не присутствие музыкантов на сцене. Драматична судьба пятого компонента — *opsis*. Аверроэс не может разобраться, что речь идет о сценической обстановке, и переводя *opsis* как *nazar*, понимает его как нечто, приводящее к «открытию истинности суждений», то есть как некую аргументацию, доказывающую пользу представленных мнений (всегда с моральной целью). Герман Немецкий не может не согласиться с этим и переводит, что *consideratio, scilicet argumentatio seu probatio rectitudinis credulitatis aut operationis non per sermonem persuasivum (hoc enim non pertinet huic arti neque est conveniens ei) sed per sermonem representativum*³.

Так, неправильно истолковывая сценическую обстановку, Аверроэс говорит (с. 79), что эпидектическая поэзия не использует такого искусства утаивания мыслей, как риторика, а Герман Немецкий переводит: *non utitur carmen laudativum arte gesticulationis neque vultu acceptione sicut utitur hiis retorica* (с. 50)⁴. С другой стороны, Аверроэс вводит читателя в заблуждение начиная с 1450b 18 и далее, где Аристотель говорит, что, будучи привлекательной, сценическая обстановка все же далека от поэзии, ведь трагедия может существовать и без состязаний с актерами. Это аристотелевское допущение (трагедия может быть также прочитанной) приводит в результате к упразднению *opsis*. Подобным образом, по крайней мере в том виде, в котором он доходит до читателей латинского Средневековья, аристотелевский текст исключает из трагедии единственный подлинно театральный аспект.

Наконец, тут встречается и полное недоразумение, например, в отрывке 1451 36–1451b 14, где Аристотель противопоставляет поэзию истории, — в том смысле, что поэт рассказывает о возможных по вероятности или необходимости, но всегда общих фактах, а историк описывает ре-

¹ Пересказ сюжета.

² «Правдоподобность или возможность представить, что дело так и обстоит или обстоит иначе».

³ «Обсуждение, то есть доказательство и подтверждение правильности веры или действия не через речь убеждения (что несвойственно этому искусству и не подходит для него), но через речь действующих лиц».

⁴ «Хвалебный стих не использует искусство жестикуляции и мимики, как пользуется этим риторика».

альные, но частные события. Аверроэс (с. 83–84) совершенно неправильно истолковывает смысл, говоря, что поэт рассказывает о необходимых и возможных и часто об общих вещах, в то время как «те, кто изобретает притчи и истории» (то есть историки, по мнению Аристотеля) выдумывают вещи, изобретают несуществующих персонажей и находят для них имена. Герман Немецкий переводит (с. 52) *poete vere ponunt nomina rebus existentibus, et fortassis loquuntur in universalibus*¹ и, превращая историка в *fictor* (то есть рассказчика выдумок), говорит, что он *essofingit individua quae penitus non habent existentiam in re, et ponitur eis nomina*².

Аверроэсу кажется близка тематика метафоры, поэтому он говорит о ней в самом начале своего комментария (с. 60–61), в то время как Аристотель не уделяет ей особого внимания, рассматривая лишь случаи подражания. Для Аверроэса поэтические сочинения являются подражательными, если они сравнивают одну вещь с другой, и он приводит примеры, в которых нечто описывается так, «будто» это что-то другое (Герман Немецкий, с. 42, с помощью «составляющих сравнения» будет говорить о *sinkategoremata similitudinis*); при этом он упоминает также случаи «замещения» — общего процесса, отдельными видами которого являются метафора и метонимия. Сразу за метафорой Аверроэс говорит об аналогии как о пропорции из четырех членов. Именно в этом контексте он выдвигает утверждение, которое разделяет арабская философия и которое позднее окажет значительное влияние на латинскую философию, — что *поэтика принадлежит логическому искусству*³.

В другом контексте, также отличающемся от аристотелевского, Аверроэс, говоря об этих воспринимаемых нашими чувствами вещах, посредством других также воспринимаемых вещей, похоже, намекает на метафоры, поскольку говорит о знании, порожденном именами, например, названиями таких созвездий, как созвездие Рака. Он говорит о том, что эти сочетания приводят к неопределенности (или, по крайней мере, что они представлены выражениями неопределенности) и, таким образом, требуют некоторого познавательного усилия, в то время как сравнения, не приводящие к неопределенности, говорит он, менее интересны (с. 97). Герман Немецкий переводит: *ut fiat representatio rerum sensibilibum per res sensibiles quarum natura sit ut quasi in dubio ponant aspectorem, et aestimare faciant eum presentes esse res ipsas* (с. 59)⁴. Здесь они оба близки к познавательной функции тропов. Однако немногим ранее Аверроэс

¹ «Поэты же, называя вещи существующие, пожалуй, говорят о всеобщем».

² «Измышляет неразделяемое, что вообще не существует среди вещей, и именует это».

³ О судьбе этого тезиса см.: Мармо 1990.

⁴ «Что бывает представление вещей чувственных через вещи чувственные, чья природа такова, что заставляют сомневаться рассматривающего и вынуждают его думать, что есть сами вещи в наличии».

говорил о том, что эти подражательные изображения должны придерживаться часто используемых формул, дабы не вызвать у читателя затруднений. Сомнение рассеивается, как только нам становится ясно, что речь идет о 1454b 19–21, где анализируются методы, с помощью которых узнавание становится интересным, а это значит, что неопределенность связана с узнаваемостью характерных признаков (Аристотель говорит о рубцах и ожерельях и так далее). Возможно не понимая, что речь идет о театральном приеме узнавания, Аверроэс говорит об этом вопросе с неким сомнением (иначе он не ввел бы в контекст пример созвездия Рака), в этом сомнении ему следует и Герман Немецкий.

В 1455 4–6, кажется, речь идет также о метафоре. Аристотеля интересует узнавание вследствие умозаключения, и пример здесь взят из трагедии «Хэзофоры». Электра думает, что пришел кто-то похожий на нее, но поскольку никто не похож на нее, кроме Ореста, следовательно, явился именно он. Аверроэс считает, что в этом случае речь идет о сходстве с другим по телосложению или темпераменту человеку (с. 104). Это повествование о сходстве заставляет Германа Немецкого говорить о *metaphorica assimilatio* (с. 60), что, разумеется, представляет собой неверное понимание смысла.

О метафоре же речь пойдет только в 1457b и далее. Слово, как говорит Аристотель, может быть либо общеупотребительным, либо варваризмом, либо метафорой, либо украшением (помимо других менее интересных с нашей точки зрения форм). Перевод Аверроэса (с. 121–122) соответствует этому делению, — так же, как и перевод Германа Немецкого (с. 67), давшего определение метафоре как имени *primarium, intromissum aliunde, transumptum*, или *facticium*¹. То же касается и аристотелевского различия метафор с изменением значения из рода в вид, из вида в род, или из вида в вид, или по аналогии, а также приведенного им примера о старости как вечере жизни.

Как бы то ни было, Аверроэс (и его переводчик) придерживаются аристотелевского текста: безусловно важно использовать необычные слова при желании поразить воображение читателя, однако нужно знать меру, дабы не впасть в полную непонятность загадки. Что касается отрывка 1459a 8, где Аристотель показывает знание подобного понятия (используя глагол *theōrein*), Аверроэс, похоже, не следует этому совету и ограничивается тем, что говорит: «Сильное сходство при замене приводит к подражанию и лучшему пониманию» (с. 134). Герман Немецкий переводит *quando enim commutatio vehementis fuerit assimilationis, inducet bonitatem imaginationis et comprehensionis complectiorem rei*

¹ «Собственное, либо заимствованное откуда-то, либо используемое как сравнение, либо придуманное».

representatae simul (с. 71)¹. Все это, конечно, значительно слабее передает смысл аристотелевского текста.

В целом трудно сказать, насколько толкование Аверроэса могло поразить воображение латинских читателей, поскольку речь идет о метафорах, которые были взяты из арабской поэзии и к тому же неудачно переведены Германом Немецким. Вероятно, они были неожиданными для латинского читателя и поэтому излишне смелыми. Что же говорить об эффекте, который могли произвести такие метафоры, как *Iam sol inclinatur et nondum perfecisti, et subdivisus в horizonte est quasi oculos strabi vel luscii*², или *Non est denigratus oculos antimonii pulvere, ut nigros habens oculos a natura* (с. 59–60)³.

На самом деле средневековых комментариев работы Аверроэса было не так уж и много, по крайней мере, до того как это сделал Эгидий Римский. Все эти тексты приводятся Дааном (Dahan 1980: 193–239) и представляют собой комментарии к «*Translatio Hermanni*», «*Quaestio in Poetiam*» и «*Expositio supra Poetiam*» Бартоломео из Брюгге. Речь идет о довольно тривиальном изложении работы Аверроэса, — изложении, не привносящем ничего такого, что могло бы послужить пониманию Аристотеля или Аверроэса. Разве что в первых комментариях, где Герман Немецкий говорит о *translatio*⁴ и *transumptio*⁵ как двух видах *concanbium*⁶, приводятся два примера, возможно, взятые из «*De consolatione*» Боэция — *sicut enim, se habet liberalis ad pecuniam, sic mare ad aquas* и *sicut mare arenis siccis aquas ministrant sic liberalis egentibus pecuniam*⁷ — оба они кажутся случаями *transumptio*.

2.3. «Поэтика»: перевод Вильгельма из Мёрбеке⁸

По сравнению с комментарием Аверроэса и Германа Немецкого, перевод Вильгельма из Мёрбеке кажется пожалуй самым близким к тексту

¹ «Ибо когда произойдет значительное изменение подобия, это приведет как к хорошему представлению, так и к более полному пониманию представляемой вещи».

² «Уже солнце склонилось, но не зашло еще, а разделилось на горизонте, словно перед взором косоглазого или одноглазого». (Здесь паргелий сравнивается с диплопией. — Прим. пер.)

³ «Зачернивший глаза порошком сурьмы не таков, как имеющий черные от природы глаза».

⁴ Перевод (лат.). — Прим. ред.

⁵ Перестановка, металепис (лат.). — Прим. ред.

⁶ Иносказание (лат.). — Прим. пер.

⁷ «Как относится щедрый к деньгам, так и море к воде» и «как море напитывает водой сухой песок, так и щедрый — деньгами нуждающихся».

⁸ Также перевод Вильгельма из Мёрбеке появляется в «*Aristoteles Latinus*» издания Paluella, откуда и приводятся наши цитаты.

Аристотеля, даже если греческие рукописи порой и сбивают его с верного пути. Когда в 1457b 32 Аристотель говорит, что щит можно назвать «кубком без вина» (*aoionon*), Вильгельм из Мёрбеке читает *oinon* и переводит *puta scutum dicat 'fyalam' non Martis sed vini* (с. 27).

Загадку про ставление банок он переводит как: *virilem rubicundum ut est ignitum super virum adherentem* (с. 28)¹. Цитату же *seminans deo conditam flammam*² и другие он переводит весьма неплохо.

Правильно переведены (правда как простая калька) *tragodia* и *komodia*. При этом нельзя забывать, что эти термины могли быть неизвестны средневековому читателю: по мнению Вильгельма из Сан-Тьерри (*Comment*, в *Cant. PL* 180), комедия — это история, которая, несмотря на содержащиеся в ней элегические моменты, повествующие о страдании влюбленных, имеет счастливый исход; для Гонория Августодунского (*De animae exilio et patria*», *PL* 172) трагедии — это поэмы, повествующие о войне (примером тому поэмы Лукана), в то время как комедии воспевают свадьбы (например, произведения Теренция). «Комедия» Данте действительно называется так не потому, что является театральным произведением, но потому, что у нее счастливый конец. Гуго Сен-Викторский (*«Didascalicon»* II, 27, *PL* 176) говорит, что искусство представления заимствует само название театрального искусства у слова «театр», обозначающего место, где античные народы собирались для развлечений, и где громко декламировались драматические истории с чтением поэм, актерскими представлениями и масками. В «*Poetria*» («Поэтика») Иоанна де Гарландии приводится классификация литературных жанров, где трагедия определяется как *Carmen quod incipit a gaudia et terminat in luctu*³, а комедия как *carmen jocosum incipiens a tristitia et terminans in gaudium*⁴ (*De Bruine* II, iii, 3). Один из немногих текстов, в которых, кажется, вырисовывается идея классической трагедии — это «*Ars versificatoria*» («Поэтическое искусство») Матвея Вандомского (II, 5, в *Faral* 1924), где трагедия упоминается среди искусств *inter ceteras clamitans boatu*⁵, которое (цитируя Горация, *Poet.* 97) *projicit ampullas et sexquipedalia verba*⁶ и, продолжает Матвей Вандомский, *pedibus innitens coturnatis, rigida superficiei, minaci supercilio, assuetae ferocitatis multifariam intonat conjecturam*⁷. Этого, конечно, недостаточ-

¹ «Румяное мужское, то есть огненное, присущее мужчине».

² «Сеющий созданный богом огонь».

³ «Стих, который начинается с радости, а заканчивается в скорби».

⁴ «Шуточный стих, начинающийся грустью, а заканчивающийся радостно».

⁵ «Среди прочих кричащая ревом».

⁶ «Отказывается от пышных шестиаршинных слов».

⁷ «Выступая, обутая в котурны, вздымаясь своей кульминацией, грозно нахмурившись, гремит с привычной для себя суровостью многими предвестиями».

но, чтобы разобраться с понятием трагедии у Аристотеля, но достаточно, чтобы понять, какими должны быть театральные действия, коль скоро Средневековые вполне могло представить себе игры менестрелей, *bistriones* и священную мистерию.

Поэтому в переводе Вильгельма из Мёрбеке (с. 9–10) подражание переводится как *imitatio*, сострадание и страх как *misericordia* и *timor*, пафос как *passio*, шесть частей трагедии становятся *fabula*, *mores*, *locutio*, *ratiocinatio*, *visus* и *melodie*¹, кроме того становится понятным, что *opsis* относится к мимическому действию *hypocrita*, то есть шута; говорится о *peripetie* и *anagnorisees* (*idest recognitiones*)², а также становится ясным различие между поэтом и историком. Достаточно точно показаны различия между чистым и низким стилями, хотя далее *göltta* и переводится как *язык*, что, вероятно, делает не совсем понятной природу варваризма. Отрывок 1457b 1, в котором приводится определение метафоры, Вильгельм из Мёрбеке переводит вполне приемлемо.

В одном из наиболее важных отрывков 1460a 1–2, где Аристотель говорит, что «создавать хорошие метафоры — значит подмечать сходство», и использует для этого *theōrein*, Вильгельм из Мёрбеке переводит *nam bene metaforizare est simile considerare* (с. 29)³. Возможно, по сравнению с греческим глагол *considerare* обладает меньшей валентностью, тем не менее он отсылает к универсуму познания.

В заключение можно сказать, что у латинского читателя бесспорно складывалось некоторое общее представление об аристотелевском тексте, при этом все же его познавательному смыслу особого значения не придавалось.

2.4. «Риторика»: перевод Германа Немецкого

В параграфе 2.1 говорилось о том, что читатель мог познакомиться с «Риторикой» в переводе, выполненном Германом Немецким с арабского на немецкий, в анонимном переводе «*Translatio Vetus*» 1269–1270 гг., а также в переводе Вильгельма из Мёрбеке с греческого. Сведения о «Риторике» Германа Немецкого долгое время были весьма противоречивыми. Название «*Averroes in Rhetoricam*» заставило некоторых исследователей полагать, что речь идет о переводе «Среднего Комментария» Аверроэса. Впоследствии (причиной чему послужили рукописи, приведенные из «*Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabi*», где уже с самого начала комментарий Аль-Фараби был неполным) считалось, что перевод Германа Немецкого опирался только на арабские тексты. Лишь недавно

¹ «Сюжет, мораль, речь, умозаключение, вид, представление, мелодия».

² *Peripetie* (лат.) — внезапная перемена, неожиданный поворот (событий). *Anagnorisees* (лат.) — развязка.

³ «Ибо хорошо использовать метафору — значит понимать подобие».

(Bogges 1971) выяснилось, что Герман Немецкий переводил аристотелевский текст с арабского языка, а когда рукописей, которыми он располагал, было недостаточно, он включал сюда же отрывки комментария Аверроэса и «Шифа» Авиценны, при этом всегда отмечая подобные вставки. В переводе комментариев Аль-Фараби Герман Немецкий замечает, что перевел аристотелевскую «Риторику» с арабского на латинский, говоря о том же во введении к переводу «Риторики».

Позже мы рассмотрим, с какими проблемами сталкивался латинский читатель при прочтении этого непростого перевода, о неполноте которого знал и сам переводчик. К тому же следует отметить, что известны только две полные и одна фрагментарная рукописи перевода, что, в свою очередь, заставляет нас предположить, что популярность его в целом была невелика¹.

Примером затруднения переводчика является *asteia*. В конце 10 главы Герман Немецкий решает пропустить те части аристотелевского текста, которые ему не удастся перевести, комментируя это: *Plura talia exempla ad idem facientia, quia greca sapiebant sententiam non multum usitatam latinis, dimissa sunt, et subsequitur quasi conclusio auctoris*², не говоря уже, что в 11 главе рукописи отмечается (Toledo, ср. Marmo 1992: 32 № 8): *Ideoque pulchre dicit Astisius in suis transsumptionibus quasi ante oculos statuende ea que transumendo loquitur*³. Все это позволяет предположить, что в арабском оригинале понятие *asteia* понималось как имя собственное, и в своем переводе Герман Немецкий пошел именно по этому пути.

2.5. «Риторика»: Translatio Vetus (V) и перевод Вильгельма из Мёрбеке (G)⁴

В отношении ключевых моментов аристотелевского текста, отмеченных в параграфе 2.1, мы рассмотрим теперь варианты, предложенные V и G.

1404b 12. То, что приятно нечто, являющееся «необычным» и *thaumaston* (греч. *удивительным*. — Прим. пер.), показано довольно

¹ Эти сведения и цитируемые отрывки см.: Bogges 1971.

² «Поскольку образ мыслей греков не столь свойствен латинянам, многие такие примеры, относящиеся к этому, опущены, и сразу следует вывод автора».

³ «И поэтому хорошо говорит Астизий, пользуясь иносказанием, что должно быть словно перед глазами то, о чем говорится иносказательно».

⁴ Текстовые ссылки, включая нумерацию страниц, взяты из Aristoteles Latinus, Rhetorica, изд. B. Schneider. Leiden: Brill 1978. (В данном случае будут сохранены использованные Эко аббревиатуры V и G, происходящие соответственно от Translatio Vetus и Guglielmo di Moerbeke (Вильгельм из Мёрбеке). — Прим. пер.)

четко как у V (*mirabiles enim absentium, delectabile autem mirabile est*¹), так и у G (*admiratores enim advenarum sunt, delectabile autem quod mirabile est*²).

1405a 9. V говорит, что *manifestum et delectabile et externum habet maxime metaphora, et assumere non est ipsam ab alio*³. G переводит *evidentiam et delectationem et extraneitatem habet maxime metaphora, et accipere ipsam non est ab alio*⁴. Оба выражения дают понять, что по-настоящему хорошие метафоры нельзя получить путем подражания тем, что уже когда-либо были предложены.

1405a 12. Такие глаголы, как *phainesthai* и *skopein*, у V переводятся как *videri* и *intueri*, а у G как *появляться* и *стремиться*. Таким образом, они являются *verba cognoscendi*.

1405a 24. V не улавливает смысла остроты про пиратов и неудачно переводит *et latrones, se ipsos depredatores vocant*⁵. В то же время G верно говорит о *acquisitores*⁶.

1405b 12. Понятна та идея, которую метафора изображает перед нашими глазами (*in faciendo rem coram oculis*⁷ у V и в *faciendo rem pre oculis*⁸ у G). Все последующие переводы этого же выражения верны.

1406b 20. Переводчиков привело в замешательство, и не без основания, отличие метафоры от *eikōn*. У V *eikōn* переводится сначала как *conveniēns*, отчего непонятным становится выражение *est autem et convenim metaphora*⁹, а сразу после этого тот же самый термин переводится как *ymagines*. G переводит его как *assimilatio*. Однако в обоих переводах из контекста ясно, что речь идет о сходстве (для обоих Ахилл *ut leo fremii*¹⁰ или *fremuit*¹¹).

1410b 6 и далее. В этом отрывке мы сталкиваемся с определением *asteia*. У V этот термин переводится как *solatio*, а G сохраняет *asteia*. Во втором случае нужно особо подчеркнуть, что средневековый читатель не понимает, о чем идет речь (в работе Marmo 1992 показано, к каким недоразумениям это приводит в комментарии Эгидия Римского).

¹ «Ибо изумляются чужим, а доставляющее удовольствие изумительно».

² «Ибо обожают чужеземцев, а доставляющее удовольствие изумительно».

³ «В особенности метафоре присуще яркое, привлекательное и необычное, и не получить ее саму ни от кого иного».

⁴ «Главным образом метафоре присущи живость, привлекательность и необычность, и не взять ее саму ни от кого иного».

⁵ «И разбойники себя называют грабителями».

⁶ Стяжатели.

⁷ «В совершении дела перед взором».

⁸ «Совершая дело перед взором».

⁹ «Есть и подходящая метафора».

¹⁰ «Рычащий, подобно льву».

¹¹ «Рычит, ревет».

Хотелось бы, чтобы на основе множества приведенных Аристотелем примеров это понятие стало более ясным, однако, к несчастью, перевод его остроу весьма не удовлетворителен. Многие аристотелевские примеры пропущены. У V триремы, как разноцветные мельницы, становятся *milonas curvas*, а у G *molares varios*. Камень, катящийся вниз по горе на равнину, становится у V *lapis... inverecundus ad eum qui est inverecundus*¹, а у G *lapis... qui inverecundus ad facile verecundabilem*². Копье, которое «рея вперед сквозь перси пробилось» у V не переводится, а у G появляется неожиданный *gibbosa falerizantia*. У V метафора жатвы, которая используется Аристотелем, чтобы рассказать про старость, превращается в *quando enim dicit senectutem bonam, facit doctrina et cognitione propter genus*³. У G перевод более точен *quando enim dixit senectutem calamum fecit disciplinam et notitiam per genus*⁴. В 1412a 13 и далее метафора Архита о том, что судья и жертвенник это одно и то же (и к тому, и к другому прибегают все, что терпит несправедливость) становится у V *sicut Archites dixit idem esse propter hanc et altarem*⁵ (возможно, поэтому в его рукописи, вместо *diaitētēn*, судья, используется *dia tautēb*), в то время как G не совершает этой ошибки. Остается неясным, насколько эти скрытые псевдосмелые приемы, порой оказывающиеся безвкусными или бессмысленными, могли бы раздражать средневекового читателя.

При этом весьма любопытен тот факт, что оба переводчика прекрасно передали концептуальную часть «Риторики». У V удачные энтимемы *faciunt nobis doctrinam expeditam*⁶, и в отношении них говорится о *cognitio*⁷ (являющемся аристотелевским *gnōsis*). G говорит, что удачные энтимемы *faciunt nos addiscere celeriter*⁸, и что *cum hoc quod dicuntur notitia fit*⁹. Хотя и не напрямую, но становится ясным, что метафора должна показывать нам вещи в действии, и что она, как и философия, должна заставлять нас *inspicere* (которым переводится *theōrein*) сходство *a propriis et non manifestis* (V)¹⁰, в то время как G говорит в более мягкой, но весьма понятной форме, об остроумии, которое нужно считать

¹ «Камень... бесстыдный для того, кто бесстыден».

² «Камень... который бесстыден, для того, кого легко пристыдить».

³ «Ибо когда говорит, что старость — это хорошо, делает это с помощью ученых соображений из понятия рода».

⁴ «Ибо когда сказал, что старость — это стебель, выяснил это и заметил из понятия рода».

⁵ «Как сказал Архит, из-за этого то же есть и алтарь».

⁶ «Делают для нас учение легким».

⁷ Познание.

⁸ «Приводят к тому, что мы учимся быстрее».

⁹ «С тем, что говорится, привносится знание».

¹⁰ «Из существа, а не из проявления».

*similitudinem in multibus distantibus*¹. Сталкиваясь в 1412а 17 с термином *epiphaneia*, у V он смело переводится как *epuphania* (в то время как G, не улавливая того, что этот термин имеет значение появления и открытия, использует выражение *in superficie*²).

Неплохо переведен отрывок 1412 18, где Аристотель говорит, что перед смелой шуткой изумленный читатель признает, что тут он узнает нечто новое или что он ошибался прежде (хотя несмотря на то, что у V и сделана попытка перевести пример с цикадами, которые будут петь на земле для самих себя, здесь все же пропущен отрывок о загадках, и сама идея об измененных словах переводится, используя понятие *inania*). G, напротив, переводит отрывок о загадках (которые могут *nova dicere* (лат. *сказать новые вещи*. — Прим. пер.)), а также выражает идею измененного слова (*inopinatum*) и следующего за ним парадокса.

В итоге можно сказать, что обе версии позволяли понять позицию Аристотеля (сомнение вызывает лишь доступность для читателя использованной там терминологии), однако переведенные примеры не могли помочь читателю лучше разобраться в определениях.

2.6. Неудача «Поэтики» и «Риторики» в Средневековье

Недостаточное внимание Средневековья к этим переводам объясняется многими причинами. Первая заключается в том, что до XII в. риторика входила в тривиум, из которого поэтика исключалась. Так (отмечает Даан (Dahan 1980)), поэтика не рассматривается ни Аланом Лилльским в работе «*Anticlaudianus*» («*Антиклавдиан*»), ни Гонорием Августодунским, ни Гуго Сан-Викторским, ни Робертом Гроссетестом в «*De artibus liberalibus*» («*О свободных искусствах*») или Иоанном Дакийским в «*De divisione scientiae*» («*О разделении природы*»).

К XII в. постепенно складывается иное деление наук, которое впервые появляется еще в стоицизме. Следуя ему, философия подразделяется на логику, этику и физику, а поэтика и риторика входят, в свою очередь, в логику. Эту идею можно обнаружить уже у св. Августина, а в «*Etimologiae*» II, 24,3 Исидора Севильского дается следующее определение: *Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae graece physica appellatur...; altera moralis, quae graece ethica dicitur...; tertia rationalis, quae graece vocabulo logica appellatur*³.

¹ Сходством во многих моментах.

² На поверхности.

³ «Предмет философии делится на три части. Одна часть касается природы, которая по-гречески называется физикой; другая — морали, которая по-гречески называется этикой; третья — мышления, которая по-гречески называется логикой».

В том же XII в., благодаря Доминику Гундисальво (Доминго Гундисальви, *Dominicus Gundissalinus*. — Прим. пер.), на западе утверждается арабская классификация, где поэтика и риторика представляются неотъемлемой частью аристотелевского «*Органона*» (смотри, например, Авиценна «*Shifa*» и «*De scientiis*» Аль-Фараби). В помощь изучающим логику Герман Немецкий предложил свой перевод (*suscipiant igitur, si placet, et huius editionis Poetriae translationem viri studiosi, et gaudeant, se cum hac adeptos logici negotii Aristotilis complementum*¹).

Будучи незнакомым с аристотелевской «*Риторикой*», Альберто Маньо делает риторику логической дисциплиной (см., например: «*Liber de praedicabilibus*» 1,4), а в «*Liber Primus Posteriorum Analyticorum*» он включает в логику также поэтику (см.: Dahan и Rosier-Catach, eds. 1998:77 и Marmo 1990:159–163)².

Будучи разделами логики, поэтика и риторика представлялись весьма подходящими для использования в политических и моральных целях, и Доминик Гундисальво определяет поэтику как часть гражданской науки, которая, в свою очередь, является разделом искусства красноречия, ставящего своей целью доставлять наслаждение беседой, а также обучать знанию и хорошим манерам.

Роджер Бэкон, придерживаясь арабской позиции, объединяет риторику и поэтику в единый раздел логики, связывая также их моральную и гражданскую цели (см.: Rosier Catach 1998). Вдохновленный выполненным Герардом Кремонским переводом работы Аль-Фараби «*De scientiis*», Бэкон в «*Моральной философии*» («*Moralis philosophia*») (представляющей собой седьмую часть «*Большого сочинения*») стремится придумать метод, убеждающий неверных в превосходстве христианства, и обнаруживает его в риторических и поэтических способах изложения. Он ищет *sermo potens ad inclinandum mentem*, и этот искомый язык (утверждает он в «*Большом сочинении*» III) важнее любой войны. Если диалектические и демонстративные аргументы движут спекулятивный разум, то поэтика и риторика движут разум практический («*Большое сочинение*» III).

Поэтический аргумент не связан ни с истиной, ни с ложью. Поэтика — это изучение приемов, эмоционально возбуждающих слушателя посредством красноречивого стиля, лучшим же примером поэтического дискурса является Священное Писание. В «*Моральной философии*» по-

¹ «Пусть примут, стало быть, если угодно, жаждущие знания мужи перевод и этого издания «Поэтики» и наслаждаются тем, что с этим получили дополнение к занятиям Аристотелевой логикой».

² Обнаружить классификации, рассматривающие поэтику как независимую науку, можно обратившись к Эгидию Римскому, хотя, например, Даан (Dahan (1980: 178)) находит подобного рода идеи уже у Гульёма Конхезия и Ришара Сен-Викторского.

добие (*similitudo*) предстает как способ сравнения, — например, сравнения добродетели со светом, а греха со всем ужасающим.

Тот же Бэкон скажет в «Общей Математике», что поэтический аргумент использует красивые речи для того, чтобы дух был поглощен любовью к добродетели и научился ненавидеть пороки. Этому служат такие украшения, как метр и ритм, которые можно обнаружить также и в Писании¹.

Независимо от Бэкона, идея о том, что поэтика и риторика являются частью логики и связаны с моральной и гражданской науками, была распространена среди тех, кто познакомился с первыми аристотелевскими переводами. Это объясняет, почему при рассмотрении этих проблем внимание обращалось не столько на семиотику *elocutio* (лат. *способ изложения, стиль*. — Прим. пер.), то есть на техническое изучение метафор, сколько на способы аргументации.

Фома Аквинский показывает знание этих переводов (естественно, кроме перевода «Поэтики» Вильгельма из Мёрбеке), однако в своем комментарии ко «Второй Аналитике» I он представляет логику как науку, выносящую суждения («Первая и Вторая Аналитики»), софистическую («О софистических опровержениях») и изобретательную («Топика», «Риторика» и «Поэтика»). Таким образом, *poetae est inducere in aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem*².

Буридан же, вместо того, чтобы ясно говорить о таких вещах, как риторика, будет делать акцент на то, что поэтика имеет образовательные цели *scientiam delectabiliter obscurare nititur, per verborum transuptionem* (см.: Dahan 1998: 186)³.

Бэкон, в свою очередь, показывает нам другую причину, почему аристотелевские переводы были недостаточно распространены: они были плохо переведены и трудны для понимания. Бэкон говорит о прямом знакомстве с Германом Немецким. В «Моральной философии» VI он

¹ «Utitur sermonibus pulchris et in fini decoris, ut rapiatur animus subito in amorem virtutis et felicitatis, et in odium vicii et pene perpetue quae ei respondent. Et ideo sermones poetici qui sunt completi et pulchritudine et efficacia movendi animum debent esse ornati omni vetustate loquendi prosaice at astricti omni lege metri et ritmi, sicut Scriptura Sacra... ut decore et suavitate sermonis animus subito et fortiter moveatur» (см.: Hackett 1997: 136, № 6) («Пользуется речами прекрасными и в высшей степени благородными, чтобы тотчас воспламенялся дух стремлением к добродетели и блаженству и ненавистью к пороку и всему, что с ним связано. И поэтому поэтические речи, которые исполнены красотой и способны волновать душу, должны быть украшены всем изяществом прозаической речи и подчинены всем законам метра и ритма, как Святое Писание... чтобы красотой и обаятельностью речи душа была тотчас же сильно взволнована»).

² «Поэт должен приводить к чему-то добродетельному неким предшествующим представлением».

³ («Поэзия») стремится увлекательно затуманивать сюжет, используя слова иносказательно».

рассказывает о том, что Герман Немецкий признавался ему (*dixit mihi*) в недостаточном знании логики, необходимом для достойного перевода «Риторики», в связи с чем он и не отважился на перевод «Поэтики», ограничившись переводом комментария Аверроэса. В связи с этим, замечал он, мы не можем понять, каковы были представления Аристотеля о поэтике, а можем лишь «ощутить запах» того, что он хотел сказать, не почувствовав при этом его вкуса, что можно сравнить с вином, которое слишком долго переливается из одного сосуда в другой¹.

В «Большом сочинении» I Бэкон говорит, что современники его пренебрегают двумя книгами по логике, из которых одна переведена с комментариями Аль-Фараби, а другая прокомментирована Аверроэсом². В «Большом сочинении» III он вновь подчеркивает, что не все комментарии Аверроэса переведены на латинский язык, те же немногие, что переведены, часто остаются непрочитанными. Это же можно сказать и об аристотелевской логике³. В той же «Моральной философии» (V, 255) упоминается комментарий Аверроэса к «Поэтике» как единственный источник аристотелевского текста, при этом отмечается, что и он известен немногим⁴. В «Большом сочинении» III с сожалением говорится о том, что переводы Аристотеля выполнены *cum defectu translationis et squalore* (с ошибками и шероховатостями) — так, что в них ничего нельзя понять — и анализируется, какой вред это причинило культуре его эпохи.

¹ «Olfacere ejus sententiam, non gustare. Vinum enim, quod de tercio vase transfusum est, virtutem non retinet in vigorem» (Moralis Phil. VI, 267, цит. по: Rosier-Catach 1998: 95, откуда приводятся все дальнейшие ссылки) («Обонять его мысль, не вкушать. Ибо вино, которое перелито из третьего сосуда, не сохраняет достоинства свежести»).

² «Moderni (...) duos libros logicae meliores negligunt, quorum unus translatus est cum Commentum Alfarabii super librum illum, et alterius expositio per Averroem facta sine textu Aristotelis est translata» («Современники не читают две хорошие книги по логике, одна из которых переведена с комментариями этой книги Аль-Фараби, в другой переведено изложение, сделанное Аверроэсом, без текста Аристотеля»).

³ «Quoniam autem libri Logica Aristotelis de his modis, et commentarii Avicennae, deficiuntur apud Latinos, et paucae quae translata sunt, in usu non habentur nec leguntur, ideo non est facile exprimere quod oporteat in hac parte» («Но, поскольку книги «Логики» Аристотеля об этих (поэтических) размерах и комментарии Авиценны преданы забвению у латинян, а немногие, которые переведены, не используются и не читаются, то в этой части непоздно выразить то, что необходимо»).

⁴ «Quoniam vero non habemus in latino librum Aristotelis de hoc argumento [la Poetica], ideo vulgus ignorat modum, componendi ipsum; sed tamen illi, qui diligentes sunt, possunt multum de hoc argumento sentire per Commentarium Averrois et librum Aristotelis, qui habetur in lingua latina, licet non sit in usu multitudinis» («И поскольку не имеем на латыни книги Аристотеля по этому предмету, поэтому народу неизвестен сам способ стихосложения, но всё же те, которые жаждут знания, могут многое узнать по этому предмету из комментария Аверроэса на книгу Аристотеля, который есть на латинском языке, хотя и не используется многими»).

Из этих текстов можно заключить, что Бэкон пока не был знаком с переводом *«Риторики»* Вильгельма из Мёрбеке, который появится позже, и который он, вероятно, воспринял бы с большей снисходительностью. Отношение Бэкона почти ко всем переводчикам было весьма суровым, при том что своих критериев правильного перевода он не предлагал (см.: Lemaу 1997). Он замечает, что находившиеся в обращении аристотелевские тексты все же были знакомы немногим и воспринимались этими немногими с большой подозрительностью. В университетской среде переводы были труднодоступны, — впрочем, Бэкон работал за ее пределами. В *«Сумме против язычников»* Фома Аквинский приводит небольшой отрывок из *«Риторики»*, переведенной Германом Немецким, однако в дальнейшем в *«Сумме теологии»* (I–II, 29, 6) он вновь обращается к переводу Вильгельма из Мёрбеке. Судьба последнего перевода вообще сложится гораздо успешнее, на него будут ссылаться в многочисленных рукописях, и в 1272–1274 гг. Эгидий Римский положит его в основу своего комментария к *«Риторике»*¹.

Поскольку Эгидий располагал более серьезным переводом, его теория метафоры представляется несомненно более зрелой. В исследовании Мармо (Магто 1998), а также в главе 7 работы Есо, Магто 2005, своим появлением полностью обязанной Мармо, показано, как Эгидий Римский разработал стратегию критического сравнения переводов.

Но мы подходим к концу XIII в. — за толкованием Эгидия Римского последуют толкования Иоанна Яндунского и Буридана², однако для того, чтобы аристотелевская теория метафоры начала оказывать влияние на научную мысль схоластов, будет уже слишком поздно. Как мы увидим в следующем очерке, у средневековой метафорологии будут иные корни, иные вдохновляющие тексты, а значит и совершенно иные результаты.

В данном случае нам было важно показать, какова связь между отсутствием когнитивной теории метафоры в схоластике золотых веков и недостатками перевода.

¹ Внимание к двум аристотелевским текстам пробуждается только в XIV в., где цитаты из перевода Германа Немецкого появляются в некоторых антологиях, см.: Bogges 1970.

² Пока неизданные, см.: Магто 1992.

ОЧЕРК 3. От метафоры к *analogia entis*¹

3.1. Поэтики и риторика

В предыдущем очерке было показано, что описанная Аристотелем идея познавательной ценности метафоры в целом не была усвоена латинским Средневековьем. Теперь же рассмотрим, каким образом в данной среде развивалась идея метафоры, не имеющая никакой связи с аристотелевскими определениями.

Идеи о *figurae elocutionis* (лат. *фигуры речи*. — Прим. пер.) пришли в Средневековье из классической риторики — главным образом, из риторических произведений Цицерона, из «*Rhetorica ad Herennium*» («*Риторика для Геренния*»), работ Квинтилиана, а также латинских грамматиков Элия Доната и Присциана. Насколько видоизменились аристотелевские понятия, будучи освоенными этими авторами, видно из предложенного Квинтилианом деления метафор («*Institutio*» («*Наставления*») VIII, 6). Для Аристотеля в «*Поэтике*» (1457b) метафора была переносом имени, свойственного какой-либо одной вещи, на другую, что же касается Квинтилиана, то у него речь идет также о *verbi vel sermonis a propria significatione in alia cum virtute mutatio* (лат. *целесообразное изменение слова или речи от собственного значения к другому*. — Прим. пер.), в связи с чем меняется не только форма слов, *sed et sensuum et compositionis*. Аристотель различал метафоры по переносу рода на вид, вида на род, вида на вид или по аналогии, Квинтилиан же, хотя и говорит, как Аристотель, о сравнении (например, *этот человек лев*, что является редуктивным сходством), рассматривает все же сравнения или замещения между родами одушевленного (*возница* употребляется вместо *правителя*), между одушевленным и неодушевленным (*обуздывает (замедляет) ход кораблей*), между неодушевленным и одушевленным (*железом или роком пало мужество греков*, говоря об их сопротивлении), а также приписывание одушевленности неодушевленной вещи (*ярость, что крепкий мост берега его сжал*). Кроме того, эти четыре способа подразделяются на подвиды, в которые входят, в свою очередь, превращение рационального в рациональное, иррационального в рациональное, рационального

¹ Сокращенная обработка выступления на семинаре, проходившем в Высшей школе гуманитарных исследований Болонского университета в марте 2001 г. в рамках цикла, посвященного судьбе аристотелевской теории метафоры. Он появился у Лоруссо (Lorusso, 2005).

в иррациональное и иррационального в иррациональное, а также целого в части, и наоборот.

От аристотелевского влияния у Квинтилиана остается лишь то, что метафора является не только украшением, как в случае, когда речь идет о *lumen orationis* (лат. *цветы красноречия*. — Прим. пер.) или о *generis claritas* (лат. *светлость по роду, принадлежность к сенаторскому сословию*. — Прим. пер.), но может быть еще и инструментом познания, когда имя (а значит, определение) переносится «от одного места, где оно свойственно, на такое, где нет свойственного», как случается, когда висящий на виноградной лозе плод селянин называет кистью или поля — жаждущими. Как бы то ни было, нельзя все же сказать, что Квинтилиан настаивал на функции, которая, будучи не столько познавательной, сколько «лексически замещающей», стремится предотвратить *penuria notitum*.

Другое предложение исходило от Элия Доната (IV в.), у которого схема Квинтилиана дополнялась своеобразным семическим анализом: речь у него идет о метафоре как *translatio* (лат. *перенос*. — Прим. пер.) с одушевленной на одушевленную вещь, с неодушевленной на неодушевленную, с одушевленной на неодушевленную и, наконец, с неодушевленной вещи на одушевленную (со всеми соответствующими примерами этих случаев)¹.

Далее следует определение всех остальных тропов, в связи с чем любопытно отметить, что в отношении аллегории и загадки Элий Донат

¹ «Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem ornatus necessitatisue causa. ...Metaphora est rerum uerborumque translatio. Haec fit modis quattuor: ab animali ad animale, ab inanimati ad inanimale, ab animali ad inanimale, ab inanimati ad animale. Ab animali ad animale, ut Tiphyn aurigam celeris fecere carinae: nam et auriga et gubernator animam habent; ab inanimati ad inanimale, ut ut pelagus tenuere rates: nam et rates et naues animarti non habent; ab animali ad inanimale, ut Atlantis cinctum assidue cui nubibus atris piniferum caput et cetera: nam ut haec animalis sunt, ita mons animam non habet, cui membra hominis adscribuntur; ab inanimati ad animale, ut si tantum pectore robur Concipis: nam ut robur animam non habet, sic utique Turnus, cui haec dicuntur, animam habet» (Ars maior III.6, ed. Holtz, p. 668–669) («Троп есть высказывание, перенесенное из собственного смыслового значения на несвойственное ему, но аналогичное для украшения речи или по необходимости. Метафора есть перенос смысла слов и понятий. Это происходит четырьмя способами: с одушевленного на одушевленное, как то: «Тифия смелого сделали возницей быстрого судна» (Варрон Атацинский, Аргонавтика, 1, 398), — ибо и возница, и кормчий одушевлены; с неодушевленного на неодушевленное, как то: «В море плоты лишь пустились» (Вергилий, Энеида, 5, 8), ибо и плоты, и корабли души не имеют; с одушевленного на неодушевленное, как то: «Бога Атланта, кому непрестанно черные тучи темя, заросшее кедром, венчают...» (Вергилий, Энеида, 4, 248), ибо как члены человека одушевлены, так и у горы нет души, которая описывается как часть человеческого тела; с неодушевленного на одушевленное, как то: «Если грудь у тебя стала дубом таким» (Вергилий, Энеида, 11, 368–369), ибо у дуба нет души, а Турн, о котором это говорится, имеет душу» (Большая грамматика, III, 6)).

основывается на общепринятом во всем Средневековье критерии, подходящем также и для сегодняшней риторики: понятая буквально метафора кажется нелепой (семантически неприемлемой), поэтому необходимо учитывать, что в данном случае имеется в виду переносный смысл. Об аллегории же, напротив, речь идет, когда помимо буквального есть еще и другой смысл, — тот, что выводится с опорой на контекстуальные признаки (согласно учению Августина, о котором речь пойдет в дальнейшем). Донат приводит пример *et iam tempus equum fumantia soluere colla* (лат. *время ремни развязать у коней на дымящихся выях*. — Прим. пер.), чтобы сказать, что пора заканчивать стихотворение, и хотя это нам кажется прекрасной метафорой, Донат все же прав, отмечая, что выражение желания развязать у коней ремни не является бессмысленным (даже если в данном контексте это и кажется странным), и, таким образом, речь идет об аллегории, а не о метафоре. Тот же критерий учитывается и в отношении загадки¹.

В своих определениях Элий Донат все же не уточняет, в какой мере непонятность является проводником знания. Наконец, у Доната мы находим и нечто напоминающее аристотелевский *eikōn*, то есть подобие: «Icon est personarum inter se vel eorum quae personis accidit comparano, ut os humerosque deo similis» («*Ars maior*» III, 6, ed. Holtz, p. 673)².

Среди всего множества появившихся в позднее Средневековье определений метафоры рассмотрим данное Исидором Севильским в «*Этимологиях*»³ (1,37. 2): «*Metaphora est verbi alicujus usurpata translatio, sicut dicimus fluctuare segetes, gemmare vites*» (лат. «*Метафора есть намеренное перенесение какого-либо слова, как когда мы говорим "fluctuare segetes", ("волнуются хлеба"), "gemmare vites" ("усыанные самоцветами лозы")*»). — Прим. пер.). Это определение впервые появляется у Цицерона и Квинтилиана, причем у последнего заимствуется также отличие перехода одушевленного в одушевленное, одушевленного

¹ «Allegoria est tropus, quo alii significatur quam dicitur, ut et iam tempus equum fumantia soluere colla, hoc est 'carmen finire' ...Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum, ut mater me genuit, eadem mox gignit ex me, cum significet aquam in glaciem concrecere et ex eadem rursus effluere» (*Ars maior* III, 6, ed. Holtz, p. 671–672) («Аллегория — это троп, которым обозначается иное, чем то, что говорится, например: «Время сейчас разнуждать коней парящие выи» (Вергилий. Георгики. II, 542), то есть закончить стих. ...Энигма — это загадочное высказывание, использующее скрытое подобие понятий, например: «Мать меня родила и вскоре сама рождается из меня», где говорится о воде, превращающейся в лед, а затем вновь вытекающей из растаявшего льда» (Большая грамматика, III, 6)).

² «Образ — это сравнение между собой лиц или того, что присуще лицам, например: «Богу подобен плечами, лицом» (Вергилий. Энеида, I, 589). — Прим. пер.».

³ Цитаты приводятся по: *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала: В XX кн. Кн. I–III: Семь свободных искусств / Пер. с лат. Л. А. Харитонов. СПб.: Евразия, 2006. — Прим. пер.

в неодушевленное и т. д. Факт того, что эти замены имеют познавательную функцию, не рассматривается, более того, они считаются переходными «*decentissime decoris gratia... ut oratio perornetur*» (лат. «*ради самого изящного узорочья, что украшает речь*». — Прим. пер.) (1.37.5).

Исидор (также как и некоторые современные исследователи), допустив такую метафору, как *fluctuare segetes*, считает неприемлемой противоположную ей, *segetare fluctus* (лат. *хлебуются волны*. — Прим. пер.)¹, объясняя это тем, что такого рода неслыханная смелость умаляет общий метафорический смысл, при этом замену крыльев гребками и обратно он считает возможной именно потому, что «*alae navium et alarum remigium dicuntur*» (лат. «*ведь говорится и “крылья кораблей”, и “гребки крыльев”*». — Прим. пер.) (ibid., курсив Эко). Таким образом, удачная метафора — это то, что «называется», поэтому кажется, что особое место в ней занимает определенная смелость, которая, будучи понятна всем, очевидным образом *non dicitur* (лат. *не называется*. — Прим. пер.).

Данные Элием Донатом определения встречаются также почти дословно в работе Беды «*De schematibus et tropis*» («*О фигурах и тропах*»), а в дальнейшем, без особых вариаций, распространяются в последующих средневековых текстах. По сравнению с текстом Доната в них будут меняться разве что цитаты и комментарии к ним².

Нигде не говорится, что троп является изысканным из-за своей сложности, хотя и подразумевается, что понять его можно посредством толкования написанного. Традиция отдает предпочтение скорее тропам, понимаемым без особого труда, нежели неясным и замысловатым.

Призыв к подобного рода сдержанности приходит к нам уже из «*Ad Herennium*» (IV, 45): «*Translationem prudentem dicunt esse oportere, ut*

¹ Идея восходит, вероятно, к Деметрию Фалерскому («О стиле», 79): не все метафоры взаимозаменяемы; *auriga* (лат. *возничий*. — Прим. пер.) может быть назван *gubernator* (лат. *кормчий, вождь*. — Прим. пер.), и наоборот, но если склоны гор и называются подножием горы Ида, то это вовсе не значит, что можно называть склонами человеческие ноги.

² «*Ab inanimali ad animal, ut Zachariae undecime: Aperi, Libane, portas tuas. Item psalmo VIII: Qui perambulat semitas maris. Translatio est enim a civitate ad montem, et a terra ad mare, quorum nullum animam habet. Ab animali ad inanimal, ut, Amos I: Exsiccatus est vertex Carmeli. Homines enim, non montes, verticem habent. Ab inanimali ad animal, ut, Ezech. XI: Auferam a vobis cor lapideum. Non enim lapis, sed populus animam habet*» (PL 90, 179D–180B). Далее следуют примеры переноса, касающиеся птиц, ярмарок и т. д. («С неодушевленного к неодушевленному, как у Захарии в 11-й главе: «Отвори, Ливан, ворота твои». То же в восьмом псалме: «все, преходящее морскими стезями» (Псал. 8:9). Ибо есть перенос смысла с города на страну и с земли на море, а это все неодушевлено. С одушевленного на неодушевленное, например, у Амоса в 1-й главе: «И иссохнет вершина Кармила» (Ам. 1:2). Ибо люди, а не горы, имеют вершину. От неодушевленного к одушевленному, как Иезекииль в 11-й главе: «И возьму из плоти их сердце каменное» (Иез. 11:19). Ибо не камень, а люди имеют душу»).

cum ratione in consimilem rem transeat, ne sine dilectu temere et cupide videatur in dissimilem transcurrissse»¹. Алкуин («*De rhetorica*» («О риторике и добродетелях») в Halm 1863: 37) напоминает, что сначала нужно определить, что хорошего было создано авторами, а затем, привыкнув к их способу изложения, можно научиться красиво говорить.

По мнению Алкуина, хорошая метафора служит тому, чтобы, избегая крайностей, сделать более ясной вещь, которую нельзя выразить другими словами. Литературное образование, по крайней мере с момента его зарождения во времена *Палатинской школы* (*Schola Palatina*) и в дальнейшем, основывалось на подражании древним, и даже метафорический *panoplia* (греч. *арсенал*. — Прим. пер.) должен был придерживаться проверенных временем моделей. Примеры приводятся канонические (*gemmare vites, luxuriari messes, fluctuare segetes*), и на вопрос, до какой степени можно отважиться на слишком смелые метафоры, ответом является призыв к проявлению сдержанности, в связи с чем и отбрасывается такая провокационная метафора, как *stercus curiae*².

Несколько веков спустя такой рафинированный протогоманист, как Иоанн Солсберийский, в своем трактате «*Metalogicon*» («Металогик») (1,19) скажет, что грамматика имеет в своем распоряжении тропы, но «*solis eruditissimis patet usus eorum: unde et lex eorum arctior est, qua non permittuntur longius evagari. Regulariter enim proditum est, quia figuras extendere non licet*» (лишь самые мудрые умеют ими пользоваться, поэтому и закон их (тропов) весьма строг, по которому не дозволяется их вольно использовать. Ведь в правилах сказано, что фигуры нельзя понимать широко). Он упомянет Квинтилиана, отметив, что «*virtus enim sermonis optima est perspicuitas et facilitas intelligendi*» (ведь лучшее достоинство речи — ясность и легкость понимания), и скажет, что причиной тропов является необходимость или украшение.

Все тот же Иоанн Солсберийский («*Metalogicon*», III, 8), приводя метафоры, в которых выделяется сходство (скажем, физическое) между двумя вещами, осуждает такие выражения, как «закон есть мера или

¹ «Говорят, что метафора должна быть искусной, чтобы обдуманно значение слова переносилось на подобную вещь и не казалось, что неосмотрительно, без вкуса, но с пристрастием было перенесено на непохожую».

² «Undecumque licet ducere translationes? Nequaquam, sed tantum de honestis rebus. Nam summopere fugienda est omnis turpitudine earum rerum, ad quas eorum animos qui audiunt trahet similitudo, ut dictum est morte Africani castratam rem publicam et stercus curiae: in utroque deformis cogitatio similitudinis» (Halm 1863:38) («Откуда позволительно брать переносы [метафоры]? Не отовсюду, но только от благородных вещей. Ибо надлежит всячески избегать любой мерзости в тех вещах, к которым подобие обращает дух слушателя (когда, например, говорят, что «смерть Африкана охолостила республику», или про «дерьмо сената», ведь в обоих случаях мыслится подобие отвратительному»). (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

подобие справедливого по природе», потому что в понятии закона нет ничего, что было бы похоже на меру или на подобие (на самом деле он заимствует пример из «Топики» VI, 21407 и далее).

Означает ли это, что средневековые поэты не умели придумывать новые метафоры? Вся история средневековой поэзии говорит об обратном, и мы обнаруживаем такие восхитительные по смелости метафоры, как *клочок, родящий в нас такой раздор* или *над книгой взоры встретились не раз*. Поэзия и средневековая проза часто поддавались очарованию загадочного выражения, достаточно вспомнить о так называемой *гисперийской* (*hisperica*)¹ эстетике (см.: De Bruyne 1946, 1,4, и Herren 1974) или о сочинении оригинального риторика VII в. Вергилия Марона (Вергилия Грамматика) «*Epitomae*» («*Эпитомы*») (см.: Polara 1979), не говоря уже о *trobar clus* (окс. *темный стиль*. — Прим. пер.) провансальцев.

Тем не менее создается такое впечатление, что при составлении или цитировании текстов эти авторы с восхищением оценивают загадки и неясности, при переходе же к теории они становятся гораздо более осмысленными. Например, Вергилий Грамматик говорит о существовании поэтических произведений, стремящихся к приятности или остроумию, которые он называет *leporia* (заставляя нас вернуться к аристотелевским *asteia*), напоминая при этом, что поэзия отличается от риторики, потому что это «*angusta atque obscura*» («*Epitomae*» IV, 6). Поэтомо осуждаются те, кто полирует слова, *tornores logi* (IV. 7); *leporia* показывает свои *mordacitas* (лат. *колкости*. — Прим. пер.), не исключая при этом ложной выдумки. Сдвигает ли говорить «*sol in occasu metitur maria*», если никакая созданная вещь не может измерить (*metiri*) глубины моря? Лучше сказать «*sol in occasu tinguit mare*». Можно ли говорить «*ventus e terra roborum radices evellit altas*» (IV. 8), когда известно, что ветер может заставить дуб только рухнуть? Это позволяет сказать, что, по мнению Вергилия, вполне допустимо изобретать неологизмы, находить безумные этимологии и составлять зашифрованные загадки, в то время как с метафорами нужно быть осторожнее.

Если говорить о провансальцах (см.: De Bruyne 1946, II: 332), то Аллегре (Allégret) сообщает, что глупцам его стихотворение покажется непонятным, а Бернар де Ванзак (Bernart de Venzac) уверяет, что его слова правдивы, но если не учитывать возможности их двойного прочтения, они станут для разумных людей причиной смущения, а для безрассудных — поводом для скандала. Все же Гиравт де Борнель, с одной стороны, защищает темный [неясный] стиль («я буду искать и брать, будто в узду, красивые слова, нагруженные странным и одновременно естест-

¹ Существует также вариант перевода этого слова на русский язык как «гисперийский». — Прим. пер.

венным смыслом, который не все умеют раскрыть»), а с другой, избирает потом *trobar plan* (окс. *легкий стиль*. — Прим. пер.), объясняя это тем, что «больше смысла в том, чтобы создавать понятные стихи, нежели смешивать слова» (*Quieu cuid quatretan gran sens — es, qui sap razo gardar, com los motz entrebeschar*)).

Действительно, в различных трактовках торжественного слога часто восхваляется усилие, которое должно возникнуть в душе читателя. Объясняется это тем, что разнообразие примеров избавляет от тоски и *tamquam cibum aurium, invitet auditorem*¹ (Гальфрид Английский² «*Documentum de arte versi ficandi*» II.2.5)³. Как бы то ни было, приведенные примеры это, как правило, не сложные метафоры, а скорее преувеличения и описания, порождающие гипотипосис. Так, например, для того, чтобы сказать, что кто-то всходит на корабль или готовится к путешествию, приводится целых восемь стихов, описывающих это действие.

В общем и целом, кажется, что происходит разрыв между поэтической практикой и риторическим теоретизированием. В случае последнего предпочтение отдается понятной и по возможности уже использовавшейся ранее метафоре.

Гальфрид Английский («*Poetria nova*» («Новая поэтика»), 1705–1708) скажет позднее, что существуют три вида образования: с помощью искусства, правилам которого следуют; по традиции, к которой обращаются; а также посредством подражания образцам. Иоанн Солсберийский («*Metalogicon*» I, 24) рассказывает о том, как вел свои уроки Бернард Шартрский: он указывал на то, что соответствует правилу, показывал грамматические фигуры и риторические цвета, тонкость суждения, а чтобы подготовить к *splendor orationis* (яркости речи), демонстрировал чюдеса *translatio* (или метафоры) «*ubi sermo ex causa probabili ad alienam traducitur significationem*» («когда речь по достойной одобрения причине приводится к иному смысловому значению»). Того, кто не следовал его наставлениям, воспитывали *flagellis et poenis* (лат. *кнутом и телесными наказаниями*. — Прим. пер.). Плагиат он не наказывал, хотя и заставлял его замечать, — как бы говоря, что по сравнению со смелостью, способной исказить *causa probabilis* (или приемлемое сходство между метафоризирующим и метафоризируемым), подобного рода воровство куда более предпочтительно.

С другой стороны, следуя классическим правилам выделения стилей (торжественный, посредственный и умеренный, вульгарный или чрез-

¹ «Словно пища для слуха привлекает слушателей».

² Известен также под именем Гальфред Винсальвский, Жоффруа де Вензоф, Гальффон фон Винальз (Goffredo di Vinosalvo).

³ Цитаты из Матвея Вандомского, Гальфрида Английского и Иоанна Гарландского см.: Farai 1924.

мерный, или скромный и пасторальный стиль, сельский или посредственный, эпический или возвышенный, или торжественный), начиная с «*Rhetorica ad Herennium*» вплоть до «*Scholia Vindobonensia ad Horatii Artem poeticam*» (которые восходят, вероятно, к XI в.), с «*De ornamentis verborum*» Марбода Реннского до *artes poeticæ* XII–XIII вв. (Матвей Вандомский, Гальфрид Английский и Иоанн Гарландский), примеры необходимых для использования слов весьма традиционны: предпочтительнее *lychnos*, нежели *lucerna*; о Карле Великом, в торжественном стиле будет говориться, что он *Ecclesiae clipeus et pacis columna*¹, однако при этом вульгарно говорить, что он *clava pacis*, следуя посредственному и умеренному стилю, можно сказать, что он *Ecclesiae custos*, а следуя вульгарному, что он *militiae baculus*, будет скромным говорить, что *In tergo clavam pastor portat, ferit inde — presbyterum, cum quo ludere sponsa solet*², но вульгарным, что *Rusticus a tergo clavam trahit et ter tonse (o bertonso) — testiculos aufert, prandio laeta facit*³. И даже метафорические термины, служащие определению стилей, в конечном счете обусловлены традицией, именно поэтому речь будет идти о стиле *fluctuans et dissolutum, turgidum et inflatum, aridum et exsangue* (Матвей Вандомский, «*Ars versificatoria*» 1,30)⁴.

Особенно ценной в метафорах была свойственная им *color rhetoricus* (лат. *витийственная окраска*. — Прим. пер.), иными словами — их декоративная ценность, поскольку для теоретиков средневековых поэтик целью поэзии всегда были эlegantность и грация. По мнению Матвея Вандомского («*Ars*» III. 18), «*fiunt autem tropi ad eloquii suavitatem*»⁵.

Довольно необычная попытка сформулировать логико-семантическое правило для создания удачных метафор была предпринята Гальфридом Английским, который в «*Documentum de arte versificandi*» («Трактат об искусстве стихосложения», II 3.4–22) пытался выдвинуть методы, основанные на тождестве признаков между метафоризирующим и метафоризируемым⁶. В связи с этим устанавливалось, что глагол *рождаться* подходит

¹ Щит Церкви и опора мира.

² «Палку несет за спиной пастух затем же которой / Лупит пресвитера он спавшего часто с женой».

³ «Палку из-за спины деревенщина вытянув грозно / Яйца священнику рвет пир чтоб сготовить себе».

⁴ «Взволнованном и сумбурном, высокопарном и возвышенном, сухом и бледном».

⁵ «Используются же тропы для привлекательности высказываний».

⁶ «*Considerandum est verbum, quod debet transferri, de quibus dicatur proprie; et, si ad aliam rem debeat transferri, cavendum est ut in ea proprietate sit similitudo. Sic autem debet inveniri similitudo: perscrutandum est in illo verbo quiddam commune, quod pluribus conveniat quam illud verbum; et quibuscumque aliis commune conveniat proprie, conveniet illud verbum traslative*» (II. 3. 9–10, in Farai ed. 1958: 286) («В отношении слова, которое надо исполь-

только животным, однако в нем обнаруживается нечто общее и с другими действиями, как, например, «начинаться». Тогда можно сказать *nascuntur flores*¹ в смысле, что цветы *incipiunt esse*², или *nascitur istud opus*³, или *nata est malitia in diebus nostris*⁴, или *nascuntur flores*⁵. Для аналогичного действия будет сказано *pubescit humus*. Подобное мастерство, по мнению Гальфрида, «est planissima via ad inveniendum translationes» (II.3, 11)⁶.

Некоторые исследователи (Dronke 1986: 14–16 и Bertini 2003: 35) обнаруживают у Гальфрида понятие познавательной функции метафоры в том самом смысле, в котором она использовалась у Данте в XIII Письме (83–84), где он говорит, что об увиденных во время его божественного путешествия вещах, поскольку они не могут быть выражены в *проповеди*, нужно говорить посредством *assumptionem metaphorismorum*⁷. Отойдем пока от Данте и вернемся к нему позднее. Гальфрид повторяет, что при построении метафор было бы ошибкой не выделять признаки, являющиеся *expressissime et apparentissime similia* (II.3, 17–18)⁸. Очевидно, что молоко и снег белые, а мед сладкий, при этом нельзя сказать, что для построения неожиданных подобий Гальфрид советует выделять неочевидные признаки. Более того (в II, 3), он называет *turgidus et inflatus* (лат. *напыщенный и высоконапный*). — Прим. пер.) стиль «qui nimis duris et ampullosis utitur translationibus», как если бы сказать *ego transivi oper montes belli*⁹ вместо того, чтобы ограничиться *per difficultates belli*¹⁰.

Тот же автор в «Poetria nova» (p. 765) предлагает, так сказать, уже заранее подготовленные метафоры. Вместо *aurum fulvum, lac nitidum, rosa prae rubicunda, mei dulcifluum, flammae rutilae, corpus nivis album*¹¹, лучше сказать *dentes nivei, labra flammea, gustus mellitus, vultus roseus*,

звать метафорически, надо выяснить, о чем оно говорит в его собственном значении. И если его надо использовать метафорически по отношению к иной вещи, в его собственном значении обязательно должно заключаться некое подобие. Подобие же надо искать так: надо попытаться найти в этом слове нечто общее, что присуще многим вещам, а не только этому слову. И если чему-то другому подойдет эта общность в ее собственном смысле, подойдет и это слово, использованное метафорически»).

¹ Рождаются цветы.

² Начинают существовать.

³ Рождается этот труд.

⁴ Родилось зло в наши дни.

⁵ Рождаются цветы.

⁶ «Есть самая краткая дорога к созданию переводов».

⁷ Привлечение метафоризмов.

⁸ Наиболее ярко и выразительно выражающие подобие.

⁹ Я прошел через кручи войны.

¹⁰ Через тяготы войны.

¹¹ Желтое золото, жирное молоко, алая роза, моя прелесть, желтое пламя, белоснежное тело.

*frons lactea, crinis aureus*¹. По его мнению, следует говорить, что весна *расписывает* землю цветами, что хорошая погода *льстит*, что бури *утишают*, а долины *покоятся*, поскольку приписывая нечеловеческим вещам человеческие поступки, человек видит себя в природе, как в зеркале. Речь всегда идет о традиционном процессе антропоморфизации неодушевленного. Впрочем, хотя Гальфрид и отваживается предложить правило, которое мы назвали логико-семантическим, он все же не предлагает никакого критерия для выявления наиболее важных признаков.

3.2. Ссылки и примеры в философской мысли

Хотелось бы ожидать большего внимания со стороны философов, занимающихся исследованием точного значения терминов и различия между унивокальными и эквивокальными знаками. В своем исследовании «*Prata rident*» Розье-Каташ (Rosier-Catach 1997) рассматривает традиционный средневековый способ мышления на примере метафоры *prata rident* (лат. *смеющийся луг*. — Прим. пер.) (которая уже встречалась в «*Ad Herennium*» 4). Впечатляет то, что этот пример вновь и вновь повторяется у самых разных авторов — от Абеляра до Тьерри Шартрского, от Гильома Конхезия до Фомы Аквинского, выливаясь в дальнейшем либо в обсуждение аналогии или *translatio in divinis*, либо в дискуссии по вопросу использования метафор при повествовании о Боге.

Абеляр исходит из примечания к комментарию Боэция к «*Категориям*», следуя которому, если *gubernator* (лат. *кормчий*. — Прим. пер.) корабля называется *возничим*, руководствуясь *ornatus causa* (лат. *причина украшения*. — Прим. пер.), то эквивокальности не возникает. Абеляр выражает свое согласие с этим, поскольку текст в подобных случаях принимает переносное значение только на время — например, когда в нем говорится *смеяться* вместо *florere* (лат. *цветсти*. — Прим. пер.) для лугов («*Glossae super Predicamenta*», Geyer, p. 121). Переносное значение используется, по его мнению, не *per institutionem* (лат. *по указанию*. — Прим. пер.), но только в определенном контексте «*per abusionem translationis, ex accidentale usurpatione*» («*Super Peri herm.*», Geyer, p. 364). В данном случае, говорит Абеляр, речь идет не о *translatio aequivoca*², вытекающем из *penuria nominum*³, а скорее о сходном с ним *oppositio in adiectum*⁴, как в *homo mortuus*⁵, где *homo* означает (но только в этом случае) «труп».

¹ Снежно-белые зубы, огненные губы, медовый вкус, розовое лицо, молочная наружность, золотой волос.

² Омонимическая метафора.

³ Нехватка слов.

⁴ Противоречие в определении.

⁵ Мертвый человек.

Гильом Конхезий («*Glosae in Priscianum*») будет говорить о *locutio figurativa* (лат. *иносказательный оборот*. — Прим. пер.) почти в том же ключе, что и Абеляр (Rosier-Catach 1997: 161–64). Роберт Килуордби говорит, что в тропе выражение понимается не как *intellectus primus* (лат. *первое значение*. — Прим. пер.), но как *intellectus secundus* (лат. *второе значение*. — Прим. пер.), не *simpliciter*, но *secundum quid*. В произведении XII в. Бернарда Сильвестра (Бернарда Турского) «*Flores Retorici*» («*Цветы красноречия*») говорится о случаях, когда слова объединяются посредством «достойного брака» и делается скромный намек на заключение (которое можно сделать, исходя из данной метафоры), следуя которому от *prata rident*¹ можно перейти к *prata luxuriant floribus* или к *prata floribus lascivium*². В подобном случае Розье-Каташ (Rosier-Catach 1997) говорит о доказательстве продуктивности метафоры. Тем не менее следует отметить, что этот намек кажется весьма робким. Можно сказать, что в текстах всегда присутствует вполне справедливая обеспокоенность тем, чтобы метафора не была слишком «пространной», и таким образом, чтобы из сходства, основывающегося на каком-либо признаке, ошибочно не выводились бы другие признаки. В «*Dialectica Monacensis*» (II.2, De Rijk 1962–1967, II: 561), например, считается странным и неверным прибегать к силлогизму: *Quicquid ridet habet os — pratum ridet — ergo habet os*³.

С логической точки зрения эта позиция весьма разумна. Однако чтобы понять, как обстоят дела на самом деле, когда метафору нужно сделать инструментом нового знания и изобретения, достаточно подробнее рассмотреть, что же Тезауро в период барокко сумел извлечь из фигуры, которая в свое время начинала «приходить в упадок, загнивать». В «*Подзорной трубе Аристотеля*» проводится серьезный анализ, касающийся «смеха лугов», где показывается, какие новые идеи и образы могут родиться из развития исходного тропа. На более чем пяти страницах вариаций Тезауро проводит блистательную интригу барочной шутки, демонстрирующей нам, каким образом метафора смогла породить бесконечные изображения плодovitости лугов, *iucundissimus pratorum risus, ridibunda vidimus prata, ridenter prata florent, pratorum risio oculos beat, fidentissime prata gliscunt*⁴... Доходя вплоть до изменения смысла метафоры, *hac in solitudine moestissima videres prata, sub Canopo squallida ubique prata lugent*⁵, или через посредство исключения человеческого признака появится *prata ridet sine ore, risus est sine*

¹ Луга смеются.

² Луга богаты цветами или луга распустились цветами.

³ У всего, что смеется, есть лицо. Луг смеется. Следовательно, у луга есть лицо.

⁴ Приятнейший смех лугов; видим луга, полные смеха; смеясь, цветут луга; смех лугов убаживает взор; отважно тучнеют луга.

⁵ В этой пустыне, пожалуй, заметишь, что луга очень печальны, под Канопом (в пустыне Египта. — Прим. пер.) всюду в печали шершавые луга.

*cachinno*¹, а при расширении значения метафоры в отношении различных мест луга или всей земли будет *virides rident ripae, latta exultant gramina, fragrantissimi rident flores, alma ridet tellus, rident segetes*².

Когда же «смех лугов» будет связан с предшествующими, сопутствующими и последующими явлениями, появятся остроумные энтимемы о возвращении солнца из тропика *hibernus* в знак Овна, об оплодотворяющем землю дыхании Зефира, о теплых южных ветрах, дождях весны, об убывающих снегах и семенах осени. Из чего вытекает *solī arridentia prata reditum gratulantur, suavissimis Austri delibuta suaviis subrident prato*³, или *Dubitas cur prata rideant? Imbribus ebria sunt*⁴ и т. д. И если лугам приписывается человеческий смех, то почему бы не отнести к ним еще и все то, что этот смех сопровождает? Отсюда следует, что *pulcherrima pratorum facies, tondentur falce virides pratorum comae, crinita frondibus prata virent, micantes pratorum oculi, flores*⁵...

Однако обращение к Тезауро в данном случае имело своей целью всего лишь подчеркнуть по контрасту ту робость, которая была присуща любой средневековой теории метафоры.

3.3. Метафора, аллегоризм и вселенский символизм

Почему Средневековые приписывает метафоре обычную декоративную функцию, не признавая за ней (хотя бы на теоретическом уровне) функции познавательной? Ответа может быть два: 1) в Средневековье считалось, что Бог учит нас, говоря посредством «реальных» метафор (*in rebus*), и человеку ничего не остается, как открыть для себя метафорический язык сотворения мира; 2) если человек говорит о Боге, то никакая метафора не является убедительной и (поскольку это буквальный язык) не может передать его непостижимой природы.

Чтобы понять этот аспект средневековой культуры и присущей ей семиотики, необходимо рассмотреть различия между метафорой, символом и аллегорией, что уже предпринималось мной ранее (Есо 1985) и к чему мы еще обратимся в дальнейшем⁶. Пока же мы можем говорить лишь о *фи-*

¹ Смеются луга, не имея рта; смех без звука смеха.

² Заметишь, как смеются берега, веселые, ликуют травы, душистые, смеются цветы, благодатная смеется земля, смеются посевы.

³ «Смеющиеся луга приветствуют солнце, видя его возвращение, покрытые нежнейшими поцелуями австра (Южного ветра. — Прим. пер.), смеются луга».

⁴ «Недоумевашь, почему смеются луга? Пьяны, напивавшись дождями».

⁵ Прекраснейший лик лугов; стригутся серпом волосы лугов; зеленеют луга, волосатые порослью; цветы — сверкающие глаза лугов.

⁶ Приводя немало примеров, Пеппин (1958, 1970) и Ауэрбах (1944) показывают, что античный мир также понимал «символ» и «аллегория» как синонимы, в той же мере, в ка-

гуральном языке относительно тех случаев, когда *aliud dicitur, aliud demonstratur* (лат. *говорится одно, а показывается другое*. — Прим. пер.)¹, в которых представлен *translatio* (лат. *перенос*. — Прим. пер.) с одного термина или цепочки терминов (или, лучше сказать, содержания, которое они выражают) на другой, неким образом придающий ему второй смысл. В данном же случае нас интересует, как Средневековые сосредотачивают свое внимание на феноменах второго (или же переносного) смысла, не являющихся, в свою очередь, феноменами литературной метафоры.

Отправной точкой является «Послание к Коринфянам» апостола Павла: «Nunc videmus per speculimi et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem» («Видим ныне как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» [1 Кор. 13, 12]). Поэтически более элегантным решением будет, приписываемое Алану Лилльскому (PL 210:578C–579C) «*Rythmus alter*»:

Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura
Nobis est, et speculum.
Nostrae vitae, nostrae mortis,
Nostri status, nostrae sortis
Fidele signaculum.
Nostrum statum pingit rosa,
Nostri status decens glosa,
Nostrae vitae lectio.
Quae dum primo mane floret,

кой это наблюдалось и у экзегетов периода патристики и Средневековья. Примеры простираются от Филона до грамматика Деметрия, от Климента Александрийского до Ипполита Римского, от Порфирия до Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также от Плотина до Ямвлиха, и во всех этих работах термин «символ» употребляется по отношению к таким дидактическим и понятийным изображениям, которые в других случаях называются аллегориями.

¹ У данного правила могут быть различные формулировки, как, например, определение тропа или аллегории у Цицерона («De oratore» 3.41.166: «ut aliud dicatur, aliud intellegendum sit» («Когда говорится одно, а подразумевать надо другое»)), Доната («Ars maior» III. 6), Амвросия Медиоланского («De Abraham libri duo» 1,4, 28: «Allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur» («Аллегория — это когда изображается одно, а воображается другое»)), св. Августина (Sermo 272: «Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur» («Это, братья, потому и называется таинством, что в нем видится одно, а понимается другое»)), у Кассиодора («Expositio Psalmorum» VIII, 80: «schema quod dicitur allegoria, id est inversio, aliud dicens, aliud significans» («Фигура, которая называется аллегорией, то есть иносказанием, говоря одно, выражает другое»)), Беда («De schematibus et tropis», 2.12: «Allegoria est tropus quo aliud significatur quam dicitur» («Аллегория — это троп, которым обозначается иное, чем то, что говорится»)) и у Исидора («Etymologiae» I. 37. 22: «Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intelligitur» («Аллегория есть иносказание. Ибо произносится одно, а подразумевается иное»)).

Defloratus flos effloret
 Vespertino senio.
 Ergo spirans flos exspirat,
 In pallorem dum delirat,
 Oriendo moriens.
 Simul vetus et novella,
 Simul senex et puella
 Rosa marcet oriens.
 Sic aetatis ver humanae
 Juventutis primo mane
 Reflorescit paululum¹.

Мир изучается так, будто каждый его элемент устроен Богом с целью чему-то нас научить. Как скажет Гуго Сен-Викторский, чувственный мир — это «*quasi quidam liber est scriptus digito Dei*» (лат. «*некая книга, начертанная Божьим перстом*». — Прим. пер.) («*De tribus diebus*», VII. 4), а согласно Рихарду Сен-Викторскому, «*habent tamen corporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam*» (лат. «*всякое видимое тело имеет сходство с невидимым благом*». — Прим. пер.) («*Benjamin major*», II. 13).

То, что мир был книгой, начертанной перстом Божьим, является не столько космологической идеей, сколько герменевтической потребностью. То есть этот вселенский символизм зарождается как аллегоризм, который лишь в дальнейшем получает название «вселенского символизма».

¹ «В мире нашем все творенья / Нам дают отображенье, / Как стекло зеркальное, / Нашей жизни и кончины, / Нашей участи, судьбины, / Верное, печальное. / Мы по розе видим ясно / Нашу участь, и прекрасно / Понимаем жизни ход: / Роза утром зацветает, / А под вечер увядает, / Чужа старости приход. / Дышит роза благовонно, / Но с рожденья неуклонно / Умирает, пообеднев; / И в назначенную пору / Смерть уносит без разбору / Стариков и юных дев. / Вешним утром, на рассвете / Жизни нашей, все в расцвете / Розы, нам желанные. / Но, веселый день сменяя, / Сходит вечер, нагоняя / Сумерки туманные. / Все красоты неизменны / Быть не могут, ибо тленны / И не тешат долго нас. / Травы сеном, роза дрянью, / Люди прахом станут, данью / Смерти в свой последний час. / Наша жизнь есть непременно / Хворь и муки неизменно / И кончина смертная. / Жизнь на смерть и смерть на горе, / День на ночь заменит вскоре / Темень беспросветная. / Первой хворь удар наносит / И личину смерти вносит / В наше представление. / Нас к терпению побуждает / И страданьем приучает / К смерти в заключение. / Все законы в этой правде, / Человек, прочти, по правде / Изучив внимательно; / И тогда ты не забудешь, / Чем, рождаясь, стал и будешь, / Рассудив старательно. / Плач о казни, грех преследуй, / Спесь круши, страстям не следуй / Скромно очи опускай. / Кормчий разума и строгий / Вождь ума, с прямой дороги / Сбиться мысли не давай» («*Rhythmus alter*», PL 210, col. 579) (Алан Лилльский. О брэнном и непорочном естестве человека // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / Пер. Ф. Петровского. М., 1972).

Об аллегорическом толковании говорили и до возникновения патристической традиции: греки аллегорически интерпретировали Гомера; в кругах стоиков сформировалась традиция аллегорического толкования, стремящаяся к тому, чтобы раскрыть в классическом эпосе мифологизированную картину естественного мира; существует аллегорическая экзегеза еврейской Торы, и, наконец, в I в. Филоном Александрийским было предпринято аллегорическое прочтение Ветхого Завета.

Пытаясь противостоять гностической переоценке Нового Завета в ущерб Ветхому, Климент Александрийский проводит различие между двумя этими Заветами, утверждая, что они взаимодополняют друг друга, Ориген же углубляет эту позицию, настаивая на необходимости их параллельного прочтения. Ветхий Завет — это образ Нового, он — буква, духом которой является Новый Завет, или, говоря на языке семиотики, Ветхий Завет — это риторическое выражение, содержанием которого (или одним из содержаний) является Новый Завет. В свою очередь, Новый Завет также имеет образный смысл, поскольку является обетованием будущего. Тут Ориген полагает начало «теологальному дискурсу», который является рассуждением уже не только о Боге (или только рассуждением о Нем), но и о Писании¹.

Речь о буквальном, моральном (психическом) и мистическом (духовном) смыслах Писания заходит уже у Оригена. Отсюда возникает триада (буквального, тропологического и аллегорического), которая постепенно преобразуется в теорию четырех смыслов, выражающуюся в известном двустии Августина Дакийского (XIII в.): «*littera gesta docet — quid credas allegoria — moralis quid agas — quo tendas anagogia*» (лат. «*Буква учит событиям, аллегория — тому, во что ты должен верить, нравоучение — тому, что тебе должно делать, а анагогическое толкование — тому, к чему ты должен устремляться*». — Прим. пер.).

С самого начала герменевтика Оригена и вообще всех Святых Отцов тяготеет (пусть даже под различными именами) к такому прочтению библейского текста, которое получило определение «типологического»: ветхозаветные персонажи и события в силу их поступков и особенностей рассматриваются как прообразы и предвосхищения персонажей Нового Завета. Некоторые авторы (например, Auerbach 1944) пытаются увидеть нечто отличное от аллегории в случае, когда Данте, вместо того чтобы прибегать к явной аллегоризации (как, например, в начале поэмы или в описании чистилища), вводит таких персонажей, как святой Бернард, которые, оставаясь все же живыми и неповторимыми героями (помимо того, что они были и реальными историческими персонажами), становятся в силу каких-либо своих определенных черт «прообразами» выс-

¹ См.: De Lubac 1959–1964, Compagnon 1979, Bori 1987 и (на XII в.) Valente 1995.

ших истин. Некоторые исследователи в подобном случае говорят даже о «символах». Но даже здесь мы, вероятно, имеем дело с аллегорией: если все происходящее с персонажем интерпретировать буквально, то это превратится в риторическую фигуру уже чего-то совсем другого (и, максимум, речь здесь будет идти об аллегории, которая осложняется антономазией Г. Фосса, следуя которой персонажи представляют собой выражение некоторых своих выдающихся черт).

Независимо от своего происхождения эта типология предусматривает все виды фигурального выражения (образ, символ или какую-либо аллессию), если уж не аллессию *in verbis* (лат. *в словах*. — Прим. пер.), то *in factis* (лат. *в делах*. — Прим. пер.). Поэтому некий высший смысл следует усматривать не в словах (коль скоро это всего лишь слова) Моисея или псалмопевца (хотя надо делать и это, если мы признаем данные слова метафоричными), а в самих описанных в Ветхом Завете событиях, предписанных Богом к тому (как если бы история представляла собой начертанную его рукой книгу), чтобы они стали образами нового закона.

Различие между фактами и словами прекрасно показано в трактате Беды Достопочтенного «*De schematibus et tropis*» («О фигурах и тропях»), однако первым этот вопрос поднимает создатель теории знака Августин Блаженный, основываясь на усвоенной им культуре стоиков. Св. Августин различает знаки, являющиеся словами, и вещи, которые могут выступать в качестве знаков, поскольку знак — это любая вещь, которая пробуждает в нашем уме нечто иное, отличное от впечатления, произведенного ею же самой на наши чувства («*De doctrina Christiana*» II, 1, 1). Конечно, не все вещи являются знаками, однако не вызывает сомнения, что все знаки — это вещи, и наряду с теми знаками, которые человек производит для обозначения чего-либо, существуют также вещи, события и персонажи, которые можно воспринимать как знаки, или которые (что имеет место в Священной истории) могут сверхъестественным образом позиционироваться как знаки — и именно так они и должны пониматься.

Св. Августин учит нас разграничивать неясные и двусмысленные знаки, с одной стороны, и ясные, с другой; он учит прекращать бесплодную дискуссию, если знак приходится понимать как в прямом, так и в переносном смысле. Такие тропы, как метафора или метонимия, по его мнению, должны быть легко узнаваемы, ведь если рассматривать их буквально, текст потеряет смысл или будет выглядеть лживым. Но что же делать с такими выражениями (обычно разрастающимися до целой фразы или даже повествования целиком и не сводящимися к отдельному образу), которые могут иметь также и буквальный смысл, но которым истолкователь, напротив, вынужден приписывать смысл иносказательный (как это имеет место с аллегориями)? Метафора гласит, что Ахилл — лев, и в буквальном смысле лжет, аллегория же говорит, что в темном лесу

встречаются рысь, волчица и лев, и данное утверждение вполне может быть понято также и в буквальном смысле.

Вновь обратимся к автору «*Rythmus alter*». Его метафора — это больше чем метафора, это скорее аллегория, более того, аллегория, представляющая собой ряд указаний по декодификации аллегорий. Он не говорит нам, что *жизнь* — это *роза* (нелепое выражение, если понимать его буквально), он перечисляет все то, что относится к розе, и что (оставаясь все же буквально понятным) становится или может стать (если будут даны подходящие интерпретативные ключи) аллегорией человеческой жизни. И действительно, прежде чем перечислять признаки розы, он предупреждает, что она «*nostrum statum pingit*», а в заключение приводит элементы, показывающие эту самую параллель.

Каким образом можно понять, что нечто обладающее буквальным допустимым смыслом должно пониматься как аллегория? Обсуждая герменевтические правила, предложенные Тихонием Африканским («*De doctrina Christiana*») («*Христианское учение*»), III, 30, 4237, 56), Августин говорит, что мы должны предугадывать фигуральный смысл каждый раз, когда Писание (даже если в нем говорится о вещах, которые имеют смысл и при буквальном прочтении) как будто начинает противоречить постулатам веры или требованиям благопристойности. Магдалина омывает ноги Христа благовониями, вытирая их затем своими волосами. Можно ли представить себе, что Искушитель мог бы подчиниться столь чувственному языческому обряду? Конечно, нет. Значит, данный эпизод обладает неким скрытым смыслом.

Мы должны предугадывать второй смысл также, когда текст Писания оказывается чересчур пространным или включает в себя выражения, которые выглядят достаточно бедными, если понимать их в буквальном смысле. Эти два условия поражают своей тонкостью и (смею настаивать) новизной, хоть Августин и считает, что к ним уже обращались другие авторы¹.

Об *излишествах*, по мнению Августина, речь идет в том случае, когда нечто, обладающее буквальным смыслом, описывается в тексте излишне подробно, притом что *текстуально-экономических* причин для такого досконального описания нет. Бедными же в смысловом отношении можно назвать такие выражения, в которых содержатся имена собственные, числа, технические термины, описания цветов, чудеса природы, камни, одежда, церемонии, а также неважные с духовной точки зрения объекты и события. В подобных случаях, говорит Августин, необходимо

¹ См., например, Иеронима (комментарий на Мф. XXI, 5) «Cum historia nostra vel impossibilitatem habeat vel turpitudinem, ad altiora transmittimur (лат. «когда в истории содержится нечто невозможное или постыдное, мы переходим к более высокому»). — Прим. пер.) или Оригена («De principiis», 4, 2, 9 и 4, 3, 4), согласно которому Святой Дух привносит в текст мелкие ненужные детали в качестве указания на его пророческую природу.

учитывать, что (ибо непозволительно считать, будто священный текст напрасно отказывает чистому вкусу украшения) «*aliud dicitur et aliud significatur*» (лат. «говорится одно, а значение подразумевается другое»). — Прим. пер.).

Где искать ключи для декодирования смысла и почему речь всегда идет о том, чтобы интерпретировать «правильно», то есть согласно общепринятому коду? Говоря о словах, Августин не сомневается, что правила для их истолкования надо искать в риторике и классической грамматике. Однако если Писание говорит не только *in verbis*, но и *in factis* («*De doctrina Christiana*» II 10. 15), то есть помимо *allegoria sermonis* (лат. аллегория рассказа. — Прим. пер.), есть еще и *allegoria historiae* (лат. аллегория истории. — Прим. пер.) (см.: «*De vera religione*» 50, 99)¹, тогда, по его мнению, нужно обратиться к познанию мира.

Обращение к энциклопедии детально прописывает *imago mundi* (лат. образ мира. — Прим. пер.) и говорит о духовном значении каждой вещи или мирского события, упомянутого Писанием. Средневековые получили увлекательные описания универсума как коллекции удивительных фактов. Обязано этим оно было языческой культуре — от Плиния до «Полигистора» Солина, или «Романа об Александре», где речь шла исключительно о морализации энциклопедии и наделении всех без исключения предметов духовным смыслом. И вот, наконец, на примере «Физиолога» Средневековые начинают разрабатывать собственные энциклопедии, — начиная с «*Etymologiae*» Исидора Севильского до «*De rerum naturis*» Рабана Мавра, «*De imagine mundi*» Гонория Августодунского или до «*De naturis rerum*» Александра Неккама, «*De proprietatibus rerum*» Варфоломея Английского и до «*Specula*» Винсента из Бове. Речь идет об изобретении (всегда на основе традиции) такого правила корреляции, с помощью которого можно было бы придать переносное значение всем элементам физического мира. И так как у власти нос из воска, а каждый энциклопедист — это карлик на спине предыдущих энциклопедистов, будет несложно не только умножать значения, но и сами детали мироустройства, изобретая различные признаки, служащие превращению мира в неизмеримое деяние слова.

Здесь разводятся средневековый символизм и аллегоризм. «Разводятся» они в нашем представлении, коль скоро мы ищем гибкую типологию; на самом же деле эти подходы непрерывно проникают друг в друга, особенно учитывая тот факт, что поэты также склоняются к тому, чтобы говорить языком Писания (об этом пойдет речь в повествовании о Данте).

¹ См. также: Послание 102.33: «*Sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur*» («Если об обычаях человеческих говорят слова, то божественное могущество свидетельствуется деяниями»).

Поэтому под общим разделом символизма (или же *aliud dicitur aliud demonstratur* (лат. *называется одно, а подразумевается совсем другое*. — Прим. пер.)) можно объединить ряд различных подходов (рис. 1).

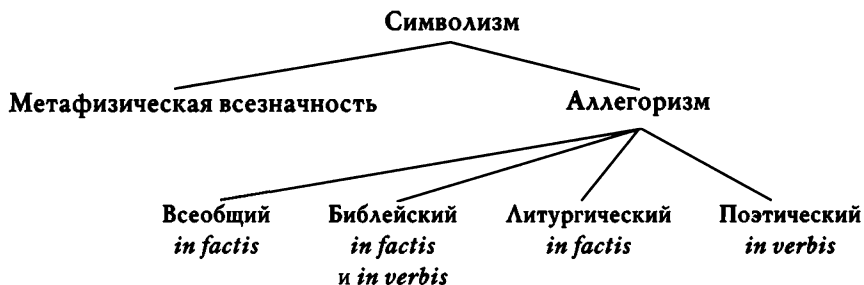


Рис. 1

То, что называется «метафизической всезначностью», в данном случае нас не интересует. Она принадлежит Иоанну Скоту Эриугене, по мнению которого каждый отдельный элемент в мире является теофанией и отсылает нас к первопричине: «*Nihil enim visibilium rerum corporaliunquē est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet*». («Я полагаю, что нет ни одной зримой и телесной вещи, которая не означала бы нечто нетелесное и умопостижаемое». — Прим. пер.) («*De divisione naturae*», 5.3). Эриуген, как и Витторини, говорит не просто об аллегорическом или метафорическом сходстве между земными телами и божественными вещами, но об их более «философской» выразительности, связанной с непрерывной последовательностью причин и следствий Великой цепи бытия (см.: Lovejoy 1936).

Универсальный аллегоризм — это аллегоризм энциклопедий, бестиариев и лапидариев: он предполагает сказочное, галлюцинаторное видение универсума, обращенное не столько на внешние его проявления, сколько на тайные смыслы: по сравнению с метафизической всезначностью он демонстрирует иные философское осознание, метафизическое основание и последующую выразительность чувственного и телесного¹.

¹ Об использовании мифов в философии XII в. (Гильом Коншский, Абеляр, св. Хильдегарда Бингенская и др.) см.: Gronke 1974, первая глава которой посвящена серии ключевых слов, связанных с символизмом (или аллегоризмом), как aenigma (загадка), fabula (сказка), figura (фигура), imago (образ), integumentum (маска), involucrum (завеса), mysterium (тайна), similitudo (сходство), symbolum (отличительный признак), translatio (перенос).

Об аллегоризме Священного Писания уже говорилось, и о нем мы еще скажем в дальнейшем, в чем же состоит литургический аллегоризм, можно легко догадаться.

Поэтический аллегоризм активно использовался в светской поэзии: говоря о темном лесе или о «*Романе о Розе*» в целом, можно сказать, что он подражает приемам аллегоризма Священного Писания, однако излагаемые там факты являются фиктивными. Лишь в самом крайнем случае, ориентируясь на нравственное поучение, он может стремиться к познавательной функции. Однако наиболее интересный узел проблем вырисовывается в отношении поэтической аллегории.

Средневековые изобилуют аллегорическим прочтением поэтических текстов (см.: De Bruyne 1946, 1, 3, 8). Речь здесь идет в первую очередь о баснях, которые, повествуя об очевидно ложных событиях (описывая, например, говорящих животных), имеют своей целью сообщить некую моральную истину. Если обратиться к различным трактатам, где описываются приемы прямого прочтения поэтических произведений (см., например, «*Dialogus super auctores*» («*Диалог об авторах*») Конрада из Хирсау), станет понятно, что речь идет о простом применении текстурального анализа. Имея дело с поэтическим текстом, необходимо узнать, кто является его автором, каковы его цель и замысел, каков характер этой поэмы или же к какому роду этот текст принадлежит, а затем рассмотреть отношения между *littera*, *sensus* и *sententia*. Как говорит Гуго Сен-Викторский в «*Didascalicon*» («*Дидаскаликон*»), *littera* — это систематизированное расположение слов, *sensus* — это ясное и доступное значение фразы, возникающее при первом прочтении, а *sententia* — это форма самого глубокого понимания, которое может быть достигнуто только при помощи комментария и толкования¹.

Все авторы трактатов настаивают на необходимости анализа написанного, чтобы объяснить значение трудных слов, обосновать грамматические и синтаксические формы, указать фигуры и тропы, далее, замечают они, нужно перейти к заложенному автором смыслу, на который

¹ «Expositio tria continet, litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinario dictionum, quod etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In bis ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur. Quo facto, perfecta est expositio» (III, 8) («Изложение содержит три вещи: грамматическую структуру, смысл и мысль. Грамматическая структура есть надлежащая упорядоченность высказывания, которую мы также называем конструкцией. Смысл — это некое открытое и непосредственно воспринимаемое значение, которое прямо выражает грамматическая структура. Мысль — это более глубокое понимание, которого можно достичь не иначе как только изложением или интерпретацией. И среди этого порядок таков, что сначала разбирается грамматическая структура, затем выясняется смысл, а потом производится интерпретация. И когда все это проделано, изложение закончено»).

намекает написанное, то есть к скрытому смыслу *aliud dicitur et aliud demonstratur*. В отношении различия между *sensus* и *sententia* кажется существуют противоречащие друг другу версии. По мнению одних исследователей, при анализе, например, басни Эзопа или Авиана, *sententia* должна быть моральной истиной, выражающейся басней, поэтому в истории о волке и ягненке — волки плохие, а ягнята хорошие. И все же неясно, демонстрируемое автором значение (также под *integumentum* (лат. *маска*. — Прим. пер.) параболы) это *sensus* или *sententia*? По мнению же других исследователей, басни имеют непосредственно предлагающийся читателю параболический смысл, в то время как *sententia* — это более скрытая аллегорическая истина, близкая к истине Писания (см.: De Bruyne 1946, II: 326–27).

Достаточно прочитать «*Virgilio nel Medioevo*» («*Вергилия в средние века*») Компаретти (Comparetti 1937), чтобы понять, откуда в Средневековье появляется призыв к аллегорическому прочтению римской поэзии. Средневековый человек, вероятно, был знаком с утерянным на сегодняшний день комментарием Элия Доната к Гомеру, и, конечно же, ему был известен комментарий Сервия к Вергилию, а также анализ Вергилия у Макробия. На тот момент Вергилий был не только самым знаменитым поэтом (Гомер был лишь легендой, и его текстов не знали), но и самым знающим среди людей. Так, среди прочих, Бернард Шартрский, Иоанн Солсберийский или, например, Бернард Сильвестрис понимали первые шесть книг «*Энеиды*» как представление шести периодов жизни. В чем же заключается разница между этим исследованием аллегорической *sententia* и открытием параболического смысла басни? По всей видимости, параболический смысл зависит от буквального, однако степень тонкости его смысла заведомо ниже, чем у аллегорической *sententia*.

Ульрих Страсбургский («*De summo bono*» («*Книга о высшем благе*») 1.2.9; см.: De Bruyne 1946, II: 314) объясняет, что при кажущейся ложности басенного повествования, все описанное там можно принять за истину, поскольку обозначаема вещь это не то, что выражено словами, а скорее тот смысл, который эти слова выражают. Александр Гэльский предлагал добавлять к четырем смыслам Священного Писания (исторический, аллегорический, моральный и анагогический) еще и параболический (то есть притчевый. — Прим. пер.) смысл, который он сводил к историческому, однако выделяя внутри последнего смысл *secundum rem*, то есть буквальный смысл повествуемого, и *secundum similitudinem*, как это бывает в притчах¹.

¹ «De parabolico intellectu dicendum quod reducitur ad historicum. Sed historia dicitur dupliciter: secundum rem et secundum rei similitudinem. Secundum rem, sicut in rebus gestis: secundum similitudinem sicut in parabolis. Parabola enim est similitudo rerum, cum per rerum differentem similitudinem ad id, quod per ipsam intelligitur, pervenitur» (Summa, Tractatus

В рамках этого разнообразия смыслов наблюдаются различия, которые Де Бройн (De Bruyne 1946, II: 312–13) пытается систематизировать следующим образом: буквальный смысл может быть *собственным* (или историческим, когда нам представлены причины событий), *фигуративным* (или типическим, — в том смысле, в каком индивид представляет некоего универсального человека), *параболическим* и *моральным* (в светском смысле, как в баснях), или *аллегорическим* (или типически-фигуральным, *in factis*); в то время как духовный смысл может быть тропологическим (или моральным) или анагогическим.

Необходимо подчеркнуть разницу между метафорическим смыслом басни, в котором описание кажется ложным, если не понимать его переносного смысла, и ее нравственным смыслом, которым можно пренебречь, притом, что она не утратит буквального значения вещей даже при том условии, что они будут считаться ложными. Однако, вероятно, средневековым читателям казалось ложным и то, что луг мог смеяться, и то, что животное могло разговаривать, — разве что в первом случае ложность была *in adiecto* (лат. *в определении*. — Прим. пер.), а во втором — в ходе повествования. В этих правилах прочтения текстов говорится, что нужно узнавать метафоры, однако это не предполагает никаких герменевтических усилий, в то время как при чтении Эзопа необходимо проявить интерпретативное усилие, чтобы, как минимум, понять, какую моральную истину хотел выразить автор. Здесь мы сталкиваемся с тремя различными смыслами: 1) метафорический смысл, который, как мы видели, никогда не представляет собой проблему; 2) параболический смысл басен, где для того, чтобы буквальный смысл не воспринимался как ложный, автору необходим морализирующий замысел — этот моральный смысл вполне очевиден; 3) и аллегорический смысл, познающийся *per speculum et in aenigmitate* (лат. *в зеркале и загадке, в отражении и иносказании*. — Прим. пер.).

Ситуация осложняется еще и тем, что в доктринальной среде отмечается нетерпимость по отношению к аллегорической интерпретации светской поэзии, например, Иоанн Солсберийский («*Polycraticus*» VII, 12) будет говорить, что искать какой-либо смысл кроме буквального смешно, вредно и бесполезно, поскольку написанное человеком не таит в себе священных тайн¹.

Introductorius, 1, 4, ad 2) («Об иносказательном понимании следует сказать, что оно отсылает нас к историческому (буквальному). Но повествование определяется двояким образом: по предмету и по подобию предмета. По предмету — как в повествовании о событиях, по подобию — как в иносказаниях. Ибо иносказание — это подобие предметов, когда через сходство разных предметов приходит к тому же, что понимается через сам предмет»).

¹ «Divinae paginae libros, quorum singuli apices divinis pleni sunt sacramentis, tanta gravitate legendos forte concesserim, eo quod thesaurus Spiritus sancti, cujus digito scripti

Эта проблема будет образцово (а с нашей точки зрения — просто поразительно) решена Фомой Аквинским.

3.4. Метафора у Фомы Аквинского

Задаваясь вопросом уместности употребления поэтических метафор в Библии, Фома Аквинский («*Summa theologiae*» 1.1.9) приходит к отрицательному выводу, аргументируя это тем, что поэзия является «шатким учением» («*S. Th.*» I, 1, 9). «*Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis*» (лат. «Поэтическое не постигается человеческим разумением в силу того, что в нем сокрыт недостаток истины»). — Прим. пер.) («*S. Th.*» II–II.2). Однако данное утверждение не следует понимать как некое уничтожение поэзии или же как определение поэтического в категориях XVIII в., то есть как *perceptio confusa* (лат. *смутное восприятие*. — Прим. пер.). Речь идет, скорее, о признании за поэзией статуса искусства (и, следовательно, статуса *recta ratio factibilium* (лат. *правильное понимание того, что надо делать*. — Прим. пер.)), где делание естественным образом оказывается ниже чистого познания, свойственного философии и теологии.

Из аристотелевской «Метафизики» Фома Аквинский усвоил, что мифопоэтическое творчество ранних поэтов-философов представляло собой еще весьма незрелую форму рационального миропостижения. Подобно всем прочим схоластам, он не интересовался учением о поэзии (оно считалось достоянием авторов трактатов по риторике, преподававших на факультетах искусств, а не теологии). Св. Фома и сам был поэтом (причем превосходным), однако сравнивая поэтическое познание с теологическим, он следует традиционному противопоставлению одного

sunt, omnino nequeat exauriri. Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multipli citas mysteriorum intrinsecus latet. Et ab eadem re saepe allegoria fidem, topologia mores variis modis aedificat. Anagoge quoque multipliciter sursum ducit, ut litteram non modo verbis, sed rebus ipsis instituat. At in liberalibus disciplinis, ubi non res, sed duntaxat verba significant, quisquis pro sensu litterae contentus non est, aberrare mihi videtur, aut ab intelligentia veritatis, quo diutius teneantur, se velie suos abducere auditores» (VIII, 12. Quod aliter legendi sunt libri divini, aliter gentilium libri) («Я бы, вероятно, допустил чтение книг Святого Писания, где даже отдельные буквы полны Божественной святости, со столь большой серьезностью из-за того, что сокровище Святого Духа, чьим перстом они написаны, вообще невозможно исчерпать. Ибо хотя лишь единому смыслу соответствует написанное, внутри него скрыто множество таинств. И из-за этого аллегория разными образами творит веру, иносказательная речь — нравственность. Анагогия также многими путями ведет к Высшему, когда утверждает Писание не только словами, но и самими вещами. А всякий, кто при изучении свободных искусств, где значение имеют не вещи, но только слова, не довольствуется смыслом написанного, впадает, как мне кажется, в ошибку либо желает увести своих слушателей от понимания истины, чтобы подольше удерживать их»).

другому и характеризует поэтический способ как наиболее простой (и совершенно не исследованный) способ сравнения. Он и не подозревает, что поэты способны выражать универсальные истины, поскольку не читал об этом у Аристотеля, а потому и придерживается скорее общего мнения о том, что поэты рассказывают *fabulae fictae*.

Впрочем, Фома Аквинский допускает, что божественные тайны, превосходящие возможности нашего понимания, должны раскрываться в аллегорической форме: «*Conueniens est sacrae scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere*» (лат. «Св. Писанию подобает преподносить нам вещи божественные и духовные под видом телесных». — Прим. пер.) («S. Th.» 1.1.5). Относительно прочтения священных текстов, Аквинат уточняет, что оно основывается, главным образом, на буквальном или историческом смысле: Писание гласит, что евреи вышли из Египта, оно повествует о некоем факте, этот факт понятен и является непосредственной денотацией повествования. Но *res* (лат. *вещи*. — Прим. пер.), которыми священный текст наполняет изложение документов, были даны Богом в качестве знаков. Поэтому духовный смысл — это то значение, с помощью которого означаемые вещи отсылают от языка к другим вещам; и будучи понятым подобным образом духовный смысл основывается на смысле буквальном. Бог наполняет духовным значением ход событий, подчиняющихся его провидению¹.

Речь в данном случае идет не о риторическом процессе, как в случае тропов или аллегорий *in verbis*, а скорее о чистых аллегориях *in factis*, где сами вещи означают высшие истины².

До этого момента Фома Аквинский не предложил ничего нового. Говоря же о буквальном смысле, он подчеркивает, что это *quod auctor intendit* (лат. *то, что подразумевает сам автор*. — Прим. пер.). Буквальный смысл для св. Фомы это не смысл высказывания (то, что высказывание денотативно излагает согласно лингвистическому коду, на который оно ссылается), но смысл, который придается в ходе говорения! Поэтому если высказывание гласит, что зубы белоснежны, не стоит полагать (грамматически говоря), что это утверждение ложно. При использовании подобной метафоры говорящий имеет намерение сказать, что зубы белы

¹ «*Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit*» (S. Th. 1.1.10, resp.) «*Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum*» («*Quodl.*» VII. 6. 16) («Та же сигнификация, которой вещи, обозначаемые через голоса, в свою очередь означают другие вещи, называется духовным смыслом, который стоит над буквальным и заменяет его. Бог допускает для сигнификации некоторых понятий сам ход вещей, подчиненных Его провидению»).

² «*Sensus spiritualis... accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res et figuram aliarum rerum exprimuntur*» («*Quodl.*» VII. 6.15; см. также: «*Sent.*» 3.3, ad 2) («Духовный смысл получается или заключается в том, что некоторые вещи выражают и свойства других вещей»).

(как снег), следовательно, метафорическое построение составляет часть буквального смысла, составляя часть содержания, которое повествователь стремился изложить. Также в «*Super epistulam ad Galatas*» VII.254 Фома Аквинский напоминает, что и *homo ridet* (собственный смысл), и *pratum ridet* (переносный смысл) составляют часть буквального смысла. В III «*Sent.*» (38.1, в 4) он говорит, что в метафорах Священного Писания нет выдумок¹.

Аквинат готов говорить о высшем или духовном смысле, только когда в тексте можно обнаружить смыслы, которых автор *не стремился передать, и даже сам не знал о том, что передал их*. Автор (например, библейский) повествует в этом случае о фактах, не зная, что они были подготовлены Богом как знаки чего-то другого.

Если в отношении Писания можно говорить о высшем смысле, то при переходе к светской поэзии или к любому другому дискурсу, не касающемуся Священной истории, дело обстоит иначе. Данное утверждение Аквината является весьма важным, и исходя из него можно сделать следующий вывод: аллегория *in factis* подходит для Священной, а не для мирской истории. Так сказать, Бог ограничил свой долг манипулятора событиями исключительно в рамках Священной истории, но после искупления нам уже не нужно искать никакого мистического смысла; история — это история фактов, а не знаков: «*Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus*» («*Quodl.*» VI. 6. 16)².

С одной стороны, подобное положение дел (навешанное новым натурализмом аристотелевского толка) приводит к кризису универсальной аллегоризм с его бестиариями, лапидариями и энциклопедиями, а также мистический символизм «*Rythmus alter*» и видение универсума, наполненного сплошь символическими сущностями. И естественно, все это звучит как резкое отрицание аллегорического прочтения нехристианских поэтов. С другой же стороны, считается, что если в светской поэзии и есть какая-либо риторическая фигура (включая метафору), то в ней нет никакого духовного смысла, а скорее лишь *sensus parabolicus* (лат. *параболический смысл*. — Прим. пер.), представляющий собой часть смы-

¹ «Quia in figurativis locutionibus non est sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem» (Dahan 1992) («В образной речи слова имеют не тот смысл, который они производят на первый взгляд, но тот, который посредством такого вида речи пытается произвести говорящий: например, тот, кто говорит “луга смеются”, намеревается обозначить при помощи некоего подобия вещей, что луга цветут». — Пер. с лат. А.В. Апполонова).

² «Оттого ни в каком знании, полученном усилиями человека, собственно говоря, не может быть получено ничего иного, кроме буквального смысла».

сла буквального¹. Так, когда в Писании Христос обозначается образом козла, это не является аллегорией *in factis*, но простым поэтическим приемом аллегории *in verbis*. Иными словами поэтическое выражение не символизирует и не изображает аллегорически божественные или будущие вещи, а просто означает (параболически, но, таким образом, *буквально*) Христа («*Quodl.*» VII. 6. 15)².

В поэтической речи (и даже при использовании риторических фигур в Писании) нет духовного смысла, она содержит всего лишь смысл, подразумеваемый автором; и опираясь на риторические правила, читатель воспринимает этот самый смысл в качестве буквального. Однако это не значит, что буквальный смысл (будучи параболическим, а значит риторическим) не может быть многообразным. Иначе говоря, это означает, что светская поэзия имеет, по всей вероятности, множество смыслов, хоть Фома Аквинский и не говорит этого *apertis verbis* (лат. *открыто*. — Прим. пер.) (ввиду того, что эта проблема его не интересует). Исключение представляют лишь те многочисленные смыслы, которые, будучи выражены параболически, не принадлежат буквальному смыслу сказанного, который подразумевался говорящим. Ведь поскольку автором Писания является Бог, а он может понять и помыслить множество вещей в одно и то же время, вполне допустимо, что в Писании даже в рамках простого буквального смысла наличествуют *plures sensus* (лат. *многие смыслы*. — Прим. пер.).

Равным образом, мы говорим о простом буквальном смысле и по отношению к литургическому аллегоризму, который может быть не только аллегоризмом слов, но и аллегоризмом жестов, цветов и образов, так как и в этом случае учредитель совершаемого обряда намеревается сказать что-то вполне определенное посредством иносказания, и не следует искать в его словах и наставлениях какого-то тайного смысла, ускользающего от его намерения. Если содержащееся в древнем законе обрядовое наставление и имело какой-то духовный смысл, то переходя в христианскую литургию, оно приобретает обычное параболическое значение.

Фома Аквинский систематизирует разбросанные идеи и убеждения, объясняющие, почему Средневековье уделяло так мало внимания исследованию метафор. Троп должен четко выражать то, что автор хочет ска-

¹ «Poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum», и их значение «non supergreditur modum litteralem» («*Quodl.*» VII.6.16) («Стихи не предназначены для чего-то иного, кроме выражения», и их значение «не выходит за пределы буквального [смысла]»).

² «Per voces significatur aliquid proprie vel figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum» («S.Th.» I.1.10–3) («Слова обозначают вещи как в их собственном смысле, так и в переносном. Но не сама по себе метафора, а то, что ею обозначено, относится к буквальному смыслу». — Пер. с лат. С.И. Еремеева).

зять в буквальном смысле, поэтому любая попытка использовать витиеватые и неожиданные метафоры подвергает риску присущий им естественный буквальный смысл. Предложенное Эудженио Монтале смелое сопоставление жизни с прохождением стены, на вершине которой торчат острые бутылочные осколки¹, средневековая теория не могла бы рассматривать в качестве удачной метафоры или сходства, поскольку подобное тождество было для нее непонятным.

3.5. Данте

Данте, кажется, не совсем учитывает выдвинутые Фомой Аквинским (см.: Есо 1985) ограничения. В *XIII Письме* он объясняет Кан Гранде дела Скала, как надо читать его поэму, и, замечая, что его произведение является *polisemos* (греч. *многозначный*. — Прим. пер.), а также обладает множеством смыслов, он называет четыре канонических уровня: буквальный, аллегорический, моральный и анагогический².

С целью объяснить смысл сказанного, Данте приводит пример из Библии, упоминая Псалом 113: «In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius» (лат. «Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплемennого, Иуда сделался святынею Его, Израиль владением Его». — Прим. пер.). Данте напоминает, что в буквальном смысле речь идет об исходе сынов Израилевых из Египта во времена Моисея; в аллегорическом смысле — о нашем искуплении, совершенном Христом; моральный смысл открывает переход души от плача и нищеты, свойственных греху, к состоянию благодати; анагогический же смысл говорит о переходе святой души от рабства нынешнего тления к свободе вечной славы.

Известна полемика вокруг принадлежности «*Письма*» перу Данте, однако относительно нашей проблемы этот аргумент не столь существен: даже если это «*Письмо*» написал кто-то другой, оно, несмотря ни на что, отражает поэтику, бесспорно, привлекающую наше внимание.

Впрочем, то же самое мы наблюдаем и в «*Пуре*». Во втором трактате, говоря об аллегории, Данте признает, что «богословы понимают этот

¹ Стихотворение «Погрузиться в сад, ища прохлады...». Пер. Е. Солоновича.

² «Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus, sive moralis, sive anagogici» (XIII.7) («Чтобы понять излагаемое ниже, необходимо знать, что смысл этого произведения непрост; более того, оно может быть названо многосмысленным, то есть имеющим несколько смыслов, ибо одно дело — смысл, который несет буква, другое — смысл, который несут вещи, обозначенные буквой. Первый называется буквальным, второй — аллегорическим или моральным, или анагогическим»).

смысл иначе, чем поэты», сообщая при этом о своем намерении следовать обычаю поэтов в понимании аллегорического смысла. Поэтический смысл, говорит он, «таится под покровом» этих басен и является «истинной, скрытой под прекрасной ложью: например, когда Овидий говорит, что Орфей своей кифарой укрощал зверей и заставлял деревья и камни к нему приближаться, это означает, что мудрый человек мог бы властью своего голоса укрощать и умирять жестокие сердца и мог бы подчинять своей воле тех, кто не участвует в жизни науки и искусства».

Здесь, можно сказать, речь идет о своего рода восхвалении в параболическом смысле, как в случае с баснями. Однако рассмотрим, как Данте выстраивает канцону «Вы, движущие третьи небеса». Растворяясь в разъяснениях астрономического плана II–XI главы, он посвящает объяснению *буквального* смысла сказанного об ангелах и небесах, последующие же главы — аллегорическому объяснению: «Под словом «небо» я разумею науку, а под словом «небеса» — науки на основании трех признаков, общих как небесам, так и наукам... каждое подвижное небо вращается вокруг средоточия, которое в отношении своего движения неподвижно; равным образом каждая наука вращается вокруг своего предмета», — и так далее, напоминая, что женщина из «*Новой жизни*» — это Философия. Это достаточно скрытый аллегорический смысл, подобный тому, что присутствует в Священном Писании.

Как бы то ни было, и буквальная, и аллегорическая сентенция представлены в «*Пуре*» как *продуманные* автором, и по сути речь идет об аллегории *in verbis*. В *Письме XIII* можно обнаружить нечто большее.

Прежде всего, немалое подозрение вызывает тот факт, что в качестве примера аллегорического прочтения текста автор приводит отрывок из Библии. На это можно было бы возразить (см.: Pepin 1970: 81), что в данном случае Данте имеет в виду не сам *факт* исхода, а то, что о нем *говорит* псалмопевец (различие, которое было ясно уже Августину, «*Enarratio in psalmum*» CXIII). Однако несколькими строчками выше, до того как процитировать псалом, Данте говорит о своей собственной поэме и прибегает к выражению, которое в некоторых переводах в большей или меньшей степени осознанно смягчается. Например, в переводе на итальянский А. Фругони (A. Frugoni), Дж. Бруньоли (G. Brugnoli) «*Малых произведений*» (издательства «Ricciardi») Данте говорит: «Первичное значение исходит от буквы текста, вторичное — от того, что необходимо было обозначить буквой текста». Если бы это на самом деле было так, это значило бы, что Данте имел в виду некий параболический смысл, предполагаемый самим автором. Однако латинский текст гласит: *alius est qui habetur per significata per litteram* (лат. *вторичное — от того, что обозначается буквой текста*. — Прим. пер.), и судя по всему в данном случае Данте как раз и хочет вести речь

«о значениях производных от буквальных», то есть *in factis* — об аллегориях. Если бы он хотел сказать о подразумеваемом значении, то использовал бы не нейтральное понятие *significata*, а например, понятие *sententiam*.

Как можно говорить об аллегории *in factis* в отношении событий, рассказанных в светской поэме, способ изложения которой, как говорит сам Данте в письме, является *poeticus* и *fictivus* (лат. *поэтический и вымышленный*. — Прим. пер.)?

Ответа в данном случае два. Если предположить, что Данте был ортодоксальным томистом, тогда остается только признать, что «Письмо», которое явно противоречит сказанному Фомой Аквинским, было написано не им. Однако в таком случае любопытно, что все его комментаторы следуют по намеченному в этом письме пути (Боккаччо, Бенвенуто да Имолла, Франческо да Бути и т. д.). В связи с этим разумнее будет предположить, что Данте (по крайней мере, в том, что касается определения поэзии) вовсе не следует мнению Фомы Аквинского.

По мнению Данте, поэзия обладает философским достоинством (причем не просто его поэзия, но творения всех великих поэтов), поэтому он демонстрирует свое несогласие с тем неприятием поэтов-богословов, которое можно встретить в «Метафизике» Аристотеля (что было прокомментировано Фомой Аквинским). Ставший «шестым среди столького ума» (вместе с Гомером, Вергилием, Горацием, Овидием и Луканом) (Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1967. Ад IV, 102 / Пер. М. Лозинского), он всегда воспринимал мифологические сюжеты и другие произведения поэтов-классиков как аллегории *in factis*. Именно такой подход, несмотря на предостережение (*caveat*) св. Фомы, практиковался в Болонье в тот период, когда там жил Данте (см.: Renucci 1958). В подобном ракурсе Данте говорит о поэтах также в трактате «О народной речи» (1, 2, 7) и в «Пифе». В «Божественной комедии» он открыто заявляет, что Вергилий просвещает умы, «как тот, кто за собой лампаду// Несет в ночи и не себе дает, // Но вслед идущим помощь и отраду» (Чистилище XXII, 67–69). Таким образом, творчество этого древнеримского поэта включает некие высшие смыслы, о которых сам он и не подозревал. В VII Письме он дает аллегорическое истолкование одному отрывку из «Метаморфоз», усматривая в нем символическое указание на судьбу Флоренции.

Именно поэтому, по мнению Данте, поэт по-своему продолжает Священное Писание, подобно тому как в прошлом Писанием подкреплялась или даже предвосхищалась поэзия. Он верит в реальность созданного им мифа, как верит в аллегорическую истину упоминаемых им классических мифов, иначе невозможно объяснить, почему наряду с историческими персонажами (трактованными как фигуры будущего) он вводит в свою

поэму персонажей мифологических, — таких, например, как Орфей. Это дает ему намного больше оснований считать Катона, наряду с Моисеем, достойным символизировать жертву Христа («*Чистилище*» I, 70–75) или самого Бога («*Пир*» IV, 18, 15).

Если предназначением поэта является (пусть даже с помощью поэтической лжи) изображение событий и фактов, которые, по примеру библейских, выступают как знаки, тогда можно понять, почему Данте предлагает Кан Гранде нечто такое, что Курциус определил как «самоэкзегезу», а Пепин — как «самоаллегоризацию». Можно предположить, что Данте понимает высший смысл своей поэмы почти как высший библейский смысл: иначе говоря, сам поэт, *будучи вдохновленным*, не осознает всего того, о чем говорит. Поэтому в первой песне «*Рая*» (обращаясь к Аполлону) он призывает божественное вдохновение. И если поэт — это тот, кто, «вдохновляясь любовью, начинает писать, причем так, что вовне издается все, что было ему сказано внутри» («*Чистилище*» XXIV, 52–54), то для истолкования того, что он сам выражает неосознанно, можно использовать те самые принципы, которые Фома Аквинский применяет к истолкованию Священной истории. Если поэтическое изречение имеет только буквальный смысл, то непонятно, почему в различных отрывках своего произведения Данте довольно часто призывает читателя распознавать «наставление», «сокрытое под странными стихами» (*Ад* IX, 61–63).

При всем при этом нужно признать, что в отношении понимания метафор Данте близок к идеям своего времени, особенно к воззрениям Фомы Аквинского. Обратимся к «*Новой жизни*» и рассмотрим, как Данте описывает «столь благородную и достойную хвалы». Он приводит такие прекрасные метафоры, как *увенчанная смирением, облаченная в ризы скромности; в сердцах благоговенье*, не говоря уже о том, что призывает душу *воздыхать*. Данте объясняет: «Этот сонет я не делю на части, ибо так поступать необходимо лишь тогда, когда следует раскрыть смысл делимого». Подобным образом он поступает и в других случаях, когда приводит толкование предложений, при этом даже не пытаясь объяснять использованные в них метафоры. Обратившись к «*Пиру*», мы увидим то же самое. Любопытно, что в истолковании фразы «любовь действует в моем уме» (а я бы сказал, что это *действует* является уже первым метафорическим выражением, не говоря уже о четвертой строфе, где разум *смущен*) Данте не только не объясняет свои метафоры, но чтобы осветить глубокий смысл своей канцоны, щедро использует и другие метафоры, будто бы они были всем понятны: «любовь эта, благодаря тому что душа моя оказалась восприимчивой к ее огню, из малой искры разрослась в большое пламя; так что не только наяву, но и во сне сияющий образ этой дамы озарял мой разум» (и потом говорится «обитель

моей любви», «сильный пожар» и т. д.). Равным образом в такой философской и не перегруженной метафорами канцоне, как *«Вы, движущие третьи небеса»*, комментируя сам текст канцоны, Данте щедро использует метафоры, не беспокоясь об их возможном истолковании. Речь идет о таких оборотах, как *приставилась, осиротелая жизнь, подчиниться ее образу, борение между мыслью, возвышение разума*. Таким образом, можно сказать, что и для Данте метафоры составляют часть в полной мере буквального (понятного) значения и не требуют пояснения.

Обратимся к *XIII Письму*, в котором Данте объясняет, как поэт пытался передать неопишуемость божественного видения. Безусловно, он ссылается при этом на Псевдо-Дионисия, но даже если бы он этого и не делал, все равно стало бы понятно, откуда происходит тематика неопишуемости Бога. По этому поводу он замечает, что «*multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum*» (лат. *«разум наш видит многое, для чего у нас не хватает словесных обозначений, о чем в достаточной степени свидетельствует Платон, который в своих книгах пользуется переносными формами»*. — Прим. пер.). Даже проявляя сдержанность при определении какого-либо выражения как метафорического, в *«Божественной комедии» Рай 33, 55–145* можно найти шестьдесят семь подобных выражений — как метафор, так и сходств — причем некоторые из них в этой поэме являются поистине одними из самых изящных. Несмотря на то, что может создаться впечатление, будто Данте желает объяснить в *«Письмах»* буквально все, а также, будто он намерен вести спор относительно философии и теологии с целью разъяснения того, что он хотел бы выразить, все же кажется, что метафоры объяснять он вовсе не намерен. Заявляя: «Божья слава все проникает и во всем отражается», он ограничивается тем, что это *bene dictum* (здесь подразумевается двойной смысл: с одной стороны, лат. *верно сказано*, с другой, *благословенно*. — Прим. пер.) и объясняет, что божественная слава «*penetrat quantum ad essentiam e resplendet quantum ad esse*» (лат. *«проникает — относится к сущности; отражается — к существованию»*. — Прим. пер.). То есть, чтобы объяснить философские цели использования этих двух метафор, совсем нет необходимости говорить, почему слава (которая уже сама по себе является метафорическим выражением) все проникает и во всем отражается.

3.6. Символическая теология Псевдо-Дионисия

Теперь остается задаться вопросом, может ли метафора, потеряв свои познавательные функции в поэзии или в текстах Священного Писания, приобрести разоблачительную функцию в теории божественных

имен — там, где речь идет о наименовании того, кого нельзя представить каким-либо буквальным выражением.

По стопам неоплатонизма в VI в. вместе с Псевдо-Дионисием Ареопагитом в христианский мир приходит идея Единого как неизмеримого и противоречивого. В его сочинениях божественное описывается как нечто, что «не существует как тело, не имеет ни образа, ни качества или количества, ни массы, не находится в пространстве [превосходящая все причина всего], невидима и неосязаема, не чувствует и нечувствительна, не допускает беспорядка... ни душа, ни ум, и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума. Оно не есть ни Слово, ни разумность; не выразимо и немислимо... не есть ни мрак, ни свет, ни заблуждение, ни истина», простираясь так на много страниц ослепляющей мистической афазии («*Таинственное Богословие*», в разных местах)¹. Как можно говорить о божественных именах, если Бог «превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаясь ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием» («*О Божественных Именах*» I.5)? Не зная, как иначе наименовать божественное, Дионисий называет его «мраком молчания и его сокровенной наукой» («*Таинственное Богословие*» I.1), «пресветлым мраком» («*Таинственное Богословие*» II). На первый взгляд, эти оксюмороны выражают противоречие и, таким образом, невозможность однозначного определения. Однако речь идет об оксюморомах, основывающихся на метафорах.

Дионисий всегда настаивает на невозможности выражения божественной природы посредством какой-либо метафоры или символа, при этом колеблется между своего рода мистическим отношением (под влиянием различных источников нехристианского происхождения) и символической теологией, пытающейся научить и простых людей понимать природу Бога.

С мистической точки зрения, Бог неопишуем, соответственно, единственным способом говорить о Нем является молчание: устремляясь от низших вещей к высшим, наши речи становятся безмолвными («*Таинственное Богословие*» III). Когда кто-то говорит, то это затем, чтобы скрыть божественные тайны от тех, кто не может их понять: «Св. Писа-

¹ Здесь и далее цитаты из Дионисия Ареопагита приводятся из трактатов: *Таинственное Богословие* Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею / Пер. А.Ф. Лосева. Комментарий к публикации А.А. Тахо-Годи // Символ. 1995. № 33. С. 259; *О небесной иерархии*. СПб.: Сатисъ, 1995; *Письма к разным лицам* // Антология. Восточные Отцы и учителя Церкви V века. М.: Изд-во МФТИ, 2000; *О Божественных Именах* // *Мистическое богословие Восточной Церкви*. Харьков, 2001.

нию, исполненному таинств, весьма прилично скрывать священную и таинственную истину премирных Умов под непроницаемыми священными завесами, и чрез то соделывать ее недоступною людям плотским. Ибо не все посвящены в таинства, и не во всех, как говорит Писание, есть разум» («О Небесной Иерархии» II.2). Выражения о Боге являют собой нечто вроде «покрывала смелых загадок» для «таинственной и для ума нечистого недоступной истины» (Письмо IX. 1).

Данный мистический подход всегда противоречил противоположному ему теофаническому представлению (вдохновившему Эриугену), согласно которому, если Бог является причиной всего, а все имена сущего подходят к Нему, в том смысле, что любое действие отсылает к Его причине («О Божественных Именах» 1.7), то Богу приписывают то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид, воспевая очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи, зад и ноги, снабжают венками, престолами, кубками, чашами и другими полными таинственного смысла вещами («О Божественных Именах» 1.8).

Между двумя этими крайностями пребывает символическая теология, которая пытается научить понимать природу Бога через сходства или чувственные символы (Письмо IX. 1, 449: *aisthēta symbola*). И все же должно быть ясно, что подобное изложение посредством символики никогда не является адекватным. Поэтому и необходимо, чтобы эти представления заявили о своей слабой гиперболичности (позволю себе этот оксюморон).

«А что сии несходные подобия более возвышают наш ум, и в этом, как я думаю, никто из благоразумных не будет спорить. Ибо благороднейшими изображениями скорее бы некоторые обманулись, представив себе небесные существа златовидными, какими-то мужами световидными, молниеносными, красивыми по виду, одетыми в светлые ризы, испускающими безвредный огонь... Потому, чтобы предостеречь тех, которые в понятиях своих не восходят далее видимых красот, святые Богословы по своей мудрости, возвышающей наш ум, прибегли к таковым очевидно несходным подобиям с тою святою целию, чтобы не допустить чувственную нашу природу навсегда остановиться на низких изображениях; но чтобы самым несходством изображений возбудить и возвысить ум наш, так чтобы и при всей привязанности некоторых к вещественному, показалось им неприличным и несообразным с истинною, что существа высшие и Божественные в самом деле подобны таким низким изображениям» («О Небесной Иерархии» II.3, 84–85).

В конце цитаты Дионисий заметно сам себе противоречит: он замечает, что никакая вещь не является действительно низкой и лишенной красоты, поскольку Священное Писание утверждает (Быт. 1, 31) что все вещи красивы (в русском переводе книги Бытия «красивы» переводится как «хоро-

ши весьма». — Прим. пер.). Но здесь речь идет просто о некоей дани той панкаллистической чувственности, которая будет пронизывать все Средневековье. Проблема заключается в том, что здесь зарождается идея (которая относится к «*Корпус афеоназитикум*» Дионисия) несхожего сходства или неподходящего несходства (см., например: «*О Небесной Иерархии*» II. 23), поэтому Божество, иногда «заимствуя образы от низких предметов, называют миром благовонным, камнем краеугольным (Песн. Песн. I, 2. Ефес. II, 20). Кроме того, они представляют Его под образом зверей, приписывая Ему свойства льва и леопарда, уподобляя рыси и медведице, лишенной детей» (II 5,87), доходя до того, чтобы представлять Бога под видом червя¹.

Что касается этого вопроса, то часто считается, что для Псевдо-Дионисия имя, которое лучше может передать невыразимость божественной природы, основывается как раз на обратной аналогии, где присущими ему считаются не сходные, а, скорее, противоположные свойства. Некоторые оккультные интерпретации этих отрывков говорят об изображении Бога, отражающемся на поверхности моря в обратной симметрии (Святой Павел сказал в известном отрывке Послания к Коринфянам, I:13, что мы видим ныне как бы *per speculum* (лат. *сквозь стекло*). — Прим. пер.). Если бы это было действительно так, то необходимо было бы предположить теорию обратной аналогии, подкрепляющую идею символического наименования, которое намеренно делается неясным с целью подтолкнуть разум к поиску — и подобным образом мы приблизились бы к понятию метафоры как познавательному процессу. Это сравнимо с мыслью, выраженной Аристотелем в «*Риторике*» (см. 1405a): так как [приводимые понятия] могут быть противоположностями в одном и том же роде, то о просящем милостыню сказать, что он просто обращается с просьбой, будет настолько же убедительным, насколько об обращающемся с просьбой сказать, что он просит милостыню, на том основании, что оба [выражения обозначают] просьбу. Подобный ход мыслей мог бы стать серьезным вызовом для семиотики метафоры, который заставил бы ее объяснить процесс, в рамках которого две вещи взаимозамещаются, полагаясь не на общие признаки, а на максимальный разброс между противоположными признаками (например, когда мы называем море твердым, Бога пагубным или взгляд Медузы благосклонным). На самом деле все приведенные Псевдо-Дионисием примеры вовсе не представляют собой случаи несхожего сходства (в представленном выше смысле), являясь скорее (причем в большей степени) случаями дерзкого сходства, сближающего божественные и человеческие вещи на основе «неподходящих», но все же подобных.

¹ В Псалме 22:7 говорится о том, что псалмопевец является червем, аллегорическая же интерпретация может увидеть в псалмопевце прообраз Христа.

Самый показательный пример несходства приводится в *Письме IX*. 5; в нем рассматривается отрывок 78-го псалма, в котором Господь называется опьяненным. Поскольку изображение опьяненного Бога неприемлемо, Псевдо-Дионисий демонстрирует чудеса герменевтики и приходит к выводу, что «как у нас опьянение, принимаемое в худом смысле, есть непомерное исполнение себя вином и иступление ума и чувств, так в Боге, понимаемое в хорошую сторону, оно есть не что иное, как чрезмерная полнота всех благ, соединенных в Нем от века. Последующее же за опьянением иступление ума и чувств есть выражение Божией высоты, недостижимой для нашего мышления, мыслимости и бытия; оно выходит из области ума. Но, как Бог называется как бы опьяненным и иступленным всеми возможными благами потому, что всеми преисполнен, и преисполнен безмерно...». Прекрасный пример безуспешности аллегорического усилия, когда псалом представляет Бога в гневе и говорит: «Но, как бы от сна, воспрянул Господь, как бы исполин, побежденный вином». Приписывать гнев Богу было вполне естественным процессом антропоморфизации в Библии, поэтому здесь ставка делается действительно на сходство: Бог просыпается настолько разгневанным, что кажется похожим на опьяненного. Это очень сильный образ, выражаясь словами Аристотеля, «изображающий перед нашими глазами» божественный гнев, однако Дионисий не разглядел его, ведь его интересовал не принцип действия метафоры, а скорее применение аллегорий. Как говорит Августин, поскольку буквальный смысл вызывает отвращение, приходится *in factis* искать духовный смысл.

Истинная проблема заключается в том, что у Дионисия нет четкого различия между метафорой и аллегорией, поэтому он склоняется к тому, чтобы объединить их вместе под разделом символического. О различии между метафорой и аллегорией было сказано немало, при этом все еще остается открытым вопросом и останется таковым на века — какую роль по отношению к этим двум риторическим приемам играет символ (см.: Есо 1984, 4): изображение в форме испускающей свет мандалы может рассматриваться в качестве символа в различных культурах, не будучи при этом ни аллегорией, ни метафорой. В конечном счете, чтобы понять, как изменяется неистовая семиотика Псевдо-Дионисия, было бы уместно пересмотреть знаменитое различие, предложенное Гете¹:

«Аллегория превращает явление в понятие, понятие в образ, но так, что понятие все еще содержится в образе в определенной и полной форме и с помощью этого образа может быть выражено.

¹ Гете И. В. Максимумы и рефлексии // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964.

Символика превращает явление в идею, идею в образ и притом так, что идея всегда остается в образе бесконечно действенной и недостижимой. Даже выраженная на всех языках, она осталась бы все-таки невыразимой» (С. 351–352).

«Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое мгновенное откровение непознаваемого» (С. 333).

Может показаться, что Дионисий считал аллегории дидактическими приемами (или действиями, направленными на сокрытие истины от неведущих), а символы — яркими проявлениями, делающими очевидной тайную науку. На самом же деле все приведенные Дионисием примеры символической теологии никак не связаны с современной теорией символа, и вместе с тем не предлагают ей никакой альтернативы. Рассмотрим несколько примеров.

В «Иерархии» II, 2 говорится о том, что Священное Писание использует поэтические формы для чувственных изображений святых Умов, при этом не ясно, понимаются ли под этими поэтическими формами аллегории (*in verbis*) или метафоры. В уже приводившемся здесь отрывке, повествующем о Боге, именуемом через посредство более низких вещей, таких, например, как лев или медведица, Дионисий отсылает к Осия 5:14, где Бог рассерженно говорит, что он будет как моль для Ефрема и как червь для дома Иудина, а также как лев для Ефрема и как скимен для дома Иудина. Не то чтобы моль или скимен являются «символами» божественного. Речь идет не о том, что Бог — это моль или лев, а о том, что в определенном случае Он поступит так, как поступают моль или лев, что является привычным для Его детей. В данном случае имеются в виду сходства или весьма понятные метафоры (естественно, *in verbis*), к которым приучили нас пророки. Фома Аквинский объяснил бы это намерением библейского автора сказать в буквальном смысле, что Бог от избытка ярости не мог смириться с тем, что Его дети — грешники.

Точно так же, когда в *Письме IX* Псевдо-Дионисия говорится о «смелых загадках», с помощью которых Писание сравнивает божественные вещи с росой или медом, имеются в виду все так же слова Осии (14:6): «Я буду росой для Израиля». Или в Псалме 18:10–11: «Суды Господни... слаще меда». В этом случае Бог предстает не гневным, а любящим, и метафора «изображает это перед нашими глазами», ведь мед это все же не совсем символ Бога.

Очевидно, что эти метафоры были всем понятными, потому что меду традиционно приписывается приятный вкус и сладость, червю — раздражающая настойчивость, а росе — благодатное свойство. В дальнейшем Псевдо-Дионисий, опасаясь того, что не все признаки метафоризируемого могут быть известны, перечисляет их как прекрасный энциклопе-

дист своей эпохи. В трактате «*О Небесной Иерархии*» XIV. 2, говоря о символическом описании огня, он подчеркивает, что Священное Писание представляет собой огненные колеса, огненных животных, мужей как бы молниевидных, множество огненных углей, огненные реки, текущие со страшным шумом. Он отмечает: «По моему мнению, вид огня указывает на Богоподобное свойство небесных Умов», перечисляя признаки, традиционно приписываемые огню. Огонь чрез все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и вместе сокроуенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым бы он оказал свое действие; неуловим и невидим сам собой; все побеждает, и к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие; все изменяет и сообщает всему, что к нему каким бы то ни было образом приближается; животворно свою теплотою все возобновляет, все освещает ясными лучами; неударжим, неудобосмесим, имеет силу отделять, неизменяем, стремится вверх, проникающ, выходит на поверхность и не любит быть внизу; всегда движется, самодвижен и движет все; имеет силу обымать, но сам не объемлется; не имеет нужды ни в чем другом, умножается неприметно; и во всяком удобном для него веществе показывает свою великую силу; деятелен, силен, всему присущ невидимо; оставленный в небрежении кажется несуществующим, чрез трение же, как бы чрез некоторое искание, в сродном с ним веществе внезапно появляется и тотчас опять исчезает, и, всему обильно сообщая себя, не уменьшается и т. д. Используя подобного рода энциклопедии, легко придумать не только метафоры, но также связанные с огнем аллегории. Огонь нельзя назвать непонятным символом, который как бы говорит, не говоря, и намекает, не раскрывая смысла: он с легкостью (если хорошо знать его природу, что демонстрирует нам Дионисий) «изображает перед нашими глазами» сверхъестественную реальность (метафору или аллерию).

То же самое можно сказать и о свете, и о солнце как его источнике, чему Дионисий посвящает немало страниц в работе «*О Божественных Именах*» (IV. 4), с чего как раз возьмет начало средневековая эстетика света (см.: Есо 1956, 1987).

В трактате «*О Божественных Именах*», где Дионисий говорит, что Бога можно назвать Добром, Красотой или Бытием, все представлено совсем иначе. Речь в нем идет не о земных существах, животных, вещах, явлениях природы, которые могут стать образом или метафорой божественных вещей, а о том, что схоластика в дальнейшем будет называть трансцендентальными признаками бытия. Проблема здесь заключается в том, что мы, зная по опыту, что такое червь, можем сравнить его с Богом, однако сказать, что нечто является добрым, может быть прекрасным лишь при условии, что некие вещи из нашего опыта отражают божественные признаки. «Ибо разделяя Их применительно ко всему сущему на

причастие и причастующее, прекрасным мы называем то, что причастно Красоте, а красотой — причастие к делающей красивым Причине всяческой красоты. Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему» (IV, 7:301)¹.

Точно так же Добро и Красота — это «как воистину Сущее, вообще всех сущих существование творящее» (V, 4:338). Бог — это «Сущий... Он сначала создал бытие вообще — я имею в виду само по себе бытие, — а затем с помощью самого бытия создал все что только есть сущего» (V, 5:340).

Здесь мы сталкиваемся с переходом: это путь больше не *наверх* (от червя к Богу), а скорее *вниз*, от Бога к красивой или доброй вещи. Божественные имена относятся строго к божественному, а только потом к вещам. Но эта зависимость не метафорического, а скорее метафизического характера. Признаки червя уподобляются признакам Бога из-за недостатка нашего воображения, которое только так может представить себе неумолимость божественного гнева (который, несомненно, представляет собой нечто иное). Сходство заключается *in verbis* (лат. *в словах*. — Прим. пер.), и этих самых *verba* (лат. *слова*. — Прим. пер.) для выражения настолько возвышенного объекта, очевидно, недостаточно. Таким образом, представляется, что метафора, которая идет от низшего к высшему, может привести нас к познанию, изображая вещи перед нашими глазами; однако она очень смутно ведет нас к познанию того, что по определению непознаваемо. Признаки прекрасных вещей являются таковыми из-за участия божественной красоты. Сходство лежит *in re* (лат. *в себе самом*. — Прим. пер.). В причастности трансцендентальных признаков мирозданию всегда присутствует некая смутность, однако это не смутность воображения (или языка), а смутность онтологическая.

¹ Фома Аквинский прокомментирует это следующим образом: «Ostendit quomodo Deo [pulchrum] attribuitur... Didit ergo primo quod in Causa prima, scilicet Deo, non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo... Deinde... ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod in existentibus, pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum, ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritadinem; pulchritudo autem participatio primae Causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata» («Il librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio» IV, 5: 335, 337) («(Дионисий) показывает, каким образом Богу присуща красота... Итак, сначала он утверждает, что в Первопричине, то есть в Боге, прекрасное и красота неразделимы... Затем... показывает, как это передается сотворенному, и утверждает, что в сущем прекрасное и красота различаются как То, Что приобщает, и то, что приобщено. Так что прекрасным называется то, что приобщено к красоте, красота же — это приобщение к Первопричине, Которая все делает прекрасным, ибо красота сотворенного есть не что иное, как подобие Божественной красоты, выраженное в вещах»).

Достаточно было бы сказать, что в символической теологии Псевдо-Дионисия нет места для последовательной теории метафоры, и на этом и закончить. Однако это положение вызывает неразбериху познавательного характера. Действительно, исходя из веры мы убеждены, что Бог — это Добро и Красота, однако каким образом Он обладает этими надсубстанциональными признаками, мы не знаем. Либо нам известно об этом благодаря озарению и тайной науке, либо мы должны представить это, исходя также из свойств вещей. В этой проблеме Фома Аквинский прекрасно отдает себе отчет (при том, что он не изучал никаких тайных и мистических знаний о божественном), когда из сказанного Дионисием он заимствует идею познания *по аналогии*: согласно нашей способности мы должны *prout possumus* (лат. *насколько можем*. — Прим. пер.) возвыситься от земных вещей к познанию первопричины («*Expositio Sancti Thomae*» V, 3, № 668). Однако можем ли мы в таком случае говорить, что это познание исключительно метафорическое?

3.7. Analogia entis

Розье-Каташ (Rosier-Catach 1997: 167–73) описывает различные случаи, когда канонический пример *prata rident* наглядно демонстрирует различие между метафорой и *translatio in divinis*. Уже Боэций («*De Trinitate*» («О Троице») IV 1.5.21) говорил, что если речь идет о Боге, то предикация Отца для Него относительна. Гильберт Порретанский («*Dialogus Everardi et Ratti*») скажет, например, о десяти аристотелевских категориях (*praedicamenta*), что «*quis ad divinam verterit praedicationem, cuncta [praedicamenta] mutantur*»¹. Теодорик Шартрский следует за Псевдо-Дионисием, согласно которому субстанциальный предикат означает не то, что Бог является субстанцией, а то, что Он пребывает вне всякой субстанции.

Таким образом, в предикации *in divinis* предицируется не вещь, а ее имя. Тем не менее существует идея, согласно которой, несмотря на эту разницу, предикат «*quodam modo innuit nobis substantiam*». И поэтому посредством чистого отрицания возникает вовсе не какое-то непреодолимое разделение и предикация, а скорее некая форма *коннотации*.

В какой степени различие между унивокальной метафорической предикацией и предикацией *in divinis* порождает неразрешимые проблемы, можно увидеть в работе Алана Лилльского «*Regulae theologicae*» («Правила богословия»), где весьма нечетко разводятся: 1) перенос имени и вещи, как, например, в *linea est longa* (лат. *линия длинная*. — Прим. пер.), где длина, которая представляет собой признак тела, относится к линии,

¹ «Если их применить к Божественной проповеди, [то] они полностью меняются».

которая его характеризует и является условием того, чтобы о нем можно было сказать «длинное»; 2) перенос вещи, как, например, в *seges est leta* (лат. *поле веселое*. — Прим. пер.), где нечто (в данном случае радость) приписывается объекту; 3) перенос только имени, как в *monachus est albus* (лат. *монах белый*. — Прим. пер.), где белый монах сам по себе не является белым (речь идет о цистерцианце). Это тот самый случай, когда говорят, что *Deus est iustus* (лат. *Бог справедливый*. — Прим. пер.).

Однако ранее, в той же самой работе, Алан говорит, что Бог называется справедливым «*a causa quia efficit iustum*»¹. Здесь мы близки к позиции Псевдо-Дионисия, по мнению которого, Доброта и Красота представляют собой действительно божественные признаки и могут применяться к мирским вещам лишь потому, что являются причиной чего-либо очень похожего. Поэтому речь идет не о простом переносе имени и даже не о метафоре (следуя приведенной выше классификации).

Поскольку в данном случае мы не можем углубиться в бесконечные дискуссии по поводу *analogia entis* (следуя различиям, порой самым тонким, между одним автором и другим, вплоть до второй контрреформистской схоластики, от Гаэтано до Суареса), мы попытаемся лишь увидеть, на каких моделях унивокального и эквивокального дискурса базировался весь схоластический спор. Эта фундаментальная модель обнаруживается еще у Аристотеля (см.: Owens 1951), а также в комментарии Боэция на него.

Об эквивокальности впервые речь заходит уже в «*Метафизике*», когда Аристотель замечает, что о сущем «говорится с различных точек зрения». Сказав, что существует наука, которая рассматривает сущее как таковое, именно там, где мы ожидаем первое пробное определение предмета этой самой науки, в качестве единственно возможного определения Аристотель вновь повторяет то, что в первой книге (992b 18) казалось лишь замечанием в скобках: «О сущем говорится в различных значениях» (*to de on legbetai men pollachōs*) — с различных точек зрения (1003a 33).

В действительности же Аристотель сводит это множество значений к четырем. О сущем говорится 1) как о случайном (это — сущее, предсказанное связкой, поэтому говорится, что человек бледный или что он является двуногим); 2) как об истинном, поэтому может быть истинным или ложным, что какой-либо человек бледен, или что он является живым существом; 3) как о способности или действии, поэтому, если в данный момент не является истиной то, что здоровый человек в настоящее время болен, то он в принципе мог бы заболеть, и, что можно (скажем сегодня) представить возможный мир, в котором истинно, что этот человек болен; 4) наконец, сущее называется *ens per se* (лат. *существующее само по себе*. — Прим. пер.) или же как сущность. Как бы ни говорилось о сущем, о нем

¹ «По причине, что творит справедливое».

говорится «в отношении к одному началу» (1003b 5–6), а значит, в отношении к сущности: «...среди них [значений] на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность (*sēmainei tēn ousian*)» (1028a 14–15).

Действительно ли говорить с различных точек зрения значит говорить эквивокально? Позиция Аристотеля в этом вопросе не совсем ясна. В «Категориях» (1, 1a) он объясняет, что об омонимии или эквивокальности¹ речь идет, когда для сущностей, требующих различного определения, есть лишь одно общее имя. Классический пример с *zōon* — говорится и о животном, и о его изображении — это как раз омонимия в греческом языке. Считается, что не знавшие греческого языка средневековые писатели не улавливали этой омонимии, полагая, что животным называется и само животное, и его образ из-за некоторого их сходства, так они пытались доказать, что речь идет не об эквивокальности, а об аналогии, основанной на морфологическом сходстве, а также что Аристотель понимал эквивокальность гораздо шире, чем они. См., например, у Фомы Аквинского: «Philosopus largo modo accipit equivocata, secundum quod includant in se analoga» («*S.Th.*» 1.13.10–4)².

С точки зрения Аристотеля, мы сталкиваемся с примером случайной эквивокации (средневековый человек сказал бы, что она связана с *penuria potitum*). О синонимии или унивокальности речь идет, когда термину соответствует единственное определение (то есть когда *zōon* относится и к человеку, и к быку). О паронимии же речь идет, когда вещи называются тем же термином, отличаясь при этом грамматическими окончаниями («грамматик» от «грамматики»). Оуэн (Owen 1951) обнаруживает, что для Аристотеля эквивокальность или унивокальность являются признаками вещей, а не терминов, поэтому и используется лишь один термин³. Таким образом, об унивокальности речь идет, когда один термин используется для выражения единственного определения, а об эквивокальности — когда один термин используется для двух вещей, отвечающих двум различным определениям.

Эквивокальности подробно разбираются в «Топике» (I, 15, 106a 1–8), где впервые рассматривается вопрос о различных способах использования терминов: одно дело отметить, что справедливость и мужество называются унивокально благами (поскольку благо составляет часть определения обоих), другое же дело сказать с различных точек зрения, что благом является то, что способствует здоровью. Речь в данном случае идет о приме-

¹ В русских переводах работ Аристотеля термин «эквивокальность» переводится как «многозначность». — Прим. пер.

² «Ведь философ говорит об одноименной предикации в широком смысле слова, то есть включает [в это определение] и аналогические имена». (Пер. с лат. С.И. Еремеева.)

³ См. наблюдения Ло Пипаро (Lo Piparo 2000:60–61), в которых критикуются текущие переводы категорий, где синонимия и омонимия определялись в качестве признака вещей, а не имен. Оуэнс (Owens 1951) предлагает постаристотелевскую теорию синонимии.

ре, который приводился уже Аристотелем, а затем подробно рассматривался в Средневековье, следуя которому здоровым называется и человек в здравии, и лекарство, которое полезно для здоровья (кроме урины, являющейся всего лишь одним из признаков здоровья).

В «Никомаховой этике» (I, 6, 1096b 23–29) Аристотель вновь задается вопросом, почему почет, рассудительность и удовольствие называются благами. Это три различных понятия, однако термин не является примером случайной эквивокации. Они называются благами потому, что происходят из одной причины (*apb' enos*) или же потому, что служат одной цели (*pros hen*)? По аналогии: зрение есть благо для тела, так же как ум — для души? Аристотель отличает первый случай от простой аналогии, устанавливающей пропорцию из четырех членов¹.

В бозеиевском переводе «Исагог» Порфирия, *apb' enos* и *pros hen* звучат соответственно как *ab uno* (термин *медицинский*, использующийся как в отношении к врачу, так и к инструменту врача) и *ad unum* (классический пример, когда мы говорим *здоровый* по отношению и к телу, и к медицине, и к урине), однако вполне очевидно, что первый пример достаточно слаб, в том смысле, что может быть сведен к случаю паронимии. В действительности центральным понятием у Аристотеля является *pros hen* (лат. *отношение к чему-то единому*. — Прим. пер.). Словом сказать, быть названным по причине, из которой исходят, или с целью, которой задаются, — это практически одно и то же (скажем, эта связь сводится к общей причине как действенной, так и конечной). Поэтому речь идет о двух формах эквивокальности: с одной стороны, *pros hen*, которая в схоластической традиции будет называться *аналогией пропорции* (а начиная с Гаэтано, *атрибуции*), а с другой, аналогия, которая в схоластической терминологии будет называться *аналогией пропорциональности*. Для удобства мы будем использовать два термина — *атрибуция*, которая для Аристотеля не была формой аналогии, и *пропорциональность*, которая для Аристотеля являлась единственной формой аналогии.

Аристотель объясняет атрибуцию в «Метафизике» (К. 3, 1060b 36 1061a), где в качестве примеров возможности говорить «в разных значениях» он приводит прилагательные *лечебное* и *здоровое*, в отношении (*pros*) к одному и тому же предмету: *лечебным (медицинским)* называется и рассуждение, и нож; рассуждение — потому, что оно зависит от лечебного знания, нож — потому, что он для этого знания полезен, точно так же *здоровым* называется то, что является признаком или причиной здоровья. Здоровье — это то, что находится только в теле и не присутствует ни в цвете урины, ни в медицине (и, таким образом, было бы нужно говорить о чисто эквивокальном термине, где один-единственный термин го-

¹ Аналогия у Аристотеля весьма убедительно изложена также в: Lyttkens 1952.

ворит о вещах с различным определением), но и урина, и медицина связаны со здоровьем. Как термин *сущее*, так и термин *здоровое*, используется в различных смыслах, но в отношении одной центральной идеи (*pros ben*), и в связи с этим не является эквивокальным. Они выражают общее понятие (*legontai kath' en*).

Атрибуция — это отношение из двух членов: медицина считается здоровой, потому что является причиной здоровья, и мы не можем сказать, что медицина относится к больному телу, также как здоровье относится к телу здоровому. Случай же аналогии совсем иной. Здесь необходимы четыре члена, о чем говорится также в «Поэтике» и «Риторике». Камень называется бесстыдным, поскольку он относится к Сизифу, как поступающий бесстыдно относится к тому, по отношению к кому он поступает бесстыдно («Риторика» 1412a 5). В то время как примеры атрибуции всегда представляются в качестве примера стереотипного использования языка (здоровая медицина, здоровая урина), аналогия является для Аристотеля средством познания, и он обращается к ней при необходимости даже в естественно-научных книгах: «Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии» («Физика» 1.7, 191a 7–12).

Рассмотрим теперь саму природу метафоры. Как уже отмечалось (Есо 1984, 3.8.3), следует предположить, что метафору и метонимию можно истолковать на основе компонентного анализа в виде энциклопедии, включающей в определение термина форму (как морфологический аспект), причину, материю и цель (или функцию).

	Признак 1, форма
Семема А	Признак 2, причина
	Признак 3, материя
	Признак 4, цель или функция

Известно, что эта идея была представлена уже в схоластике: например, Фома Аквинский («*De principiis naturae*», 6) отмечает, что схожие признаки предсцированы иногда причиной, а иногда целью.

Для создания метонимии *ты пьешь кубок* (содержащее вместо содержания) вовсе не обязательно сравнивать два термина: в энциклопедическом определении кубка обнаруживается также факт содержания в нем вина; речь, таким образом, идет о замене семической взаимозависимости внутри одной и той же семемы. Чтобы назвать кубком щит Диониса, нужно сравнить качества Ареса и Диониса, увидеть, что у обоих присутствует один и тот же морфологический признак (типичное орудие или указатель), выделить общий признак двух этих орудий (шаровид-

ность и вогнутость у обоих) и осуществить замену. В обоих случаях замена происходит на основе семического тождества между семемами, в результате чего две семемы пересекаются с другими двумя семемами.

Метафора, как представляется, предполагает сравнение двух изначально независимых сущностей и, таким образом, приумножает знание, в то время как метонимия уже предполагает знание той вещи, с которой она имеет дело. Поэтому познавательная сила метафоры больше.

Атрибуция имеет ту же природу, что и метонимия: медицина называется здоровой, потому что уже известно, что признаком медицины является забота о здоровье. Но если это так, тогда многие упомянутые Аристотелем метафоры, от рода до вида и наоборот (учитывая, что род должен быть признаком вида) представляют собой формы метонимии или синекдохи. Как быть живым существом — это признак человека, поэтому, выражаясь словами Данте, можно сказать, *ласковый и благостный живой*, так и быть неподвижным — это признак якоря. Впрочем, следует обратиться к Эмануэлу Тезауро («*Подзорная труба Аристотеля*», 1670:284) — он решительно называет такие метафоры, как перенесения с рода на вид и наоборот, *analogiae attributionis*.

Когда же Аристотель называет бесстыдным камень, он приписывает ему признак (естественно, согласно с контекстом), который сначала за ним не признавался. Рассмотрим пример грабителей, названных пористами. Здесь, прежде всего, устанавливается аналогия из четырех членов: пираты так относятся к перевозу украденных товаров, как пористы к перевозу приобретенных товаров. Ощущение, включающее в дальнейшем в себя род X, видами которого являются как пираты, так и пористы, логически связано с основанной на аналогии операцией. Фактически оно использует две независимые семемы и выделяет общий признак (тот факт, что они являются перевозчиками товаров).

Только при употреблении понятной метафоры можно сказать, что грабители и пористы принадлежат (неожиданно) одному и тому же роду или одному и тому же множеству. Общий признак удивительным образом становится общим родом.



Рис. 2

Весь спор схоластов об *analogia entis* (закрывающийся в большом разнообразии его результатов) базируется в основном на выборе между аналогией атрибуции и аналогией пропорциональности, и примеры в нем

сходны с аристотелевскими, когда речь идет о поиске атрибуций или пропорций между медициной и здоровьем или между лугами и смехом.

Истинная проблема (ранее уже описанная Псевдо-Дионисием) возникает, когда речь идет о божественных именах. Можно ли сказать, что здоровая медицина — это атрибуция, сходная с той, следуя которой Бог называется Добрым? Признаки здоровья нам известны так же, как признаки медицины и урины (одна является причиной здоровья, другая говорит о его состоянии). Сочетая известные признаки, мы осуществляем атрибуцию. Как же обстоят дела с божественными именами?

Существует только два решения¹.

1. О доброте вещей мы знаем *per prius* и *per posterius* делаем вывод, что причина этой доброты должна быть в Боге. Но в данном случае из уже известного мы делаем вывод о должном, чья природа остается нам неизвестной, и предположения о том, что причина каким-либо образом схожа со следствием, вовсе не достаточно. Рассматривая аналогию, Фома Аквинский (например, в «Сумме теологии» 45.7, так же как и Августин Блаженный) разделяет два типа подобия между причиной и следствием. Следствие может отображать причину *quantum ad similitudinem formae* (лат. *в связи с подобием формы*. — Прим. пер.), и тогда это *repraesentatio imaginis* (лат. *отображение образа*. — Прим. пер.), например, статуя Гермеса отображает самого Гермеса; но оно может предстать также исходя из *causalitas causae* (лат. *причинная связь с причиной*. — Прим. пер.); в таком случае речь идет не о морфологическом подобии, а скорее о *repraesentatio per vestigium* (лат. *отображение следа*. — Прим. пер.), как в случае связи между дымом и огнем, или между следом и человеком (Фома Аквинский, следуя в этом за Альберто Маньо, допускает, что след может быть сходным с формой ноги, но предупреждает, что он не является сходным с человеком, оставившим его, и, таким образом, не может сказать нам, кто это²; в *I Sent.* 8.1.2 он приводит пример солнца, которое порождает тепло, но само по себе не является горячим). Если, таким образом, от доброты вещей мы восходим к божественной причине, то мы это делаем, следуя *causalitas causae* (лат. *причинность причины*. — Прим. пер.), совсем не зная, однако, какова эта доброта. Доброту называют причиной доброты, лишь чтобы предупредить *penuria nominum*, таким образом, в данном случае речь идет о случае эквивокации. Это сравнимо с ситуацией, когда исходя из факта наличия дыма (игнорируя, что есть порождающий его огонь), мы назвали бы этот неизвестный X Сверхсубстанциональным Дымом, полагая, таким

¹ Исследование томистического учения об аналогии с точки зрения его эволюции см.: Мармо 1994: 305–320.

² Это же является проблемой и для Робинзона Крузо: он видит след на песке, знает, что тот должен быть оставлен человеческим существом, но не может предположить еще, что этот след оставлен дикарем, которого он потом назовет Пятницей.

образом, что перед нами случай *repraesentatio imaginis* (лат. *представление образа*. — Прим. пер.), а не *repraesentatio per vestigium* (лат. *представление по следам*. — Прим. пер.). Последствия подобного решения весьма тревожны: если бы механизм атрибуции всегда был законным, то, учитывая, что в наших поступках и окружающих нас явлениях мы порой считаем нечто плохим (преступление, испорченная пища, болезнь), почему бы нам тогда не решить, что причина этого заключается в Боге, и не предсказать это Зло Богу? Да потому, что мы знаем априори, что в Боге нет Зла (в нем есть Доброта). Но если бы мы знали об этом априори, нам не нужно было бы искать аналогий. Тогда остается лишь второе решение.

2. Божественные свойства мы знаем (опираясь на веру или откровение) *per prius*, на основе чего *per posterius* предсказуем добро земным вещам. Мы знаем, что Бог онтологически Добра *per prius*, а вещи, разделяя божественную доброту, добры *per posterius*. В подобном случае свойство «добрый», характеризующее нечто тождественное со свойством животного, характеризует и kota. Мы понимаем, что кот — это животное, потому что мы уже знаем, что такое животное. Поэтому речь идет о метонимическом типа предикации известного известным: атрибуция не открывает нам ничего, о чем мы раньше не знали.

В противном случае предикация *in divinis* порождает аналогию пропорциональности. Но в аристотелевской аналогии раскрывается тождество признаков двух вещей, чьи признаки известны (открытие касается неизвестных ранее отношений между двумя известными вещами). В расширенной же аналогии *in divinis* речь идет об установлении (действительно не имевшем место ранее открытии) тождества признаков между вещью, о которой все известно, и вещью, о которой ничего не известно. Устанавливаемая пропорция — это не $A : B = C : D$, а скорее $A : B = x : y$, где x и y — это неизвестные признаки (как случается с кубком Ареса). Таким образом, речь идет о пропорциональности, согласно которой говорится, что человеческое познание так относится к человеческой душе, как божественное познание — к божественному разуму. Самое большее, это означает, что между божественным познанием и божественным разумом (неведомыми) устанавливается связь, неким образом сходная со связью между познанием и человеческой душой. Но каким образом сходная? По *repraesentatio imaginis* или по *causalitas causae*? О сходстве между Ахиллом и львом можно говорить, если мы уже знаем, каков гнев Ахилла и жестокость льва, только таким образом гнев Ахилла становится более убедительным. Однако если сказать, что божественное познание так относится к божественному разуму, как человеческое познание — к человеческому, то это позволит узнать меньше, чем позволяет узнать сходство с Ахиллом. В этом последнем случае гнев воина, о котором мы уже имеем представление, приобретает при сравнении со львом характеристики свирепости

и мужества. Таким образом мы познаем нечто большее. Случай предикации *in divinis* показывает нам, что нечто, о чем мы не знаем, что это, имеет смутное сходство с человеческим разумом. Поэтому если бы предикация *in divinis* была аналогией пропорциональности, это позволило бы нам познать меньше, чем нам позволяет познать хорошая метафора.

Если известно, что такое Бог и каковы Его свойства, то аналогия может сказать нечто любопытное о вещи, которая сравнивается с Богом, а не о Боге, о котором и так все уже известно.

Можно добавить лишь, что под эту критику не попадают случаи, в которых о Боге говорится метафорически. Библейские поэтические метафоры, изображающие Бога гневным, как лев, или упорствующим, как червь, говорят об очевидности гнева одного и настойчивости другого. Это бесспорно так. Но эти метафоры объясняют не неизвестную нам природу Бога, а скорее последствия Его действий, которые нам уже известны. Они предполагают не непознаваемого, но антропоморфизированного Бога, какими были боги языческие. Переходя от одного известного к другому, эти метафоры изображают вещь перед нашими глазами, но именно через подобие. Речь идет о повествовании, которое не основывается на аналогии *in divinis*.

В этом заключается основной недостаток любого спора об *analogia entis*, и на самом деле такая аналогия позволяет философу открыть только то, что он уже знал, опираясь на веру. Не случайно обсуждение *analogia entis* демонстрирует чудеса изящности, однако все это постепенно затухает в постреформационной схоластике. В действительности, если говорить о божественных свойствах, рассуждая в рамках платоновско-августинских представлений, то получается, что по врожденным причинам мы уже знаем о Боге все, и только обладая этим знанием божественного, мы можем сказать, что что-либо является частью (неявно) Его Доброты или какого-либо иного трансцендентального признака бытия. Подобным образом об аналогии говорят такие авторы, как Александр Гэльский (заявляющий о душе как *imago Dei* (лат. *образ Бога*. — Прим. пер.) или Бонавентура, по мнению которого душа обладает *principia per se nota* (лат. *начала известные и самоочевидные*. — Прим. пер.), а аналогия — это не столько путь познания, сколько пропорция, известная через озарение (см.: Lyttkens 1952: 123–153).

Если же мы будем исходить из опыта, то *analogia entis* будет сведена к рациональному доказательству существования Бога, или к формуле, которая по сути вновь приводит к пяти томистским путям: если в мире существует цепь причин и следствий, *ergo* (лат. *следовательно*. — Прим. пер.) должна быть некая причина, не обусловленная причиной. Помимо того, что этот аргумент неизбежно слаб (данное *ergo* ведет к конечному доказательству, и само должно быть доказано — иначе говоря, как вещи

мира устанавливают цепь причин и следствий, так цепь мирских причин и следствий постулирует сверхмирскую причину — аргумент, который не выдерживает кантианской критики), получается, что есть пять путей, которые, самое большее, говорят нам о том, каким должен быть Бог, не говоря при этом, каков Он есть.

На самом деле, любое обсуждение аналогии лишь снова и снова повторяет нам, что мы можем предцифировать Богу Добро, Истину, полноту Бытия, Единство, Красоту и ничего больше. Аналогия может родиться лишь в культуре, которая уже принимает, что Бог — это Истина, Единство, Добро и Красота.

Именно по причине этого ведущего к кризису драматизма *analogia entis* обладает меньшей познавательной ценностью, нежели удачная метафора.

3.8. Заключение

Поэзия и проза Средневековья богата изящными метафорами, средневековая же теория, будь она философской или поэтико-риторической, подобным богатством не отличается. Это и неудивительно — культура данной эпохи часто демонстрирует разрыв между теорией и практикой: весьма показателен здесь пример из области музыки, где доктринальный спор крайне абстрактен, основан на пифагорейских моделях, *relicto aurium iudicio*, как говорил Боэций, а в связи с этим не восприимчив к эволюции музыкальной практики (см.: Eco 1987 и Dahan 1980:172). Однако, как уже говорилось, в отношении музыки это объясняется влиянием пифагорейской традиции, привнесенной Боэцием. Можно ли найти тут аналогичные основания в отношении теории метафоры?

Можно, и речь тогда будет идти о том значении, которое для всей доктринальной средневековой культуры имел комментарий Порфирия к аристотелевским «Категориям».

Обратимся вновь к параграфу 1.2.1, посвященному «*Arbor Porphyriana*»: с его помощью можно классифицировать, но нельзя давать определений; для того чтобы дать определение, нужно ввести в древо намного больше дифференций, или же вовсе раствориться в сети дифференций. Объясняя метафору, Аристотель каждый раз обращается ко все более гибким локальным «онтологиям» древа родов и видов.

Доктринальному мышлению Средневековья не удастся уйти от модели древа, что объясняет и оправдывает частую замену рода видом и обратно. Однако когда приходится говорить о множестве признаков, возникающих при подобного рода заменах, это мышление начинает испытывать трудности. Известно, что не только Гальфрид Английский (не будучи философом) обращает внимание на то, как отыскать в вещи

все ее возможные признаки: анализируя метафору, философы и теологи отлично видели на каких, пусть даже второстепенных, характеристиках основывается смешение между двумя семемами. Но все же если бы они смогли построить теорию изобретения метафоры (учитывая те тонкости, на которые они были способны при обсуждении логических проблем), они столкнулись бы с нехваткой достаточно гибкой семантической модели и тогда отказались бы от необходимости подрывать традиционную модель древа Порфирия, на которой основывался каждый из них.

Откуда же эта сдержанность при подвержении сомнению структуры мира, установленной древом Порфирия? Если то, что было сказано в заключении первого очерка этой книги истинно, то обращение к гибким и никогда не применявшимся онтологиям с целью объяснения метафорических выражений, означает допущение о том, что онтологии, как и само древо Порфирия, представляли собой лишь практические средства временного характера, а не окончательную структуру мира и Великой цепи бытия. По сути даже самые ярые приверженцы учения Аристотеля тех веков не могли освободиться от влияния неоплатонизма (Фома Аквинский комментировал не только Аристотеля, но и Псевдо-Дионисия).

Чтобы построить возможность подходящей онтологии, вовсе не обязательно предполагать, что универсум должен рассматриваться согласно единственной модели организации предустановленных родов и видов. Это и было идеей «онтологической революции», которая не могла не коснуться средневекового мыслителя как раз потому, что образ мира основывался на устойчивой модели «*Arbor Porphyriana*».

Думаю, теперь станет ясно, почему же столь богатый на метафоры (смело предложенные поэтами) исторический период так и не смог разработать теорию метафоры как инструмента нового знания.

ОЧЕРК 4. О собачьем лае (и другие археологические изыскания по зоосемиотике)¹

Не проявляя никакой снисходительности к схоластам, Фрэнсис Бэкон, напомнив в трактате «*De dignitate et augmentis scientiarum*» («О достоинстве и усовершенствовании наук» 1, 24), что у Сциллы было лицо и грудь прекрасной девушки, замечает, что внизу (по словам Вергилия), *candida succinctam latrantibus inguina monstribus* (лат. *ее с лаем чудовища вокруг опоясали*. — Прим. пер.). Так, Бэкон поясняет, что у схоластов можно встретить некоторые прекрасные выражения, однако там, где дело доходит до дистинкций и анализа, вместо плодovitого чрева, рождающего полезное и нужное для человечества, *in portentosas et latrantes quaestiones desinunt* (лат. *обнаруживается лишь чудовищный лай пререканий и бесконечных вопросов*. — Прим. пер.).

Хотя в своих *quaestiones* схоласты и уделяли лаю собаки столь благосклонное и преисполненное уважения внимание, они и предположить не могли, что в начале XVII в. их работы будут достаточно грубо названы собачьим лаем. В каком же ключе они сами говорили о нем? Было ли это что-то новое, или же они ограничивались исключительно традиционными сведениями из древности?

¹ Вторая часть этого очерка представляет собой исследование, появившееся за моей подписью, а также за подписями Роберто Ламбертини, Костантино Мармо и Андреа Табаррони. Идея этого исследования возникла в ходе семинара по истории семиотики в Болонском университете (1982–1983). В апреле 1983 г. оно было представлено на Неделях итальянского центра исследований Высокого Средневековья, посвященных теме «Человек пред миром животных в Высоком Средневековье» (Сполето 1985), а в 1989 г. напечатано на английском языке в сборнике под редакцией Эко и Мармо «*On the medieval theory of signs*» (Amsterdam, Benjamins). В данном случае я его пересмотрел, учитывая появившиеся позже тексты, убрал многие цитаты и научные комментарии, а также изменил порядок глав. Если в исходном исследовании рассматривались сложные классификации, независимо от времени их происхождения, то в этой версии я исходил из хронологического порядка, по крайней мере, внутри двух течений — стоико-августиновского и аристотелевско-боэциевского, — поскольку наиболее важным для меня было подчеркнуть всегда скрытый конфликт между корреляционным и инференциальным понятиями знака. Поэтому за более детальной информацией я отсылаю читателя к исходной версии (здесь и в дальнейшем она будет упоминаться как «*Latratu canis*» (лат. «Собачий лай»). — Прим. пер.), остальные же три автора безусловно не несут ответственности за представленное мной здесь исследование. Подразумевается, естественно, что без их участия мои идеи о *latratu canis* остались бы такими же неясными как *gemitu infirmorum* (лат. *стоны больных*. — Прим. пер.).

4.1. Животные: из Античности в Средневековье

4.1.1. Душа, права и язык животных в древности

Животные всегда разговаривали в мифах и сказках, и подобного рода антропоморфные фантазии демонстрируют, что человечество было поистине очаровано этими таинственными попутчиками, способными предвещать тревожные события или делать яркие открытия.

Что касается философов и энциклопедистов, библиография по этому вопросу весьма обширна, и ее обзор занял бы слишком много места, поэтому ограничимся лишь теми аргументами, которые среди множества различных животных рассматривают именно собаку. Известна аналогия между собакой и философом, проведенная (конечно, с некоторой иронией) Платоном («Государство» II, 375a-376b). Породистые собаки кротки с теми, к кому они привыкли и кого знают, но яростны с незнакомцами, и это весьма удачное «свойство ее [собаки] природы представляется замечательным и даже подлинно философским». О дружественности или враждебности человека собака заключает по тому, знает ли она его: можно ли сказать, что не обладает знанием тот, кто способен отличить друга от чужака на основе знакомства или незнакомства с ним?

Аристотель проводит различие между обычным звуком и голосом (*vox*) и в трактате «О душе» (II, 429b) говорит, что звук определяется как голос, издаваемый одушевленным существом и нечто означающий (*semantikos*); однако нельзя сказать, что он признает наличие обладающего значением голоса у животных, наделенных легкими. Во всяком случае, животные издают звуки не в силу соглашения (звуки не являются символами, скорее они симптоматически *демонстрируют* что-либо), и эти звуки являются *agrammatoi*, то есть они неделимы (см., например: «Об истолковании» 16 и «Поэтика» 1456b).

К этим различиям мы возвратимся позже, ведь они станут играть главную роль только в Средние века. В целом Аристотель утверждает в «Политике», что человек — это единственное живое существо, одаренное способностью речи, однако это еще ничего не говорит нам о животных, поскольку, как мы увидим, в связи с этой темой с самой древности намечаются три проблемы: 1) есть ли у животных душа или хотя бы нечто вроде ума, 2) общаются ли они между собой или с нами, 3) должны ли мы уважать их достоинство, воздерживаясь от убивания и употребления их в пищу.

Что касается первого пункта, тексты Аристотеля являются предметом широкого обсуждения, поскольку (определяя душу как первую энтелехию «тела, обладающего органами») («De anima» II, 412 a), он не мог отрицать ее наличия у животных) не всегда понятно, какой тип «ума» он стремился им приписать, ведь он не только четко отличал душу, облада-

ющую способностью ощущения, от души, обладающей способностью размышления, но и различал («*De anima*» II, 413b-414a) умственные характеристики у различных видов животных, хоть и не особо распространяя по этому вопросу.

Тем не менее, например, в «*Historia animalium*» (VIII и IX), говорится, что у большинства животных присутствуют признаки душевных проявлений (хоть и *аналогичных* человеческим), следуя которым животные демонстрируют благородный дух и храбрость, кротость, страх и коварство, и даже нечто сходное с проницательностью — причем эти свойства отличаются от человеческих разве что по степени. Аристотель предлагает даже нечто вроде концепции эволюционного развития (от растения к животному, а затем от животного к человеку), в которой, как бы то ни было, не просто установить границы деления: некоторые животные не ограничиваются производством потомства в определенные времена года, и если одни добывают для детенышей пищу, потом оставляя их, то другие наделены памятью и живут со своим потомством более долгое время, демонстрируя формы социального взаимодействия. Некоторые же животные способны обучать и обучаться, что наблюдается не только в отношениях между ними, но и в их отношениях с человеком, команды которого они, похоже, понимают. В «*Метафизике*» (А, I) говорится, что животные наделены от природы чувственным восприятием, но сообразительнее и восприимчивее к обучению оказываются те, которые благодаря чувственному восприятию обладают памятью, в отличие от тех, у которых нет способности к запоминанию (речь здесь идет о собаках). Причем сообразительными без способности к обучению являются все те, кто не может слышать звуков (например, пчелы), обучаемы же те, которые помимо памяти обладают еще и слухом (см. также: «*Вторая Аналитика*», 19). Наконец, в «*Никомаховой этике*» (VI, 7, 1141 а) говорится, что, имея память прошлого, высшее животное способно предусматривать то, что ему годится или не годится.

В энциклопедической статье Боаса (Boas 1973–1974), посвященной териофилии, цитаты восходят к периоду от Анаксагора до Диогена, от Демокрита до Ксенофонта, от Филемона до Менандра и Аристофана, не говоря уже о Теофрасте. Тем не менее допущение описанной там любви или восхищения животным миром заходит слишком далеко.

В среде стоиков, академиков и эпикурейцев был распространен спор о возможности *logos* у животных, чему фрагменты стоиков предлагают многочисленные, хоть часто и противоречивые доказательства (общую характеристику см.: Pohlenz 1959, I и II). Стоики разводят *logos endiathetos* (греч. *внутреннее слово*. — Прим. пер.), то есть выражающееся внутренне, и *logos prophorikos* (греч. *произнесенное слово*. — Прим. пер.), способное проявиться внешне. Отсюда и появляется вопрос о воз-

возможности приписывать животным нечто вроде *logos*. В то время как для Эпикура различие между голосом (*vox*) животного и человеческим голосом (*vox*) было только в степени, для стоиков имена даются согласно определенному решению рационального мышления, поэтому различные способности, наличие которых необходимо признать у животных, объяснены своим существованием только врожденному инстинкту самосохранения. Сенека, следуя той же линии («*Ad Lucilium*» («К Луцилию»), 5–13), упоминает, что животные бесспорно обладают сознанием конституции собственного тела, и это объясняет их многочисленные способности, к тому же им присущи врожденные знания, чтобы появившись на свет, они могли отличить полезное от вредного, при этом, замечает он, собаки лишены рассудительности. Последователи же Новой Академии, напротив, в отношении интеллектуальных способностей животных выдвигали куда менее однозначные тезисы.

Как бы то ни было, именно в стоическом споре появляется единодушно приписываемый Хрисиппу из Сол аргумент, имевший немалую популярность. Рассмотрим две его версии¹. Наиболее известной и цитируемой из них сегодня являются «*Пифроновы положения*» (1, 69) Секста Эмпирика:

По мнению Хрисиппа, который, [однако], более всего враждовал против неразумных животных, собака причастна и к прославленной диалектике, а именно: упомянутый муж говорит, что она пользуется пятым, согласно мнению большинства, из не требующих доказательств умозаключением: когда она приходит к перекрестку, то, обнюхав две дороги, по которым не ушла дичь, она немедленно спешит по третьей, даже и не обнюхивая ее. «Значит, по смыслу, — говорит древний философ, — она рассуждает так: “Дичь ушла либо по этой, либо по этой, либо по той дороге; а если не по этой и не по этой, то, значит, по той”»².

Секст занимает по отношению к аргументу Хрисиппа положение, которое ближе к представлениям академиков (что в дальнейшем сделает и Порфирий в своей чисто антистоической полемике в трактате «*De abstinentia*» («О воздержании»)). Действительно (все в тех же «*Пифроновых положениях*», 220), Секст отмечает, что собака демонстрирует своим поведением способности мышления и обучения: умеет делать выбор подходящей пищи, избегая вредного и отыскивая пригодное, обладает охотничьим искусством, доставляющим ей необходимое, признает чужие добродетели: она виляет хвостом домашним, а чужих и обидчиков прогоняет (таким образом, у нее есть представление о справедливости

¹ Историю двух этих версий см. в комментарии Джирдженти к «*De abstinentia*» Порфирия («*Astinenza dagli animali*»). Milano: Bompiani, 2005, сноска 22 к кн. III).

² Цит. по: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т.: Пер. с древнегреч. / Общ. ред. А. Ф. Лосева. Т. 2. М.: Мысль, 1976.

и несправедливости), она понятлива, наконец, и свои ощущения она осознает и облегчает их: если колючка крепко засела ей в ногу, она стремится удалить ее, в случае раны на ноге она заботится, чтобы ее не тревожить, и ищет те травы, которые могут облегчить ее страдания. Это доказывает, что она обладает *logos*. Правда, мы не понимаем голоса животных, но мы ведь не понимаем и голосов варваров, которые при этом тоже говорят; таким образом, нет ничего абсурдного полагать, что животные разговаривают. И, конечно, добавляет Секст, в различных ситуациях собаки издают различные голоса.

Сведения Секста появляются только во II–III вв. н. э., аргумент же этот стал распространенным значительно раньше. Например, его можно встретить в I в. н. э. в диалоге «*Alexandros*» Филона Александрийского. За наличие разума у животных выступает Александр, упоминающий как раз классический пример:

Когда собака, преследовавшая зверя, подбежала к глубокой канаве, вдоль которой шли две тропинки, одна направо, а другая — налево, она на некоторое время остановилась и раздумывала, куда ей бежать. Повернув направо и не найдя никаких следов, она возвратилась и побежала в другую сторону; но поскольку и там она не нашла никакого следа зверя, перепрыгнула через канаву и, даже не приняв хиваясь, побежала, старательно выглядывая зверя. Этим она ясно показала, что поступила так не наудачу, а руководствуясь планом правильного поиска, — именно тем, который диалектики называют «доказательным по пятой схеме»: «Зверь или побежал направо, или побежал налево, или перепрыгнул; но он не побежал ни направо, ни налево; значит, перепрыгнул»¹.

В действительности для Хрисиппа аргумент доказывал лишь то, что инстинктивное поведение животных *предопределяет* собой поведение логическое, Филон же следует линии стоиков, полемически отвечая Александру:

Следует отвергнуть и мнение тех, кто считает, что охотничья собака, преследуя зверя, пользуется доказательством по пятой схеме. Ибо то же самое нужно будет сказать и о [животных], собирающих раковины, и вообще обо всех, которые что-нибудь разыскивают: они-де идут по следам этих

¹ Цит. по: Филон Александрийский. О животных, против Александра // Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2. Как объясняет сам Секст в «Положениях» II, 158, пятое недоказуемое умозаключение — это то, которое из разделенного и противоположного одному из соединенных выводит остальное, как, например, «существует либо день, либо ночь; но ночи нет; значит, есть день». Естественно, в версии о перекрестке (по сравнению с версией о канаве) речь идет о «сложном силлогизме».

вещей и явно рассуждают диалектически, а при этом еще и грезят о философии. Иначе говоря, тогда обо всех [животных], которые разыскивают что-нибудь, следовало бы сказать, что они пользуются упомянутой пятой схемой... Мы утверждаем, что животные получают стремление к телесному благополучию и поддержанию своих сил на основании тех вещей, которые оказываются для них подходящими и полезными... Не обладая способностью постигать мир в целом, они пользуются лишь той достоверностью, которая доступна восприятию каждого вида [животных]... А разумное поведение — это построение рассуждений на основании постижения тех предметностей, которые явно не даны; [такие рассуждения] разум строит о Боге, о мире, о законе, об обычаях отечества, о государстве, о политике: все эти вещи недоступны восприятию животных¹.

¹ Цит. по: Филон Александрийский. О животных, против Александра // Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 2. С. 65–66. Филоновский текст появился на латинском языке как перевод с армянского и гласил: «*Canis cum persequatur feram, perveniens ad fossam profundam, iuxta quam duo erant semitae, una ad dextram, altera in sinistram, paululum se sistens, quo ire oporteat, meditabatur. Currens autem ad dexteram et nullus inveniens vestigium, reversus per alteram ibat. Quando vero neque in ista aperte appareret aliquid signum, transiliens fossam curiose indagat, praeter odoratum cursum accelerans; satis declarans non obiter haec facere, sed potius vera inquisitione consilii. Consilium autem talis cogitationis dialectici appellant demonstrativum evidens quinti modi: 'Quoniam vel ad dextram fera fugit vel ad sinistram aut demum transiliit, atque neque ad dextram fera fugit neque ad sinistram; ergo transiliit. ...Proscribenda et opimo eorum, qui canem venabestias persequentem autumarunt quinto argumenti modo uti de toribus conchyliorum deque quaerentibus quidquam; indicia enim rerum sequuntur, apparenter sub specie dialectica, verum nec per somnium quidem philosophentur; alioquin dicendum esset omnibus aliquid quaerentibus, quod quantum ilium modum usurpent. Enim dicimus, quod ex decentibus bonisque cibi convenientibus rebus iuvantibus ad sanitatem perseverationemque valetudinis appetitionem et universali comprehensione universorum carentes possident certitudinem, quae in propria specie cernitur. Verum tamen rationalis habitus necesse est illa nullam habere participationem. Rationalis autem habitus est syllogismus ex apprehensione entium, quae minime adsunt; ut intellectus de deo, de mundo, de lege, de patrio more, de civitate, de politica — quorum nihil percipiunt bestiae».* Аналогичную позицию мы встречаем и у Оригена в «*De Principiis*» (III, 1,3) («Пес, когда преследовал дичь, придя к глубокому рву, вдоль которого шли две тропы: одна налево, другая направо, — остановившись на некоторое время, раздумывая, какой следует идти. И пойдя направо и не обнаружив никаких следов, вернувшись, пошел по другой. Когда же и на этой не обнаружили никаких явных следов, перескочив ров, внимательно выслеживает дичь, ускоряя бег по обояемому следу и явно показывая, что все это он делает не бесцельно, но, скорее, для верного поиска решения. Решение же такой задачи логики называют суждением, очевидно, пятого типа. Так как дичь либо побежала направо, либо налево, либо, наконец, перескочила. Но она не последовала ни направо, ни налево, следовательно, она перескочила. ...Надо упомянуть и о мнении тех, которые, говоря об охотничьей собаке, преследующей дичь, используют силлогизм пятого типа. То же можно сказать о собирателях моллюсков и об ищущих что-либо, ведь улики вещей с очевидностью следуют законам логики. Но все же они мыслят не во сне, иначе пришлось обо всех, которые что-либо ищут, сказать, что они используют этот пятый тип. ...Ибо говорим, что стремление и воображение животных проистекает из различных вещей, необходимых, полезных и

Одной из основных работ, посвященных этой полемике, бесспорно является трактат Плутарха «*De sollertia animalium*» («О сообразительности животных»), дату появления которого относят к 70–90-м гг. н.э. Плутарх занимает строго антистоическую позицию и (как в дальнейшем и Порфирий в трактате «*De abstinencia*») рассматривает не только ум животных, но и уважение, которого они заслуживают с нашей стороны. Несмотря на то, что в оригинале названием трактата было «*Какие животные умнее — наземные, летающие или водные?*», нет никакого сомнения в том, что Плутарх поддерживает утверждение о разумности животных и выступает против теорий, отрицающих таковую. Мало того, в латинском названии этого трактата термин *sollertia* слабее греческого *phronēsis*, к которому отсылает греческое название (к тому же он подразумевает скорее практический ум, ведомый опытом). Конечно, разумность животных несовершенна по сравнению с человеческой, однако (классический аргумент в рамках такого рода спора) подобные различия встречаются и среди людей. Все живые существа обладают ощущением и воображением и способны к восприятию, но воспринимать без вмешательства разума невозможно, ведь без разумного поведения, придающего воспринимаемому должную важность и его интерпретирующего, воспринятое может забыться (при отсутствии разумных способностей опыт глаз и ушей не порождает ощущений). Этот аргумент, по правде говоря, актуален и для современного когнитивизма. Если бы это было не так, заключает Плутарх, невозможно было бы объяснить, не только почему животные воспринимают, но и почему они запоминают воспринимаемое ими, а также извлекают понятия, которые нужно запомнить, чтобы в дальнейшем выработать необходимые для выживания действия.

Здесь начинается спор, восходящий к Аристотелю, а в целом ко всем тем, кто считает, как и стоики, что поведение животных — *как будто* рациональное. Можно было бы сказать, делает вывод Плутарх, *будто* ласточка готовит гнездо, *будто* лев испытывает гнев, *будто* олень боится — или, еще хуже, *будто* животные видят, *будто* они издают звуки, *будто* они живут.

Конечно, способности различаются между собой как среди животных, так и среди людей, но сказать, что разумные способности одних существ слабее, чем у других, не означает, что у первых их нет вовсе: «Правильнее сказать, они обладают слабым и мутным интеллектом, как

подобных им для здоровья и сохранения жизненной силы. И не имея общего понятия о всеобщем, они имеют лишь сознание, воспринимающее конкретные образы. Но все же необходимо сказать, что у них нет сопричастия к разумному мышлению. Разумное же мышление — это умозаключение из постижения абстрактного сущего, как то: понятия о Боге, о вселенной, о законе, об отеческих традициях, о государстве, о политике. Ничего из этого животные не воспринимают»).

страдающий от слабой зрительной способности и замутненный глаз». Плутарх ссылается на академиков, когда утверждает, что животные обладают разумом, демонстрируя нам свои намерения, умения, память, эмоции, заботу о потомстве, признательность в ответ на полученное ими, обиду за причиненное им страдание, смелость, общительность, умеренность и великодушие.

Вслед за огромным множеством примеров, полученных в результате наблюдения за поведением животных, наконец (969 В), появляется аргумент Хрисиппа, который, в свою очередь, предвосхищен примером лисы, испытывающей прочность льда: она продвигается вперед медленно, прислушиваясь к течению под замерзшей поверхностью и, если слышит его, заключает, что корка тонкая, а потому останавливается. Подобным образом ведет себя и Хрисиппова собака.

Правда, в данном случае Плутарх пытается приуменьшить силу доказательства, отмечая, что собака руководствуется восприятием испускаемого животным запаха, а не силлогистикой. Но недооценка аргумента Хрисиппа все же не умаляет значения его заключения: необходимо противостоять тем, кто не признает у животных разума и ума.

В другом диалоге *«Bruta animalia ratione uti»* («Грилл, или О том, что животные обладают разумом») Плутарх, напоминая о безбожничестве Сизифа, дает ответ тем, кто полагает преувеличением приписывать разум существам, не имеющим врожденного понятия о божественном. Отсюда и происходит отказ (весьма в общих чертах и со многими исключениями) от употребления в пищу мяса и допущение (чуть ли не против воли), что вредных животных можно убивать.

В трактате Элиана *«La natura degli animali»* («О природе животных», III в. н.э.), помимо случаев, когда собаки влюбляются в людей (I, 6), в VI, 9 говорится, что собаки способны заниматься домашними делами, поэтому бедняку достаточно иметь собаку, которая может заменить ему раба; в VI, 26 вновь можно встретить сведения, которые, вероятно, были взяты у Плиния, например, о собаках, которые умирают около трупа хозяина, или о собаке царя Лисимаха, пожелавшей разделить судьбу своего умершего хозяина, несмотря на возможность спастись. Эта тема вновь появляется в VII, 10, где речь идет о собаках, сообщивших своим лаем об убийцах своих хозяев, а в VIII, 2 восхваляются достоинства и способности охотничьих собак. Элиан снова обращается (VI, 59) к аргументу Хрисиппа:

Даже если животные умеют весьма тонко рассуждать, знают диалектику и способны выбрать вещь, отдав ей предпочтение по сравнению с другой, мы не ошибемся если скажем, что Природа — это незаменимый во всех областях знаний учитель. Например, один человек, имевший большой опыт

в диалектике и немалую страсть к охоте, рассказал мне следующую забавную историю. Была одна охотничья собака, которая однажды выслеживала зайца. И вот остановилась она перед канавой и здесь взяло ее сомнение, в какую сторону ей лучше продолжать преследование. Решив, что она достаточно хорошо взвесила все доводы, она перепрыгнула канаву и побежала прямо. Этот человек, который считал себя и диалектиком, и одновременно охотником, попытался дать свое объяснение произошедшему. Остановившись, собака начала размышлять, говоря себе самой: «Заяц мог бы свернуть здесь либо в одну сторону, либо в другую, или же продолжить бежать прямо». Но он не побежал ни направо, ни налево, а значит побежал прямо». Я не думаю, что собаке хотелось заниматься софистикой, но поскольку около канавы не было следов, можно было сделать вывод, что заяц ее перепрыгнул. Таким образом, собака сделала то же самое, что и заяц, продемонстрировав тем свою ловкость в выслеживании и обладание нюхом¹.

Тот факт, что Элиан ссылается на версию Филона (учитывая, что он упоминает канаву вместо перекрестка трех улиц) и явно придерживается стоических представлений, запрещает ему делать положительные выводы о наличии *logos* у собак и заставляет его весьма осмотрительно приписывать сообразительность собаки не ее способности к рассуждению, а природному инстинкту.

Но, похоже, данный аргумент был понят потомками скорее в том смысле, который вкладывал в него Секст, нежели в том, что подразумевал Филон. В духе явно антистоической полемики написана третья книга Порфирия «*De abstinentia*» (III–IV вв. н. э.), где аргументы в пользу наличия ума у животных приводятся в поддержку своего рода «вегетарианского» тезиса, отвергающего их убийство. Животные выражают собственные внутренние состояния, а факт того, что мы не понимаем их, ничуть не сложнее того, что мы не понимаем ни языка, ни образа мыслей индейцев или скифов (кроме того, существуют даже отдельные личности и народы, утверждающие о своей способности понимать язык животных, что пытается сделать и Филострат в «Жизни Аполлония Тианского» (I, 20), согласно утверждению которого арабы понимают язык птиц). Следовательно, мы не можем назвать животных лишенными разума, руководствуясь лишь тем фактом, что не понимаем их. Не следует, замечает Порфирий, прибегать тут и к аргументу, согласно которому трудно найти таких животных, которые, как вороны и сороки, умеют имитировать человеческие языки, ведь люди не только не умеют подражать языкам животных, но даже понимать все пять (*sic*) человеческих языков.

¹ Пер. мой. — О. Попова-Пле.

Далее следуют привычные указания на различные способности животных, а также подчеркивается, насколько разумно собака взаимодействует и общается со своим хозяином, после чего приводится аргумент Хрисиппа (6,1) и отмечается, что, по мнению Эмпедокла, Пифагора, Платона и Аристотеля, собака обладает способностью к речи (III, 6,6) и что разница между внутренней и внешней речью — это, по мнению Аристотеля, разница *между большим и малым*. Но речь идет не только об этом, животные умеют обучать свое потомство, самцы разделяют страдания во время родового акта самки, они демонстрируют высокое чувство справедливости и общности, их ощущения гораздо острее, чем наши, и если порой их разумность кажется меньшей по сравнению с нашей, это не означает, что ее можно отрицать:

Таким образом допускается, что существует различие в большей или меньшей степени, а не абсолютное отсутствие характеристики или факт, что один имеет абсолютно все, а другой абсолютно ничего; но как в семье один человек более здоров, а другой менее, также и одинаково серьезный недуг по-разному влияет на более восприимчивые и менее восприимчивые натуры. Также и души: одна является доброй, а другая злой, и среди злых одна является таковой в большей мере, а другая в меньшей; нет такого единообразия и среди добрых душ, не являются одинаково добрыми Сократ, Аристотель и Платон, нет тождества между одинаково известными людьми. Равно как если мы обратимся к животным, нельзя отрицать у них способности мыслить, так же как нельзя отрицать способность летать у куропаток из-за того, что ястребы летают больше них (*«De abstinencia»* III, 7)¹.

В этом отрывке у Порфирия, как впрочем и у Плутарха, не говоря уже об аристотелевских представлениях в *«Historia animalium»*, можно увидеть ядро тех протоэволюционистских объяснений, которые в XVII–XVIII вв. в полемике с картезианским механицизмом будут выдвинуты двумя авторами, демонстрирующими через свои ссылки и цитаты близость к классическим спорам. Это иезуит Гастон Пардьес (*«Discours de la Connaissance des Bêtes»*) (*«Рассуждения о познании животных»*), Paris 1672), упоминающий *«Historia animalium»*, *«De Anima»* и *«De memoria»* Аристотеля, Геродота, спор между стоиками и академиками, и *«Шестоднев»* Василия Великого; а также протестант Давид Булье (*«Essai philosophique sur l'âme des bêtes»*) (*«Философский очерк о душе животных»*), анонимно опубликованный в 1728 г.), ссылающийся как на Аристотеля, так и на Элиана. У второго автора идея постепенного развития видов прописана более четко. Стадии развития присутствуют также у че-

¹ Пер. мой. — О. Попова-Пле.

ловеческих существ: душа ребенка, например, менее развита по сравнению с душой взрослого, при этом подобная постепенность развития проявляется не только в ходе отдельно взятой жизни, но также от самой низкой к самой высокой ступени развития видов живых существ, поэтому (простим человеку его эпохи некоторую «политическую некорректность») между обезьяной и африканцем разница меньше, чем между африканцем и «*bel esprit Européen*» (фр. «европеец с тонким острым умом». — Прим. пер.). Душа животных не может помыслить Бога, но допущение, что она стоит на более низкой стадии развития, нежели наша, вовсе не означает, что ее не существует вовсе.

Это протозволюционистское положение еще раз встретится в более знаменитом споре между Бюффоном и Кондильяком. Бюффон в своей работе «*Histoire naturelle*» («Естественная история», II и II, 1749), а затем в «*Discours sur la nature des animaux*» («Рассуждение о природе животных») («*Histoire*» IV, 1753), все же отрицая наличие мышления у животных, допускает, что «природа нисходит едва заметно и постепенно», и пресноводный полип является, коль скоро угодно, последним из животных и первым из растений: в «*Histoire naturelle*» IV появляется также идея о том, что осел является выродившейся лошадью, что позволяет разглядеть, хоть Бюффон и отходит впоследствии от этой идеи, картину преобразования видов. Кондильяк же в «*Traité des animaux*» («Трактат о животных» 1755) спорит с ним, отстаивая тезис о наличии ума у животных, и поскольку, по его мнению, любая высшая способность происходит из ощущения, он заключает, что признание за животными способности осознания своих ощущений означает их размещение на предшествующей человеку ступени развития. Животные не разговаривают, как человеческие существа, но разница заключается в различной степени сложности, «*du plus au moins*» (фр. «в большей или меньшей»). — Прим. пер.). Выражение, которое кажется практически цитатой из Порфирия. Последний утверждал (если вновь обратиться к нему), что даже пороки животных (например, ревность) свидетельствуют о наличии у них разума. Во всяком случае, у них нет лишь одного порока в отличие от людей — предательства тех, кто их любит. У них нет городов, однако их нет и у скифов, которые живут на повозках. У них нет письменных законов, но их не было и у людей до тех пор, пока они жили в состоянии естественного счастья. Может, они и не совещаются между собой (что недоказуемо), но и не все человеческие группы это делают. Эти и другие доводы доказывают, что животные обладают разумом, хоть у многих из них он и несовершенен, откуда возникает необходимость их уважать.

Помимо аргумента Хрисиппа, начиная с I в. н. э., свое влияние на потомков, главным образом на средневековых энциклопедистов, во

многим оказывала «*Historia Naturalis*» («Естественная история») Плиния. В ней рассматриваются голоса рыб (кн. IX) и птиц (кн. X, повествующая о говорящих птицах), однако мы обратимся к тому, что сказано там об уме собак в VIII 61, поскольку создается такое впечатление, будто все те исследователи, которые когда-либо будут писать об этом, будут зависеть главным образом от его работы (или же подражать его источникам):

Также и среди живущих с нами животных многие достойны того, чтобы быть известными, прежде всего это самые преданные человеку животные — собака и лошадь. Мне стало известно, как одна собака сражалась с разбойниками, защищая своего хозяина, и несмотря на полученные ею удары, она не отходила от тела человека, пытаясь отгонять хищных животных и птиц. Другая собака в Эпирусе узнала среди толпы убийцу своего хозяина, и своими укусами и лаем заставила его признаться в своем преступлении. 200 собак сопровождали из изгнания царя гарамантов, после сражения с их врагами. Жителей Колофона и Кастабалы имели целые когорты собак, специально обученных для войны. Они сражались в первой линии и никогда не предавали; из них формировали вспомогательный состав, на них действительно можно было рассчитывать, и они никогда не нуждались в жаловании. Когда кимвры были разбиты, собаки охраняли семьи своих хозяев, находящихся в повозках. После убийства Ясона из Ливии его собака не стала больше есть и предпочла добровольно умереть от голода. Собака, которую Дурис зовет Гирканом, бросилась в огонь вместе с отправленным на погребальный костер царем Лисимахом, то же самое сделала и собака царя Гиерона. Филлист Сиракузский рассказывает про собаку тирана Гелона; кроме того, им упоминается собака Никомеда, царя Вифинии, чья жена была растерзана зверем за слишком сладострастную игру с мужем. Недалеко от нас Вулкация, человека благородных кровей, который преподавал гражданское право в Казелии, когда он возвращался на астурийской лошади из своего имения недалеко от Рима, собака защитила от разбойника, то же произошло и с сенатором Целием, на которого напали, несмотря на его болезнь, вооруженные люди в Пьяченце, и он ни разу не был ранен, пока не была убита его собака. Но случившийся в наше время пример, записанный даже в Актах римского народа, превосходит все остальные: во время консулата Аппия Юния и Публия Силия [28 н.э.], когда из-за Нерона, сына Германика, были казнены Сабин и его рабы, собака одного из приговоренных не отходила от темницы и не покидала тела своего брошенного на землю хозяина, она выла на ступенях Гемониевой террасы посреди столпившихся вокруг нее римлян. Один из очевидцев бросил ей еду, но она отнесла ее ко рту казненного. Когда труп был брошен в Тибр, собака кинулась за ним, пытаясь его поддержать, а все люди наблюдали преданность этого зверя.

Собаки — единственные, кто узнает своего хозяина, и способен разглядеть его даже во внезапно появившемся незнакомце; они единственные, кто знает свое имя, единственные, кто узнает знакомые голоса. Они способны запоминать пройденный путь, сколь бы длинным он ни был, и ни одно другое живое существо, за исключением человека, не наделено лучшей, чем у собаки, памятью¹.

4.1.2. Переход проблемы в Средневековье

Какие из перечисленных ранее работ были знакомы средневековому читателю? О работах Платона в то время известно не было, что же касается Аристотеля, то по крайней мере в XII–XIII вв. станет известна его «Аналитика». В ту же эпоху войдут в обращение «Метафизика» и «Никомахова этика», а немногим позже станут распространяться его «Политика» и книги о животных.

Средневековье было знакомо и с Плинием, а через него — с огромным количеством источников о животном мире². К нему обращаются многие энциклопедисты, достаточно упомянуть Исихора Севильского («*Etymologiae*»), отмечавшего, что никакое создание не проныцательнее собаки:

Собака — латинское имя очевидно греческого этимона: по-гречески собака называется *kuon*. Однако некоторые считают, что слово собака происходит от *canor*, иными словами от звука ее лая, то есть от факта лаяния, откуда также глагол *canere*, что значит *звучать, петь*. Ни одно создание не сообразительнее собаки: ее чувствительность действительно больше, чем у любого другого животного. Только собака узнает собственное имя и любит своего хозяина: она охраняет его дом, рискует за него жизнью, охотно гоняется вместе с ним за добычей, не отходит от его тела, когда тот умирает. В самой природе этого животного — неспособность жить вне человеческого общества. Собаки обладают одной из двух характеристик — либо силой, либо скоростью³.

¹ Пер. с итал. по изданию: *Storia Naturale*, II. Torino: Einaudi, 1983. — Прим. пер.

² Например, Коминелла в «*De Re Rustica*» («О сельском хозяйстве» VII, 12): «Nunc ut exordio priore sum pollicitus, de mutis custodibus loquar, quamquam falso canis dicitur mutus custos. Nam quis hominum clarius aut tanta vociferatione bestiam vel furem praedicat quam iste latratu, quis famulus amantior domini, quis fidelior comes, quis custos incorruptior, quis excubitor inveniri potest vigilantior, quis denique ultor aut vindex constantior?» Собачий лай рассматривает и Солин в своей работе «*Collectanea rerum mirabilium*» VI. («Сейчас, как и обещал в начальном вступлении, поведу речь о бессловесных стражниках, хотя собака неверно называется немым стражником. Ибо кто из людей так громко или громче возвещает о звере или о воре, чем она своим лаем? Можно ли найти кого-либо из слуг, кто бы больше любил господина, кто был бы более верным спутником, более неподкупным сторожем, более неуспынным стражником, кто, наконец, был бы более решительным мстителем или заступником?»)

³ «Canis nomen Latinum Graecam etymologiam habere videtur; Graece enim kuon dicitur. Licet eum quidam a canore latratus appellatum existiment, eo quod insonat; unde et canere. Nihil autem sagacius canibus; plus enim sensus ceteris animalibus habent. Namque soli sua nomi-

Из каких источников Средневековье узнало о Хрисипповой собаке не известно, однако аргумент о собаке-силлогисте появится весьма скоро в патристической культуре: по словам Василия Великого («Беседы на Шестоднев», Беседа 9), пес демонстрирует чувство почти равносильное разуму. После этого Хрисиппова собака появляется в бестиариях, например, в XII в. в работе «*De Bestiis*» Гуго из Фольето (Гуго де Фуйуа, Hugo Folietanus) (или же, что вероятнее всего, некоего анонима, или же Гуго Сен-Викторского)¹. Позже о ней будет говорить и Григорий из Римини, как о доказательстве того факта, что животные также обладают *notitia complexa de sensibilibus* («*Lectura super primum et secundum Sententiarum*» («Чтение на первую и вторую книги “Сентенций”»), I, 3, 1, 1).

Средневековому читателю не был доступен трактат Порфирия «*De abstinentia*», который только Фичино переведет на латинский язык, но

na recognoscunt; dominos suos diligunt; dominorum tecta defendunt; pro dominis suis se morti obiciunt; voluntarie cum domino ad praedam currunt; corpus domini sui etiam mortuum non relinquunt. Quorum postremo naturae est extra homines esse non posse. In canibus duo sunt: aut fortitudo, aut velocitas» (Isidoro, «*Etymologiae*» II, «*De Bestiis*», 25–26). Смотри также Рабана Мавра: «*Canis nomen Latinum, Grecam ethimologiam habere videtur, Grece enim canos dicitur, licet eum quidam a canore latratus appellatum existiment, eo quod insonat inde et canere, nihil autem sagatius canibus plus enim ceteris sensus animalibus habent. Nam que soli sua nomina recognoscant, dominos suos diligunt, dominorum tecta defendunt, per dominis suis se morti obitiunt, voluntariae cum domino ad predam currunt, corpus domini sui etiam mortuum non relinquunt. Quorum postrema natura est, extra homines esse non posse. In canibus duo sunt expectanda, aut fortitudo aut uelocitas*» (Rabano Mauro, «*De rerum naturis*», VIII «*De Bestiis*») («Представляется, что латинское слово «*canis*» (собака) имеет греческую этимологию, ибо по-гречески звучит как «*сепос*», хотя некоторые считают, что название происходит от протяжного звука (лат. *cano*) лая из-за того, что, когда заливается лаем, протяжно звучит. Но нет ничего более чуткого, чем собаки, ибо у них больше чувств, чем у других животных, поскольку они одни распознают свои клычки, клычат своих хозяев, охраняют хозяйский кров, принимают смерть за своих хозяев, охотно идут с хозяином за добычей, не оставляют тело даже мертвого хозяина. Последнее их природное качество состоит в том, что не могут быть без людей. От собак стоит требовать две вещи: либо храбрости, либо стремительности»).

¹ «*Canis vero ubi vestigium leporis cervive reperit, et ad diverticulum semitae venerit, et quoddam viarum compitum, quod partes in plurimas scinditur, ambiens singularum semitarum exordium, tacitus secum ipse pertractat, velut syllogisticam vocem sagacitate colligendi odoris dimittens. Aut certe, inquit, in hanc partem deflexit, aut in illam. Aut certe in hunc se anfractum contulit, sed nec in istam, nec in illam ingressus est, superest igitur ut in istam partem se contulerit, et sic falsitate repudiata in veritatem prolabitur*» («*De bestiis*», III, 11, PL 177 86d). Аналогичный текст можно найти в бестиарии из Кембриджа того же периода, разве что собака там преследует не зайца, а оленя («Собака, когда нападет на след зайца или оленя и придет к перекрестку троп или на развилку дорог, которая разделяется на множество частей, обходя начала отдельных тропинок, молча обдумывает наедине с собой, словно задаваясь силлогистическим вопросом при обнюхивании своим тонким чутьем. [Она] думает: “Либо, вероятно, (дичь) завернула в эту сторону, либо в ту, либо, вероятно, пустилась в это ответвление. Но ни в эту, ни в ту не пошла. Остается, следовательно, что пустилась вот в эту сторону”». И так, отбросив ложное, приближается к истине»).

о представленных в нем идеях мы узнаем, например, через Джероламо («*Adversus Iovinianum*», «Против Иовиниана») или (что касается воздержания от мяса животных) Августина Блаженного («*Civitas Dei*» («О граде Божьем» 1, 20) и «*Confessiones*» («Исповедь» III, 18), где проблема воздержания от мяса животных все же устраняется как языческая).

В схоластике вопрос о наличии души у животных также не мог получить развития, ведь несмотря на то, что в аристотелевской традиции никогда и не подвергалось сомнению, что у животных есть душа, помимо вегетативной души допускалось все же наличие души чувственной. У чувственной души могут быть инстинкты, но, конечно, у нее нет ни разумности, ни способности свободного выбора, как заключает Фома Аквинский в «*Сумме Теологии*», I–II, 13, 2, вновь приводя аргумент Хрисиппа¹.

¹ «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III Ethic. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem, et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio. Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiat. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio. Praeterea, ut dicitur in VI Ethic, ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem. Sed prudentia convento brutis animalibus, unde dicitur in principio Metaphys., quod prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes. Et hoc etiam sensui manifestum videtur, apparet enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et araneorum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisito, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligunt. Ergo in brutis animalibus non est electio. Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit. Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio, sed cum quadam discretionem unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura. Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III Physic, motus est actus mobilis a movente. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem com-

parantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II Physic. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur» («Во-вторых, надо добавить следующее. Представляется, что способность выбирать присуща неразумным животным. Ибо выбор есть желание чего-либо ради цели, как утверждается в третьей книге «Этики». Но неразумные животные желают чего-либо ради цели, ибо действуют ради цели и по желанию. Следовательно, у неразумных животных есть способность выбирать. Помимо этого, само понятие выбора, как представляется, означает, что одно предпочитается другому. Но неразумные животные предпочитают одно другому, как это явно видно из того, что овца одну траву поедает, а другую отбрасывает. Следовательно, у неразумных животных есть способность выбирать. Помимо этого, в шестой книге «Этики» говорится, что относится к благоразумию то, что кто-то правильно выбирает ведущее к цели. Но благоразумие присуще неразумным животным, поэтому в начале «Метафизики» говорится, что благоразумным является без обучения любое [живое существо], которое не может слышать звуки, например, пчелы. И это, как представляется, явно можно наблюдать, ибо в действиях животных проявляются удивительные способности, как, например, у пчел, пауков и собак. Ибо собака, преследующая оленя, если окажется на развилке трех путей, в свою очередь чутьем выясняет, пошел ли олень по первому или по второму пути. И если выяснит, что не пошел, то уже в уверенности следует, ничего не выясняя, по третьему пути, словно применяя разделительный силлогизм, с помощью которого можно прийти к заключению, что олень пошел по третьему пути, ибо не пошел по двум другим, когда нет больше путей. Поэтому представляется, что способность выбирать присуща неразумным животным. Но есть возражение, ибо Григорий Нисский говорит [Nemesius, De Nat. Hom. xxxiii], что дети и неразумные животные действуют по своей воле, но не выбирают. Следовательно, у неразумных животных нет способности выбирать. Отвечаю. Надлежит сказать, что, поскольку выбор есть предпочтение одного другому, необходимо, чтобы выбор был по отношению к нескольким вещам, которые могут быть выбраны. Поэтому в том, что вообще определено как единое, для выбора нет места. Есть разница между чувственным желанием и волей, поскольку, как явствует из сказанного ранее, чувственное желание определено для чего-то одного особенного в соответствии с порядком природы. Напротив, хотя воля в соответствии с порядком природы определена для единого общего, которое есть добродетель, но она не определена по отношению к отдельным добродетелям. И поэтому выбор присущ воле, а не чувственному желанию, которое только и есть у неразумных животных. Из-за этого неразумным животным не присуща способность выбирать. Во-первых, стало быть, стоит сказать, что не всякое желание чего-либо ради достижения цели называется выбором, но при некотором различении одного от другого. Это не может иметь места, если только желание не может быть направлено на несколько вещей. Во-вторых, стоит сказать, что неразумное животное предпочитает одно другому из-за того, что его желание по природе направлено на это. Поэтому как только ему дадут почувствовать или вообразить нечто, к чему по природе склонно его желание, оно тотчас без какого-либо выбора движется к этому, подобно тому как огонь без выбора движется вверх, а не вниз. В-третьих, стоит сказать, что, как сказано в третьей книге «Физики», движение есть движимое действие движущего. А поэтому сила движущего проявляется в движении движимого. Из-за этого во всем, что приводится в движение разумом, проявляется разумная целесообразность движущего, пусть даже само оно не имеет разума. Так ибо стрела летит точно в цель, направленная стрелком, словно она сама имеет направляющий ее разум. То

Чувственная душа не могла быть бессмертной, как душа разумная. Более того, Фома Аквинский, утверждая, что разумная душа (бессмертная) напрямую дается Богом плоду только через несколько месяцев после зачатия («Сумма Теологии», I, 90), заключал, что человеческие эмбрионы, обладающие лишь чувственной душой («Сумма Теологии» I, 76, 2 и I, 118, 2), не принимали участия в воскресении плоти («Supplementum» 80,4).

Это позволяло Фоме Аквинскому оправдывать убийство животных с целью употребления их в пищу: низшие формы жизни необходимы для выживания высших, и, таким образом, растения служат пищей животным, а животные — человеку¹. Тематика же «*De abstinentia*» Порфирия была чуждой средневековому менталитету, ведь проблема страданий

же самое видно в движениях часов и всего, что создается искусственно разумом людей. И как связано искусственное с человеческим мастерством, так связано все природное с Божественным мастерством. И оттого проявляется упорядоченность в том, что движется согласно природе, как и в том, что движимо разумом, как сказано во второй книге «Физики». Из этого получается, что в действиях неразумных животных проявляется проникаемость, ибо они имеют природную предрасположенность к неким строго упорядоченным процессам, установленным Высшим Мастерством. И по этой причине даже про некоторых животных говорят как о благоразумных и проникательных, а не из-за того, что в них есть некий разум или способность выбирать. Это видно из того, что все, что имеет единую природу, действует сходным образом»).

¹ «Nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generatione via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I Polit. Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina, dicitur enim Gen. I, ecce, aedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus. Et Gen. IX dicitur, omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum» («Summa Theol.» II–II, 64,1) («Никто не грешит из-за того, что пользуется чем-либо для того, для чего это предназначено. В иерархии вещей менее совершенное существует для более совершенного, подобно тому как и при развитии в природе движение идет от несовершенного к совершенному. И подобно тому как при развитии человека сначала есть живое, потом живое существо и, в конце, человек, так же и то, что просто живет, например растения, существует совокупно ради всего живого, а оно существует ради человека. И поэтому если человек будет использовать растения для пользы животным и животным для собственной пользы, это не запрещено, что подтверждает и философ в первой книге «Политики». Среди всякого потребления, как представляется, самое необходимое — чтобы животные потребляли растения в пищу, а люди — животных, что не может быть без их умерщвления. И поэтому дозволено умерщвлять растения для потребления животными, а также животных — для потребления людьми согласно Божественному установлению. Ибо в первой главе «Бытия» говорится: «Вот дал Я вам всю траву и всякие деревья, чтобы были вам пищей и всем животным» (Быт. 1: 29–30, цитируется не дословно). И в девятой главе «Бытия» говорится: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу» (Быт. 9: 3)»).

животных не сильно волновала сердца людей в ту эпоху, когда каждый страдал за себя¹.

Факт того, что в дальнейшем святой Франциск Ассизский не только заявлял об отношении к животным как к братьям, но и способен был даже разумно убедить волка заключить мир с людьми (по крайней мере, учитывая то, что приписывали ему во францисканской среде), был доказательством его в целом провокационного поведения по отношению к официальному мнению, которого придерживались в философской и теологической культуре той эпохи.

Таким образом, можно сказать, что идеи, названные нами «прото-эволюционистскими», не особо затрагивали Средневековье. Даже если попытаться трактовать онтогенез через филогенез, переход от вегетативной души к чувственной и, наконец, к разумной душе, не представлялся в виде *континуума*, а переход от вегетативной души к разумной у плода (достаточно вспомнить приведенные здесь идеи Аквината) был некоторого рода «катастрофой», вызванной божественным вмешательством. Все же Розье-Каташ (2006) выделяет у Данте («*Пир*» III, 7, 6) идею почти непрерывной градации между душами ангелов, людей и животных, — градации, которая представляется ей естественно выступающей «против учения Церкви»:

В том, что касается разума, восхождение и нисхождение происходит во Вселенной путем почти незаметного перехода от ступени к ступени — от низшей до высшей формы и от высшей до низшей, подобно тому как это наблюдается в области чувств, тогда как между ангельской природой — при-

¹ Если не первая, то по крайней мере самая известная попытка возратить уважение к животным была предпринята в знаменитом отрывке Монтеня («*Опыты*» II, 12), где, помимо утверждения наличия способности к речи у животных (поскольку он не представляет, как иначе определить, что они могут жаловаться, радоваться, призывать на помощь и склоняться к любви), замечается, что поведение птиц или пауков доказывает их способность выбора и мышления: «Разве ласточки, которые с наступлением весны исследуют все уголки наших домов с тем, чтобы из тысячи местечек выбрать наиболее удобное для гнезда, делают это без всякого расчета, наугад? И разве могли бы птицы выбирать для своих замечательных по устройству гнезд скорее квадратную форму, чем круглую, предпочтительно тупой угол, а не прямой, если бы не знали преимуществ этого? Разве, смешивая глину с водой, они не понимают, что из твердого материала легче лепить, если он увлажнен? Разве, устилая свои гнезда мохом или пухом, не учитывают они того, что нежным тельцам птенцов так будет мягче и удобнее? Не потому ли защищаются они от ветра с дождем и вьют гнезда на восточной стороне, что разбираются в действии разных ветров и считают, что одни из этих ветров для них полезнее, чем другие? Почему паук, если он лишен способности суждения и умения делать выводы, в одном месте тклет густую паутину, в другом — редкую и пользуется в одних случаях сетью из толстых нитей, в других — из тонких?» (Монтень М. Опыты. СПб.: Респекс; Кристалл, 1998).

родой разумной — и душой человеческой нет промежуточной ступени, но одна как бы незаметно переходит в другую; точно так же между человеком и совершеннейшим созданием из числа диких зверей нет промежуточных ступеней; и мы встречаем многих людей, до такой степени подлых и низких, что они кажутся просто скотами; в такой же степени следует полагать и даже быть уверенными, что существуют люди настолько благородные и возвышающиеся над остальными, что они подобны ангелам: иначе человеческий род не имел бы повсеместного продолжения, чего быть не может¹.

Эти наблюдения не мешали Данте утверждать в «*De vulgari eloquentiae*» («О народном красноречии» 2, 5) о неспособности животных к речи — они не имеют в ней необходимости, ибо (как ангелы обладают быстрейшей и несказанной способностью разума, благодаря которой полностью извещают друг друга либо самостоятельно, либо посредством того светозарнейшего зеркала, в коем все они отражаются во всей красоте), у всех у них действия и страсти одинаковы, и, таким образом, по своим собственным они могут познавать и чужие; а принадлежащая к различным особям речь не только не была необходима, но была бы совершенно губительна, так как между ними не было бы никакого дружественного общения — не имеют необходимости ни в каком знаке речи и демоны, которые для выявления взаимного своего коварства не нуждаются ни в чем, кроме как в том, чтобы каждый из них знал о каждом, что он существует и какова его сила. Невозможно также назвать Данте эволюционистом *ante litteram* (лат. *до того, как [явление] названо*. — Прим. пер.) лишь потому, что он позволил себе прекрасный риторический полет мысли, превратив обычную женщину в ангела...

Нельзя сказать, что Средневековье не замечало существования животных, — напротив, оно уделяло им немалое внимание в своих бестиариях. Однако помимо того, что животные там разговаривают (как случается в традиции сказок), они являются еще и *знаками* божественного языка. «Говорят» они о многом, причем сами того не ведают. А то, что они делают и какое значение они имеют, олицетворяет собой уже совершенно иное. Так, например, заматающий хвостом свои следы лев означает Спасение. Не лишен значения и пытающийся поднять своего упавшего товарища слон или сбрасывающая кожу змея. Будучи персонажами написанной *digito Dei* (лат. *перст Божий*. — Прим. пер.) книги, животные не порождают языка, являясь скорее сами словами символического лексикона. Рассматривается не реальное их поведение, а во-

¹ Цит. по: Данте Алигьери. Пир. Трактат третий. Гл. VII // Сочинения. М.: Олма-Пресс, 2002. — Прим. пер.

ображаемое, и делают они не то, что делают, но то, что приписывает им бестиарий, так, что в поведении их выражается даже то, о чем они и не подозревают.

К тому же эти обычные знаки поливокальны, они служат для сообщения различных значений в соответствии с условиями и свойствами, которые выявляются этими знаками. На примере собаки Рабан Мавр (IX в.) объясняет, почему и в силу каких противоречащих друг другу свойств, собака представляла и дьявола, и иудеев, и язычников¹; напри-

¹ «Canis autem diversas significationes habet, nam aut diabolum vel Iudeum siue gentilem populum significat. Inde propheta dominum precatur dicens in Psalmo: Erue a framea anima meam, et de manu canis unicum meum. Nam in meliore parte canis ponitur, ut in Ecclesiaste ubi scriptum est: Melior est canis vivus leone mortuo. Hic leonem diabolum, canem vero gentilem uel hominem peccatorem accipiendum puto, qui ideo melior dicitur: Quod ad fidem et penitentiam possit venire, hinc de Iudeis scriptum est: Conuertantur ad uesperum et famem patientur, ut canes circuibunt ciuitatem. Canes intelleguntur muti sacerdotes uel inprobi ut in ecclesia: Canes muti non ualentes lactare. Canes Iudei in Psalmo: Quoniam circum dederunt me canes multi. Canes populus gentium ut in euangelio: Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus ad manducandum. Canes heretici ut in Deuteronomio: Non inferes precium canis in domum dei tui. Et in apostolo: Videte canes uidete malos operarios uidete concisiones. Canis uero voracissimum animal, atque inopportuno, consuevit illas domus latratibus defendere, in quibus edacitatem suam notit, accepto pane sate, his merito comparantur Iudei qui Christianae fidei munere saginati ecclesiam dei clamosa predicatione defendere festinabunt. Sicut Paulo apostolo contigit, ut qui ante fuit persecutor Christiani nominis, postea diuino munere iungeretur apostolis. Canes homines rixosi uel detractores alter utro se lacerantes, ut in apostolo: Quod si inuicem mordetis et comeditis uidete ne ab inuicem consumamini. Catuli abusive dicuntur, quarumlibet bestiarum filii, nam propriae catuli canum sunt, per diminutionem dicti. Lynciscile dicuntur ut ait Plinius canes nati ex lupis et canibus. Cum inter se forte miscuntur, solent et inde feminas canes noctu in si alligatas admitti, ad tigres bestias a quibus in siliri et nasci, ex eodem faetu canes adeo acerrimos et fortes, ut in complexu leones prosternant. Catuli ergo significant gentiles, unde est in euangelio, quod Sirofaenissa mulier, cui dominus ait: Non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus, respondit ei dicens: Etiam domine. Nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum. Mensa quippe est scriptura sancta quae nobis panem uitae ministrat. Mice puerorum interna sunt mysteria scripturarum, quibus humilium solent corda refici. Non ergo crustas, sed micas de pane puerorum edunt. Catelli quia conuersi ad fidem, qui erant despecti in gentibus non littere superficiem in scripturis sed spiritualium sensuum, quia in bonis actibus proficere valeant inquirunt» («De naturis rerum» VIII) («Слово "собака" между тем имеет различные смысловые значения, ибо означает либо дьявола, либо иудея, либо язычников. Поэтому пророк молит Господа, возглашая в псалме: "Избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою" (Псал. 21: 21). Но собака считается за лучшее, как в "Екклесиасте", где сказано: "Пес живой лучше, нежели мертвый лев" (Еккл. 9: 4). Полагаю, что здесь под львом следует понимать дьявола, под собакой же — язычника либо грешника, которые оттого названы лучшими, что могут прийти к вере или покаянию. Далее сказано об иудеях: "Вечером возвращаются они, воют, как псы, и ходят вокруг города" (Псал. 58: 7). Под псами понимаются безгласные либо порочные священники, как у пророка: "Немые псы, не могущие лаять". Псы-иудеи в псалме: "Ибо псы окружили меня" (Псал. 21: 17). Псы-язычники, как в "Евангелиях": "Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам" (Мф. 15:26). Псы-еретики, как во "Второзаконии": "Не вноси цены пса в дом Господа Бога

мер, в «Книге о природе животных» (XI в.) Гуго из Фольето или же в «*De Bestiis*» того же автора, тот факт, что собака съедает собственную блевотину, позволяет сделать ее символом кающегося грешника, в то время как в «*Bestiario moralizzato di Gubbio*» (XIII–XIV вв.) умирающая при защите своего хозяина собака становится символом Христа, умирающего во имя нашего спасения.

Ситуация с современной символикой весьма схожа, ведь она куда более зависима от средневекового бестиария, нежели мы привыкли полагать. Так, некоторые видят в бестиариях разработку темы наличия разума у собаки (см., например: Hölftgen 1998), исходя из того, что в «*Иероглифике*» Ораполо (1, 39) — самом известном источнике из всех посвященных символу книг — собака предстает как священный писарь, пророк, бальзамировщик, как селезенка, обоняние, смех или чихание (или же как судебное ведомство или судья). Но уже по этому изобилию ссылок становится ясно, что собака (как, впрочем, и любое другое животное) может быть истолкована по-разному. В текстах, рассматривающих период между Возрождением и барокко, как, например, «*Мир Символов*» Пичинелли (1653) или различные версии «*Иероглифики*» Валериано (1556–1626), собака выступает как символ великодушия, щедрости, мужества, покорности, любви к священной литературе, памяти прошлого, благодарности за полученное, в то же время собака там аллегория

твоего» (Втор. 23: 18. Цитируется не дословно) — и в «Деяниях Апостолов»: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания» (Фил. 3: 2). Пес же — животное очень хищное и беспощадное, привыкшее лаем защищать те дома, в которых утоляет свой голод, получая пищу. С псами справедливо сравниваются иудеи, которые, вскормленные дарами христианской веры, будут спешить защищать Церковь Божью громкой проповедью, как случилось с апостолом Павлом, который, будучи ранее преследователем христианства, в последующем Божьим даром присоединился к апостолам. Псы — сварливые люди или клеветники, терзающие друг друга, как в «Деяниях Апостолов»: «Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал. 5:15). Щенками в расширенном смысле называются детеныши различных зверей, ибо в собственном смысле щенки (*catuli*) — это детеныши собак (*canum*), названные уменьшительно. Волкособаи (лат. *luscisci*) называются, как говорит Плиний, собаки, рожденные от волков и собак, если они случайно спариваются друг с другом. Есть еще и обыкновение подпускать тигров к сукам, привязанным ночью в лесу, чтобы они спаривались. От этой случки порождаются настолько неукротимые и сильные псы, что в схватке побеждают львов. Щенками, стало быть, обозначают язычников, поскольку в «Евангелиях» женщина-сирофиникиянка, которой сказал Господь: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (Мф. 15:26), — отвечает Ему, говоря: «Так, Господи! но и щенки едят крохи, которые падают со стола господ их». Ибо стол — это Писание, которое подает нам хлеб жизни, крохи детей — это содержащиеся в Святом Писании таинства, которые дают отраду сердцам смиренных. Поэтому не корки, а крохи от хлеба детей едят щенки, поскольку те, которые, будучи презренными в язычестве, придя к вере, ищут в Писании не буквального смысла, а сопричастия духовному, чтобы с этим можно было возрастать в добрых делах»).

подлости, глупости, лести, легкомыслия или бесстыдства. На эмблеме 165 Альчиато собака смотрит на луну как в зеркало, думая, что там наверху есть другая собака, и лай ее уносит ветер. На эмблеме 175 можно увидеть собаку, кусающую брошенный в нее камень и не способную причинить вред нападающему. Наконец, в качестве прекрасной аллегории Логики, встречающейся в различных изданиях «*Margarita philosophica*» («Философская жемчужина») Рейша, предстают две охотничьи собаки как символы исследования, одна из которых символизирует истинность, а другая — ложность, что вряд ли свидетельствует в пользу собачьей сообразительности.

Существует все же одна сфера дискурса, где можно увидеть такие отсылки к поведению животных, которые не основываются на наблюдениях фантастического характера и не демонстрируют интереса к символическому универсуму. Это случается при обсуждении языка, как у грамматиков, так и у философов с теологами, где можно увидеть традиционные ссылки не только на членораздельную речь, но и на различные формы междометий или голосовую эмиссию, вроде стога больных, мычания быка, кудахтанья кур, псевдоязыка сорок и попугаев, но прежде и чаще всего лай собаки.

В связи с этим возникает впечатление, что авторы заимствуют у своих предшественников давно изношенный *топос*, то есть просто повторяют дошедшие до них из традиции понятия, — собачий лай невольно заимствуется у *auctoritates* (лат. *авторитеты*. — Прим. пер.), а примеры вынужденно переходят от одного автора к другому¹.

Однако нужно помнить, что в Средние века говорили (здесь мы сами должны обратиться к достаточно известному *топосу*), что у *auctoritas* был нос из воска, одинаково легко гнущийся в разные стороны. Поэтому первое, что должен делать любой исследователь Средневековья, обна-

¹ Положение осложняется еще одним фактом. Средневековое мышление имеет, по меньшей мере, два постоянных объекта исследования — Бога и человека. Рассмотрим, например, что происходит с теорией определения начиная с «*Изагог*» Порфирия постепенно до Оккама. Древо Порфирия должно пониматься как логический механизм, позволяющий определить каждый элемент мироустройства, в действительности же оно всегда предстает в виде кратких примеров, имеющих своей целью разделить божественную и человеческую природы. Как было показано в первом очерке этой книги, ни один из доступных примеров *Древа Порфирия* не может дать определения лошади и собаки таким образом, чтобы оно не оставалось при этом противоречивым, не говоря уже о растениях и минералах. Неразумные же животные занимают там весьма неопределенное место, выступая лишь в качестве противоположного рациональным животным понятия. В итоге средневековая теория определения предоставляет их самим себе, не давая никаких инструкций, позволяющих отличить собаку от лошади (не говоря уже о различении собаки и волка). Подобный таксономический инструментарий появится лишь в XVII в. благодаря английским натуралистам и теоретикам искусственных языков (см.: Slaughter 1982 и Eco 1993).

ружив на расстоянии столетий какой-либо термин или понятие, это учитывать, что терминологическое тождество скрывает и контрабандно использует не всегда новую, но, во всяком случае, всегда отличную от других идею.

Даже если из желания (также если речь идет о средневековом желании) представить системы определений в виде древа порфирианского типа начинают выстраиваться (у какого-либо автора, рассматривающего собачий лай и схожие с ним звуки) различные таксономии членораздельных и нечленораздельных звуков, можно понять, почему, по мнению этого автора, стон больных или лай собаки занимают различные позиции. Исходя из этого становится ясно, что когда различные авторы говорят о *latratus canis*, они имеют в виду различные зоосемиотические явления, — вот это различие классификаций как раз и привело к формированию различных семиотик.

Чтобы раскрыть суть какой-либо философской системы, порой нужно обратиться к ее периферийным признакам. Это все равно, что сказать, будто томистскую систему проще понять по логическим выводам из «*Quaestio quodlibetalis*», нежели из «*Сумм*» (к которым, несомненно, в дальнейшем все равно нужно будет обращаться). Возможно, это и не работает во всех случаях, однако можно с уверенностью сказать, что исследование собачьего лая доказывает существование не одной средневековой семиотики, но целого множества средневековых семиотик.

4.2. *Latratus canis*

4.2.1. Имена и знаки

Осознать, с чем связаны трудности в понимании *latratus canis* в средневековых теориях языка, можно только приняв во внимание тот факт, что греческая семиотика, начиная с «*Corpus Hippocraticum*» вплоть до стоиков, строго разделяет теорию имен (или же устного языка) и теорию знаков. Знаки (*semeia*) — это естественные характеристики, которые сегодня мы называем симптомами или признаками, и означают они отношения, основывающиеся на механизме инференции: если есть некий симптом, то это говорит о некой болезни; если у женщины есть молоко, то значит, она родила ребенка; если есть дым, то должен быть и огонь. Слова же находятся в совершенно других отношениях с вещью, которую они называют, или с понятием, которое они означают, и эти отношения устанавливает аристотелевская теория определения. Речь идет об эквивалентности и взаимозаменяемости.

Эти две семиотические линии начинают смешиваться у стоиков, полное же их слияние отмечается у Августина Блаженного (в «*De magistro*»,

«*De doctrina Christiana*» и «*De dialéctica*»)¹. Св. Августин обрисовывает науку о знаке в качестве всеобъемлющего рода, видами которого являются как симптомы, так и слова, как подражательные жесты комедиантов, так и звуки военной трубы. Как бы то ни было, и у него окончательно не разрешен (хоть им и были предложены линии развития, представляющие огромный теоретический интерес) вопрос дихотомии между отношением инференции, связывающим естественный знак с вещью, знаком которой он является, и отношением эквивалентности, которая связывает лингвистический термин с понятием, которое он означает, или вещь, которую он десигнирует.

Средневековой семиотике знакомы обе линии мысли, но она совсем не в состоянии их объединить. Вот почему, как мы увидим в дальнейшем, в различных классификациях *latratus canis* будет занимать различные позиции, в зависимости от того, о какой классификации идет речь — классификации *signa* или *voces*. Объясняется это тем, что первая — стоического происхождения, а вторая — аристотелевского.

4.2.2. Влияние стоиков: Августин Блаженный

В «*De doctrina Christiana*» (II, 1–4) Августин предлагает свое знаменитое определение знака. Это предмет, который, сверх собственного вида или формы, действующей на наши чувства, возбуждает в нашем уме представление других известных предметов: так, например, след говорит нам о животном, которое его проложило, дым позволяет сделать вывод о наличии произведшего его огня, вопль животного — о внутреннем состоянии его, а звук трубы сообщает воинам что делать. Знаки вообще суть двоякого рода — *естественные* (*naturalia*) или *искусственные* (*data*). *Signa naturalia* демонстрируют что-то независимо от чьего-либо намерения, примером здесь может быть дым, предполагающий огонь, или след, говорящий о проходившем животном, или даже гнев, отражающийся на лице человека, когда тот вовсе и не собирается его выражать. *Signa data* суть те, которые используются для передачи движений души и содержания мыслей. Цель употребления их состоит как раз в том, чтобы с их помощью вызвать в душе другого то, что находится в нашей душе. Но, во-первых, в душе человека, выражающего знак, не обязательно отражается идея, это, скажем, может быть и психологическое состояние, и ощущение. А во-вторых, знак порождает в душе другого человека *нечто*,

¹ Здесь я отсылаю читателя к главе «Знак и вывод» моей книги «*Семиотика и философия языка*», продолжающей мою статью «Знак» в «*Энциклопедии*» Эйнауди. См. также: Todorov T. *Théorie du symbole*. Paris: Seuil, 1977.

не обязательно являющееся идеей. Поэтому среди *signa data* Августин помещает и слова Писания (естественно, кроме человеческих слов), и знаки, существующие в среде животных, и очень тонко описывает не только прагматические отношения между петухом и курицей, находящихся в поисках пищи, но также стенания голубки, зовущей своего спутника¹.

¹ «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire, sicut vestigio viso transisse animal, cuius vestigium est, cogitamus et fumo viso ignem subesse cognoscimus et voce animantis audita affectionem animi eius advertimus et tuba sonante milites vel progredi se vel regredi et, si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt. Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet et vultus irati seu tristici affectionem animi significat etiam nulla eius voluntate, qui aut iratus aut tristis est. Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sua vel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat. Horum igitur signum genus, quantum ad homines attinet, considerare atque tractare statuiamus, quia et signa divinitus data, quae scripturis Sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt. Habent etiam bestiae quaedam inter se signa, quibus produnt appetitum animi sui. Nam et gallus gallinaceus reperto cibo dat signum vocis gallinae, ut accurrat; et Columbus gemitu columbam vocat, vel ab ea vicissim vocatur; et multa huiusmodi animadverti solent. Quae utrum, sicut vultus aut dolentis clamor sine voluntate significandi sequantur motum animi, an vere ad significandum dentur, alia quaestio est, et ad rem, quae agitur, non pertinet». О теории знака Августина Блаженного см.: Manetti 1987, Vecchio 1994, Sirridge 1997 («Ибо знак — это вещь, которая сама по себе приводит к тому, что мысль приходит к чему-то иному, чем образ, который эта вещь порождает в органах чувств. Например, увидев след, мы думаем, что прошло животное, чей имеется след. Увидев дым, знаем, что присутствует и огонь. Услышав голос призывающего, узнаем о его настроении. И воины, когда затрубит рожок, узнают, наступать им, или отступать, или надо делать что-то иное, если это требуется в битве. Из знаков же одни природные, другие поданные. Природные — это такие, которые без какой-либо воли или желания указать приводят сами по себе к познанию чего-то иного, чем они сами, например, дым, указывающий на огонь. Ибо делает это не из желания показывать, но воспринимается как присутствие огня, когда замечают и обращают внимание на то, что известно из опыта, если даже виден один дым. К этому же роду знаков относится и след прошедшего животного, и выражение лица гневающегося или печального, показывающее настроение помимо воли того, кто разгневан или опечален. Поданные же — это такие знаки, которые, насколько могут, подают друг другу все живущие, чтобы показать свои разнообразные душевные движения, чувства или мысли. Нет у нас какой-либо иной причины что-либо показывать, то есть подавать знак, кроме той, чтобы выразить и передать в сознание другого то, что есть в сознании подающего знак. Мы решили рассмотреть и изучить этот род знаков, насколько он относится к людям. Ибо и знаки, данные свыше, которые содержатся в Святом Писании, показаны нам через людей, которые их записали. Даже звери имеют между собой некие знаки, которыми передают свое устремление. Ибо и петух, найдя корм, подает голосом знак курице, чтобы подбегала, и голубь воркованием зовет голубку либо сам в свою очередь призывается ею. Можно заметить много подобно-

Таким образом, знаки можно классифицировать, как это показано на рис. 1.

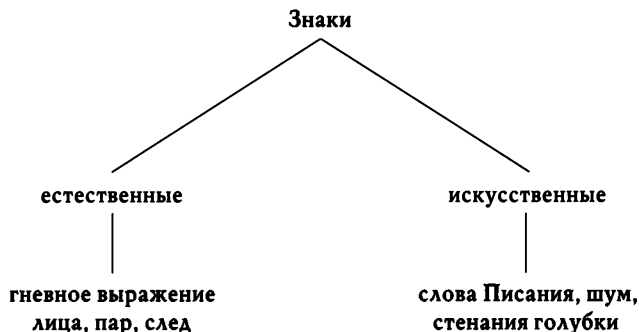


Рис. 1

Здесь св. Августин, понимая, что зашел слишком далеко, в последнем абзаце поправляется, однако не уточняет, может ли зов голубки считаться равным по значимости со стоном больного. Надо сказать, без этого уточнения «язык» голубки легко может оказаться в одном ряду со словами Священного Писания, но поскольку в «*De doctrina*» св. Августина интересует лишь последнее, он оставляет вопрос без ответа.

4.2.3. Влияние стоиков: Абельяр

Решение загадки о голубке будет предложено (хоть и через некоторые трудности) у Абельяра. Предложенную им в «*Диалектике*» (I, III, 1) классификацию (не далеко ушедшую, впрочем, от августиновской) можно свести к аристотелевско-боэциевской модели (о которой речь пойдет немного позже): обладающие значением *voces* разделяются на значимые *naturaliter* (лат. *по своей природе*. — Прим. пер.) и *ex impositione* (лат. *по установлению*. — Прим. пер.) или *ad placitum* (лат. *по усмотрению*. — Прим. пер.), где среди естественных голосов (*voces*) упоминается лай собаки (выражающий злобу)¹.

го. Следуют ли эти знаки за движением души без какого-либо намерения показывать, как выражение лица или крик больного, или они действительно подаются, чтобы показать, вопрос иной и не относится к предмету, который рассматривается»).

¹ «*Liquet autem ex suprapositis significativarum vocum alias naturaliter, alias ad placitum significare. Quaecumque enim habiles sunt ad significandum vel ex natura vel ex impositione significativae dicuntur. Naturales quidem voces, quas non humana inventio imposuit sed sola natura contulit, naturaliter et non ex impositione significativas dicimus, ut ea quam latrando canis emittit, ex qua ipsius iram concipimus. Omnium enim hominum discretio ex latratu canis eius iram intelligit, quem ex commotione irae certum est procedere in his omnibus quae latrant. Sed huiusmodi voces quae nec locutione componuntur, quippe nec ab hominibus proferuntur,*

Но в «*Ingredientibus*» с противопоставлением *naturaliter / ex impositione* ассоциируется также противопоставление *significativa (значимый) / significantia (означающий)*¹.

ab omni logica sunt alienae» («*Dialectica*», ed. L. M. De Rijk. Assen: Van Gorcum, 1956, p. 114, 17–26) («Из приведенного выше явствует, что одни из сигнификативных звуков значат по природе, другие — по соглашению. Ибо всякие звуки, которые удобны для сигнификации либо по природе, либо по установлению, называются значимыми. При этом природные звуки, которые установила не человеческая находчивость, но привнесла сама природа, мы называем значимыми по природе, а не по установлению, например, тот звук, который, лая, испускает собака, из которого узнаем о ее гневе. Ибо сознание всех людей воспринимает гнев собаки из ее лая, который с очевидностью происходит из побуждения гнева у всех, которые лают. Но подобные звуки, которые не составляют речь, поскольку издаются не людьми, лишены всякой логики»).

¹ «Significare Aristotelis accipit per se intellectum constituere, significativum autem dicitur quidquid habile est ad significandum ex institutione aliqua sive ab homine facta sive natura. Nam latratus natura artifex, id est Deus, ea intentione cani contulit, ut iram eius repraesentaret; et voluntas hominum nomina et verba ad significandum instituit nec non etiam res quasdam, ut circulus vel signa quibus monachi utuntur. Non enim significare vocum tantum, verum etiam rerum. Unde scriptum est: nutu signisque loquentur (Ovid. II Trist. 453). Per significativa separat a nomine voces non significativas, quae neque ab homine neque a natura institutae sunt ad significandum. Nam licet unaquaeque vox certificare possit suum prolatorem animal esse, sicut latratus canis ipsum esse iratum, non tamen omnes ad hoc institutae sunt ostendendum, sicut latratus est ad significationem irae institutus. Similiter unaquaeque vox, cum se per auditum praesentans se subgerat intellectui, non ideo significativa dicenda est, quia per nullam institutionem hoc habet, sicut nec aliquis homo se praesentans nobis qui per hoc quod sensui subjacet, de se dat intellectum, sui significativum dicitur, quia licet ita sit a natura creatus, ut hoc facere possit, non est ideo creatus ut hoc faciat. Significativum vero magis ad causam quam ad actum significandi pertinet, ut sicut non omnia significativa actualiter significant, ita non omnia actu significantia sunt significativa, sed ea sola quae ad significandum sunt instituta» («*Logica Ingredientibus*», Glosse al Peri Hermeneias. In B. Geyer, Peter Abaelards Philosophische Schriften. Münster: Aschendorff, 1927, p. 335, 329–336, 312) («Аристотель считает, что обозначать — это, собственно, устанавливать понятие. Сигнификативным же называется то, что пригодно для обозначения из некоего установления, произведенного человеком либо природой. Так, способностью лаять Создатель природы, то есть Бог, наделил собаку с тем намерением, чтобы выражала свой гнев. А воля человека установила для обозначения имена, слова и даже некоторые вещи, например круг или знаки, которыми пользуются монахи. Ибо свойство обозначать присуще не только звукам, но также и вещам. От того записано: “Разговаривал кивком головы, жестами” (Овидий. Скорбные элегии. II. 453). (Аристотель) через смысловое значение отличает от имени голоса, не являющиеся значимыми, которые ни человеком, ни природой не установлены для обозначения. Ибо хотя всякий голос может с определенностью свидетельствовать, что издающий — живое существо, как лай собаки показывает, что она сердится, но не все они от природы предназначены к тому, чтобы показывать это, как лай собаки предназначен для обозначения гнева. Аналогичным образом всякий голос, когда он представляется слуху, дает себя для восприятия, но из-за этого его нельзя назвать значимым, поскольку этого не имеет ни через какое установление, подобно тому как некий человек, представившийся нам и дающий знать о себе через восприятие органами чувств, не может быть определен сам по себе, поскольку, хотя и создан природой так, что может сделать это, но не создан он для того, чтобы сделал это. Значимое же в большей мере относится к причине, чем к действию обозначения, поэтому как не все зна-

Для того чтобы голос был *значимым*, нужно, чтобы имело место *institutio* (лат. *установление*. — Прим. пер.). *Institutio* — это не соглашение (как *impositio* (лат. *импозиция, нарицание*. — Прим. пер.)), это скорее решение, которое предшествует как *impositio*, так и естественной значимости, и, вероятно, очень близко по сути к намерению. Слова являются значимыми в результате осуществляемого человеком установления, приводящего их к *intellectum constituere* (лат. *установление понимания*. — Прим. пер.), то есть к порождению концептов. Поскольку в те времена собачий лай был традиционным примером, Абельяр говорит, что он означает гнев или боль, так же как любое человеческое выражение направлено на сообщение чего-либо, ведь выражение значения установлено природой или же Богом. В этом смысле лай отличается от феноменов, являющихся *significantia* (то есть симптоматических), поэтому тот же лай, но услышанный вдалеке, позволяет просто сделать вывод о наличии там собаки.

Таким образом, если человек слышит лай и делает вывод о присутствии собаки, это говорит о симптоме, который используется им, чтобы посредством инференции извлечь из него значение, но факт, что он становится означающим, совсем не говорит о том, что он был задуман значимым. При этом когда собака лает, она делает это, чтобы выразить определенный концепт (гнев, боль или радость), или чтобы *constituere intellectum* в нашем рассудке. Абельяр не говорит, что собака поступает так по собственной воле: она это делает, руководствуясь другой волей — естественного характера (нечто вроде *действующей воли*)¹. Но речь идет

чимое обозначает действием, так и не все, что обозначает действием, является значимым, но только то, что предназначено для обозначения»).

¹ Объяснение, почему у животных природа выступает как своего рода действующая воля, дано Альбертом Великим в «De anima» II, III, 22: «Et cum duo sint in anima, affectus scilicet doloris vel gaudii et conceptus cordis de rebus, non est vox significans affectum, sed potius conceptum... Cetera autem animalia affectus habentia sonos suos affectus indicantes permitunt et ideo non vocant; et quaecumque illorum plurium sunt affectuum sunt etiam plurium sonorum, et quae levioris sunt complexionis, et ideo aves plurium sunt garritionum quam gressibilia. Et illae quae inter aves sunt latioris linguae, et melioris memoriae, magis imitantur locutionem et ceteros sonos, quos audiunt. Licet enim bruta habeant imaginationem, sicut superius ostendimus, tamen non moveretur ab ipsis imaginatis secundum rationem imaginatorum, sed a natura et ideo omnia similiter operantur; una enim hirundo facit nidum sicut alia, et haec imitatio est naturae potius quam artis. Ideo anima imaginativa in eis non regit naturam, neque agit eam ad opera, secundum diversa imaginata, sicut facit homo, sed potius regitur a natura et agitur ad opera ab ipsa, et ideo fit quod licet habeant apud se imaginata, tamen ad exprimendum illa non formant voces. Affectus autem laetitiarum et tristitiarum magis profundatur in natura quam in anima, et ideo illos exprimunt sonis et garritionibus» («И поскольку в душе есть два аффекта, а именно аффекты скорби или радости, и понятие сердца применительно к вещам — это не слово, выражающее аффект, но, скорее, концепт... Остальные же животные, которым присущи аффекты, издают звуки, показывающие их аффекты, и поэтому не разговаривают. И у кого из них больше аффектов, у тех больше и звуков, они же и легче в телосло-

об интенциональном агенте. Абельяр выражает свою идею весьма четко: вещь значима по воле, делающей ее таковой, а не из-за того факта, что она порождает значения.

Предложенную Абельяром систематику можно выразить с помощью рис. 2.



Рис. 2

В этом случае можно было бы сказать, что когда есть *institutio*, есть некий код или соотношение (естественное или условное) между *signans* (означающее) и *signatum* (означаемое), который не может быть только материалом для размышления. Материалом же для размышления, то есть для инференции, являются *знаковые* голоса (*voces*), и в этом смысле Абельяр придерживается стоического деления, разводящего речевой акт и признак.

4.2.4. Боэциевское прочтение «De interpretatione» 16a

В семиотиках аристотелевского происхождения это деление не настолько очевидно. Чтобы понять суть всех споров, которые имели место в дальнейшем, нужно исходить, как это делалось в Средневековье, из «De

жении. И поэтому у птиц больше щебетания, чем звуков у ходячих животных. И те, которые среди птиц обладают более говорливым языком и у которых лучше память, больше имитируют разговор и другие звуки, которые слышат. Ибо хотя неразумные животные имеют воображение, как мы показали выше, но не побуждаются самим воображаемым в соответствии со смыслом воображаемого, но побуждаются природой. По этой же причине все делают похожим образом. Так, одна ласточка делает гнездо так же, как и другая, и это больше есть выражение природы, чем мастерства. Поэтому воображающая душа у них не управляет природой и не подвигает их к труду сообразно различному воображаемому, как это делает человек, но больше управляется природой и побуждается ею самой к работе. И из-за этого получается, что, хотя животные у себя имеют воображаемое, но для его выражения не произносят слова. Аффекты радости и скорби изливаются больше в природу, чем в душу, а потому выражают их криками и щебетанием»).

interpretatione» (16a), где, желая установить, что такое имя и что такое глагол, Аристотель приводит некоторые утверждения о знаках в целом. Проблема заключается в том, как переводить этот текст. Я попробую предложить свой *translatio media* (лат. *усредненный перевод*. — Прим. пер.), где, учитывая различные варианты перевода, попытаюсь выделить те аспекты, которые особо поразили средневековых переводчиков и толкователей.

Звуки, произносимые голосом (*ta en tē phōnē*), — это символы (*symbola*) страстей (*pathematōn*) души, так же как письма (*grammata*) — это символы того, что содержится в голосе (*en tē phōne*). Подобно тому как письма не одни и те же у всех людей, так и звуки у них не одни и те же. Однако звуки и письма суть знаки (*semeia*) страстей души, которые у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же предметы (*pragmata*), чьими похожими образами (*omoīōmata*) являются страсти души (16a, 1–10).

Имя — это наделенный значением звук (*phonē semantikē*) в силу соглашения (*kata syntēkēn*) (16a, 20–21).

Ло Пипаро (2003) предложил кардинально отличающийся перевод¹, но в этом случае нас интересует не столько аристотелевская филология,

¹ Согласно предложенному им прочтению страсти души являются не умственными образами вещей, а способами существования мысли, когнитивными модальностями (как мышление, страх или радость). *Pragmata* это не реальные вещи или факты, иначе было бы невозможно объяснить, почему в других частях своей работы Аристотель говорит о возможности помыслить такие несуществующие или ложные вещи, как «козло-олень», или явления, существование которых недоказуемо (такие, как соизмеримость диагонали или квадратура круга). Таким же образом «то, что содержится в голосе» представляет собой видоизменения, дифференциации или артикуляции, собственные человеческому голосу. Наконец, такое выражение, как *kata syntēken* означает не то, что лингвистические голоса (*voces*) связаны со страстями души в силу соглашения, а то, что они артикулированы и являются эффектом синтаксической композиции (и именно поэтому производимые животными голоса (*voces*) являются не артикулируемыми, то есть не могут выражать мыслей). Ло Пипаро обращается также и к толкованию *omoīōmata* (греч. *подобия*. — Прим. пер.), которые связаны с фактом существования отношений структурного сходства между логико-познавательными действиями и обычными мирскими событиями. В итоге аристотелевский отрывок по-новому был бы прочитан следующим образом: «Артикуляции человеческого голоса и логико-познавательные действия человеческой души различны и комплиментарны между собой, также как письменные и звуковые артикуляции. Как минимальные единства, с помощью которых и в которых артикулируется написанное, не являются одинаковыми для всех людей, также не одинаковы для всех и минимальные единства, с помощью которых и в которых артикулируется лингвистический голос (*vox*). В то время как для всех людей одинаковы логико-познавательные действия, звуковые и графические единства которых являются естественными физиогномическими знаками, одинаковыми для всех людей являются и факты, с которыми логико-познавательные действия человеческой души находятся в отношениях сходства» (Ло Пипаро 2003:187).

сколько вопрос, как этот текст был прочитан в Средневековье. По мнению Ло Пипаро, с одной стороны, есть вещи, оставляющие свои образы в душе (которые образуют собой вид), а с другой стороны, существуют лингвистические символы (звуковые и графематические), которые связаны со страстями души *ad placitum*. Однако если понимать текст подобным образом, заключение должно быть следующим: звуки и письмена (независимо от их значения) являются также *признаками* (*semeia*) страстей души. Идея сама по себе может показаться банальной (как в случае, когда говорится, что если кто-либо что-то говорит, то это потому, что у него в голове есть нечто, о чем ему хочется сказать), однако она становится куда менее банальной, если обратить свое внимание на тот момент, который косвенно извлечет из нее Фома Аквинский, давая понять, что утверждение о человеке как разумном животном признается исходя не из прямого познания его сущности, а из того факта, что он демонстрирует свою разумность через язык.

Боэциевский перевод, на который будет опираться средневековый читатель, звучит следующим образом (курсив наш):

Sunt ergo ea quae sunt in voce, earum quae sunt in anima passionum *notae*; et ea quae scribuntur, eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum *notae* sunt, eadem omnibus passiones animae sunt; et quorum hae similitudines, res etiam eadem...

Nomen ergo est vox significativa secundum placitum sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata... Secundum placitum vero, quoniam naturaliter nominum nihil est, sed quando fit *nota*; nam designant et inlitterati soni, ut ferarum, quorum nihil est nomen¹.

Итак, Боэций переводит оба аристотелевских термина *symbolon* и *semeion* как *nota*. Аристотель говорит, что двойное отношение слово–понятие и письмена–слова является символическим, иначе говоря, как в дальнейшем истолкует это средневековый человек, оно возникает в силу соглашения (а поэтому разнится от языка к языку); отношение же между понятием и предметом является иконическим.

¹ «De interpretatione», in «Aristoteles Latinus» II, 1–2, ed. L. Minio-Paluello. Bruges; Paris; Desclée de Brouwer, 1965, p. 5, 4–11; p. 6, 4, 11–13 («То, что в голосе, суть знаки того, что является претерпеваниями в душе, а то, что дано на письме, суть знаки того, что в голосе. И как буквы не одинаковы у всех, так и звуки, а вот то первичное, знаками чего они являются, то есть, претерпевания, одинаковы у всех, как одинаковы и вещи, подобия которых они суть... Итак, имя есть обозначающий звук, данный произвольно, не связанный со временем, ни одна часть которого отдельно от другой не является обозначающей... «Данный произвольно» — поскольку ни одно имя не дается по природе, но становится именем, когда становится знаком, ведь и нечленораздельные звуки, например, животных что-то выражают, но ничто из них не есть имя»). (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

Но если *semeion* переводить как *nota* и понимать как *знак* в современном смысле этого термина (в связи с чем говорится также о лингвистическом знаке), может показаться, будто, по мнению Аристотеля, слова — это символы и знаки понятий, а потому два этих термина являются синонимами. Это не просто уводит на задний план уже упоминавшуюся здесь идею Аристотеля, что факт произнесения слова является *признаком, доказательством, симптомом* применительно к понятиям, существующим в душе того, кто их произносит, но и делает менее заметным весь универсум косвенных знаков, что, в свою очередь, порождает серьезные проблемы, к которым мы обратимся чуть позже.

В доказательство тому приведем следующий пример. Когда Аристотель говорит в «*De interpretatione*» (16a 19–20, 26–29), что имя (по крайней мере, как оно понималось в Средневековье) есть значимый голос (*vox*) в силу соглашения, и никакой звук не является именем от природы, но возникает имя только когда *становится* (в силу соглашения) знаком, он добавляет, что нечленораздельные звуки также нечто *выражают* (*dēlousi*), как, например, те звуки, что издают животные, при этом ни один из таких звуков именем не является.

Аристотель не говорит, что издаваемые животными звуки что-либо означают или десигнируют, он говорит, что они нечто выражают, так же как симптом выражает свою причину. Но перевод аристотелевского *dēlousi* с помощью *significant*, как мы увидим, у средневековых философов никаких трудностей не вызывает. Боэциевский перевод отождествил символ и признак в общем термине *nota*, и, отдав предпочтение их отождествлению, он в итоге стер разницу между ними¹. В данном случае не возникает никакой трудности в понимании издаваемых животными звуков как *voces significantiae*, хоть и отличных от *nomen* (и некоторые комментаторы объясняют это тем, что в этом случае Аристотель говорит не о *voces*, а скорее о *soni*, поскольку не все животные по причинам строения своих речевых органов могут издавать голоса (*voces*), и многие из них производят просто звуки (*soni*))².

¹ Боэций переводит *semeion* как *nota* по собственной инициативе, тождество же *semeion* = *nota* использовалось уже у Цицерона («*Topica*» VIII, 35), что Боэций, в свою очередь, комментирует следующим образом: «Nota vero est quae rem quamque designat. Quo fit ut omne nomen nota sit, idcirco quod notam facit rem de qua praedicatur, id Aristoteles *symbolon* nominavit» («*In Topica Ciceronis Commentaria*» IV. PL. 64, col. 1111 B). Здесь Боэций устанавливает эквивалентность (как характерные особенности *nota*) между *rem designare* и *rem notam facere*, то есть между значимой функцией, свойственной аристотелевскому *symbolon*, и инференциальной или симптоматической функцией *semeion*.

² См.: «*Latratus canis*», «*De Resp.*» 476 a1 — b12; «*Hist. An.*» 535 b 14–24; «*De an.*» 420 b 9–14. По этому пути идет Боэций в книге «*In Librum Aristotelis De Interpretatione Commentaria maiora*», PL 64, col. 423 D, где объясняется, как рыбы и цикады, не имея голоса, издают звуки с помощью жабр или чешуек на груди. Аналогичные наблюдения мы

Лай собаки приводится у Боэция в качестве примера значимого голоса, но не *ad placitum*, а скорее *naturaliter*: «canum latratus iram — significat canum»¹ — равно как значимыми голосами *naturaliter* являются и стоны больных².

Итак, под родом *voces significativae* помещается вид, который, по Аристотелю, должен принадлежать *semeia*. К этой категории Боэций и его последователи помимо *latratus canis*³ относят также *gemitus infirmorum*⁴, ржание лошади и звуки, издаваемые не обладающими голосом животными, но «tantum sonitu quodam concrepant»⁵.

встречаем и у Фомы Аквинского («In l. De Int. Exp.», l. IV, 46) и у Псевдо-Эгидия Романского («In Libros Veri hermeneias Expositio», Venetiis 1507, fol. 49rb). Пример *latratus canis* встречается уже у Аммония, переведенного на латинский лишь в 1268 г. Вильгельмом из Мёрбеке («Commentaire sur le Peri Hermeneias», I (translatio Guillelmi de Moerbeke) ed. G. Verbeke. «Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum» I. Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1961, p. 47: «Hoc autem 'secundum confictionem' separat ipsum a natura significantibus vocibus. Tales autem sunt quae irrationalium animalium voces. Extraneo enim aliquo superveniente, canis latrans significat extranei praesentiam. Sed non secundum aliquam confictionem et conditionem ad invicem emittunt talem vocem canes» («Но это по соглашению отделяет само его (слово) от значимых по природе голосов. Но таковы голоса неразумных животных. Ибо когда приходит кто-либо посторонний, лай собаки означает присутствие постороннего. Но не по какому-то соглашению или условию в свою очередь издают такой голос собаки»).

¹ «Лай собак означает гнев собак».

² «Neque solum nomen vox significativa est, sed sunt quaedam voces quae significant quidem, sed nomina non sunt, ut ea quae a nobis in aliquibus affectibus proferuntur, ut cum quis gemitum edit, vel cum dolore concitus emittit clamorem. Illud enim doloris animi, illud corporis signum est, et cum sint voces et significant quamdam vel animi vel corporis passionem, nullis tamen gemitum clamoremque dixerit nomen. Mutorumque quoque animalium sunt quaedam voces quae significant: ut canum latratus iras significat canum, alia vox autem mollior quodam blandimenta designat, quare adjecta differentia separandum erat nomen ab his omnibus quae voces quidem essent et significant sed nominis vocabulum non tenerentur» («De Int. Comm. maj.», PL 64, col. 420 C–D) («Не только одно лишь слово является значащим голосом, но есть некоторые голоса, которые, хотя и значат, но не являются словами, как то, что издаем мы при некоторых аффектах, например, когда кто-то издает стон или, побуждаемый болью, издает крик. Ибо первое есть знак боли души, второе — тела. И хотя есть голоса и они означают некоторое страдание либо души, либо тела, никто, однако, не назовет стон или крик словом. И у бессловесных животных есть некие голоса, которые означают, как, например, лай собак означает гнев собак. Другой же голос, более мягкий, означает ласки. Поэтому, проведя различие, надо было отделить слово от всех тех звуков, которые, хотя и были сигнификативными голосами, но не могли быть названы словами»).

³ Лай собаки.

⁴ Стоны больных.

⁵ См.: In l. De Int. Comm. maj., PL 64 col. 423 A–B: «Nec vero dicitur quod nulla vox naturaliter aliquod designat, sed quod nomina non naturaliter, sed posinone significant. Alioqui habent hoc ferarum, mutorumque animalium soni, quorum vox quidem significat ali quid, ut hinnitus equi consueti equi inquisitionem, latratus canum latrantium iracundiam monstrat, et alia huiusmodi. Sed cum voces mutorum animalium propria natura significant, nullis tamen elementorum formulis conscribunt. Nomen vero quamquam subjacet elementis» («Но не

Естественно, Боэций понимает, что эти голоса обладают значением *naturaliter*, поскольку они раскрывают свою причину, следуя (симптоматической) модели инференции, однако, не обращая при этом внимания на различия между доктриной признаков и доктриной имен, он упускает очень важный факт: у естественных знаков нет эмитента, если только, как может случиться в некоторых предсказаниях, они не истолковываются *будто бы* намеренно изданными неким сверхъестественным агентом. Стон больных и разъяренный лай собаки, напротив, имеют своего эмитента, но при этом решить, является ли эта эмиссия намеренной, невозможно. При этом Боэций упоминает также ржание лошади: «*hinnitus quoque equorum sepe alterius correctam consuetudinem quaerit*»¹, когда лошадь ржет, подзывая другую лошадь, а значит, ржет с некоторым намерением. В том же отрывке Боэций говорит: «*Ferarum quoque mutorum animalium voces interdum aliqua significatione praeditas esse perspicimus*»². Речь, таким образом, идет о голосах (*voces*), наделенных несколькими значениями. Однако, кто наделил их этими значениями (до появления идеи Абеляра о «действенной воле»)? Животное, их издающее, или же человек, их слушающий?

Становится понятно, что *latratus canis* (и все другие издаваемые животными звуки) могут иметь двойной статус: с одной стороны, собака разговаривает с собакой, а с другой, — с человеком. При этом во втором случае есть еще две альтернативы: либо человек понимает лай, потому что он обладает навыком, позволяющим ему интерпретировать признаки (*симптомы*. — Прим. пер.), как мореплаватель умеет толковать знаки неба, либо человек обладает навыком, позволяющим ему толковать язык, используемый собакой при разговоре с ним. Это две разные зоосемиотические проблемы (в то время как остается в тени четвертая проблема, — понимает ли, и если да, то каким образом, — собака тот язык, на котором к ней обращается человек).

Сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что с Боэция начинается классификация голосов, имеющая две следующие характеристики: она объединяет стоическую классификацию знаков (как *voces significativae naturaliter*) и аристотелевскую классификацию голосов

утверждается, что ни один голос не значит ничего по природе, но что слова значат не по природе, а по соглашению. К тому же, есть это (значение) в звуках зверей и многих животных, чей голос означает что-то, подобно тому как ржание прирученной лошади означает поиск лошади, лай собак означает гнев лающих и прочее подобного рода. Но, хотя голоса немых животных означают по своей природе, все же они не записываются никакими буквенными формулами. Слово же, напротив, подчиняется его составляющим»).

¹ «Также ржание лошадей часто призывает других (лошадей) к случке».

² «Мы видим также, что голоса диких бессловесных животных иногда обладают неким значением». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

(как *nomina ad placitum*), проблема же интенциональности голосовой эмиссии здесь не учитывается.

Поэтому данная классификация, объединяя в себе ряд по сути сходных позиций различных авторов от Боэция до Петра Испанского, Ламберта из Оксерра (или Леги (*Legu*)), Гарланда Компотиста и других¹ может быть в целом представлена как на рис. 3.



Рис. 3

4.2.5. Томистское прочтение «De interpretatione» 16a

Не отходит от этой классификации и Фома Аквинский, разве что предложенная им систематика является несколько более сложной. Судя по его замечаниям *passim* (лат. *в разных местах*. — Прим. пер.) в комментарии к «De interpretatione», в главе IV, 38 и далее он, кажется, проводит классификацию *voces*, приписывая *signum* только *voces significativae*, в главе же IV, 46, пытаясь объяснить, почему Аристотель для издаваемых животными звуков использовал термин *soni*, а не *voces* (речь идет, поясняет Фома Аквинский, также об учитывании звуков, издаваемых теми животными, которые, не имея легких, не могут издавать голосовых звуков), он предлагает возможность более четкой классификации, рассматривающей *sonus* в качестве рода. —

¹ См. в «*Latratu canis*» ссылки на Гарланда, «*Dialectica*» II (ed. De Rijk. Assen: Van Gorcum 1959, p. 64, 24–28); в работах: L. M. De Rijk, «*Logica Modemorum*» (Assen: Van Gorcum 1967, II, pt. 2, p. 78, 7–16), «*Abbreviatio Montana*», p. 149, 15–24, «*Ars Emmerana*», p. 179, 12–19, «*Ars Burana*», p. 358, 1–7, «*Introductiones Parisienses*», p. 380, 11–18, «*Logica 'Ut dicit'*», p. 418, 5–9, «*Logica 'Cum sit nostra'*», p. 463, 7–17, «*Dialectica Monacensis*»; что касается XIII в., см.: *Tractatus, called afterwards 'Summulae Logicales'* (ed. De Rijk. Assen: Van Gorcum. 1972, p. 1, 23, 2, 9) Петра Испанского и «*Logica*» (ed. E. Alessio. Firenze: La Nuova Italia, 1971, p. 7) Ламберта Оксерского.

Аристотелевский перевод, которым располагает Фома Аквинский, это не перевод Мёрбеке (где *symbolon* и *semeion* весьма пронизательно разводятся), это тот самый перевод Боэция, откуда происходит общий для обоих этих семиотических феноменов термин *nota* (который затем в комментарии станет эквивалентным *signum*).

Учитывая источники, к которым, вероятно, обращался¹ Аквинат, его классификацию можно представить с помощью рис. 4.

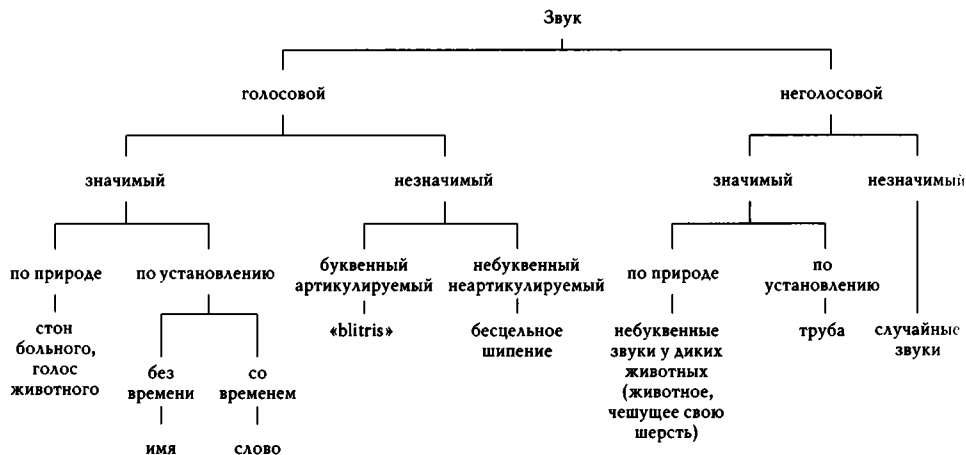


Рис. 4

Эта классификация испытывает на себе различные влияния. Следуя линии Августина Блаженного, любой значимый голос Фома Аквинский называет *signum*. При этом в II, 19 он использует термин *signum* также для звука военной трубы (*tuba*), которая не является случаем *sonus vocalis*. В связи с этим, кажется, что *signum* для него — это любая значимая эмиссия, будь она голосовой или неголосовой. Однако, переведя два аристотелевских термина как *signum* = *nota*, он не учитывает инференциальной природы *semeia* у стоиков и не принимает в расчет тех признаков, которые не являются *sonus*, а среди значимых звуков размещает такие признаки, как стон больных и производимые животными звуки.

¹ Все ранее существовавшие учебники логики как правило начинали свое объяснение с определения *sonus*, рассматриваемого как род *vox*. Фома Аквинский в комментарии к «De interpretatione» (IV 38) также скажет, что «*vox est sonus ab ore animali prolatus, cum imaginatione quadam*» («Голос — это звук, вышедший из уст животного вместе с каким-то представлением»).

4.2.6. Транскрибируемость и артикуляция

Во-вторых, у Аквината появляется различие между *voces litteratae* и *articulatae* и *voces illitteratae* и *non articulatae*. Понятие *voces litteratae* восходит, похоже, прямо к аристотелевскому тексту, где говорится о звуках *agrammatōi* как о звуках (вроде тех, что издают животные), которые нельзя транскрибировать с помощью алфавитных букв. Это могло бы объяснить, почему *blitris* (наряду с *buba* и *bu-baf*, типичным стоическим, а в дальнейшем средневековым примером голосовых эмиссий, которые, будучи транскрибируемыми, ничего не значат) оказывается среди *voces litteratae*, хоть и незначимых. Проблема заключается прежде всего в определении того, что значит *articulata* (с противоположным ему *non articulata*).

В данном случае непонятно, касается ли артикуляция только звуков или же еще и их графематической транскрипции. Аристотелевские тексты по этому поводу также не совсем ясны¹. В своем комментарии к «*De interpretatione*» (395 D) Бозэций похоже пытается объединить два вида артикуляции. Некоторые идеи становятся понятнее, если обратиться к Присциану²: у него раскрывается то направление мысли, которое в дальнейшем обнаружится в традиции грамматиков, не говоря уже о таком авторе, как Винсент из Бове³. Артикулируемый, или членораздельный, голос (*vox articulata*), по мнению Присциана, это голос «*scopulata cum aliquo sensu mentis eius qui loquitur*»⁴, и голоса у него классифицируются теперь не согласно бинарной таксономии, а согласно матрице, показанной на рис. 5.

	Артикулируемые	Неартикулируемые
Буквенные	Те, которые могут быть написаны и поняты, как, например, «человек» и «битвы и мужа пою»	Кваканье (звук лягушек)
Буквенные	Шипение человека, стоны	Карканье (звук ворон) Мычание, щелканье

Рис. 5

¹ См.: Lo Piparo 2003, IV, 9.

² *Institutiones Grammaticae*, I, de «voce» (ed. M. Hertz, in *Grammatici Latini* II, Leipzig 1855, reprint Hildesheim, 1961, p. 5–6).

³ См. «*Latratus canis*». Классификацию Присциана можно встретить уже в начале IX в., когда благодаря влиянию ирландских грамматиков, действующих на континенте (прежде всего в рамках культурного обновления Каролингской империи), его авторитет в основных епископских школах начинает вытеснять авторитет Доната (см.: Holtz 1981). Аналогичные взгляды обнаруживаются в «*Grammatica*» Алкуина, в «*Excerptio de arte grammatica Prisciani*» Рабана Мавра, в «*In Donati artem maiorem*» Седулия Скотта и т.д. Позднее эта же классификация будет заимствована, например, Петром Элиасом в «*Summa super Priscianum maiorem*», Винсентом из Бове в «*Speculum Doctrinale*», а в дальнейшем Симоном Дакийским в «*Domus Gramatice*».

⁴ «Соединен с неким представлением разума того, кто говорит».

Эта матрица порождает две проблемы. Первая, меньшая, касается внутренней последовательности этой матрицы, учитывая тот любопытный факт, что производимый лягушкой голос транскрибируем с помощью алфавитных букв, а мычание быка — нет; но, вероятно, классификация отражала употребительные в тот период лингвистические приемы (проще говоря, казалось более обычным говорить, например, о *ква-ква* лягушки, нежели о *му-му* быка), и, вероятно, Присциан обращается к целому ряду примеров, дошедших до него из греческой традиции¹. Вторая проблема касается томистского видения. Если Фома Аквинский следует за Присцианом, то непонятно, почему между артикуляцией и не-артикуляцией присутствует дифференция (в результате чего выделяются незначимые голоса), однако ее нет в ответвлении, посвященном значимым голосам, где имена являются *articolati* и *letterati*, а издаваемые животными звуки — нет.

В этом комплексе вопросов коренятся различные семиотические проблемы, причем немаловажные. Томистская классификация уже отчасти предвосхищалась у Аммония².

¹ Здесь я отсылаю читателя к весьма содержательной сноске 34 в «*Latratus canis*».

² «*Dupliciter enim ea quae simpliciter voce divisa, videlicet in significativam et non significativam, litteratam et illitteratam, quarum hanc quidem articulatam, hanc autem inarticulatam vocant...*» («Звук, понимаемый по-простому как голос, разделен дважды, а именно на сигнификативный и несигнификативный, буквенный и небуквенный, из которых первый называют артикулируемым, а второй — неартикулируемым»). Аммоний помещает, таким образом, артикуляцию среди дифференций *voces illetterate*. «*Accidit enim hanc quidam esse vocem significativam et litteratam, ut homo, hanc autem significativam et illitteratam ut canis latratus, hanc autem non significativam et litteratam ut blituri, hanc autem non significativam et illitteratam ut sibilus quae fit frustra et non gratia significandi aliquid aut vocis alicuius irrationalium animalium repraesentatio, quae fit non gratia repraesentationis (haec enim iam significativa), sed quae fit inordinate et sine intentione finis*» («В самом деле, получается, что один голос является значимым и артикулируемым, например, “человек”, другой — значимым и неартикулируемым, например, лай собаки, третий — незначимым и артикулируемым, например, “blituri”, четвертый же — незначимым и неартикулируемым, который издается бесцельно и не для обозначения либо издается как представление голоса какого-то неразумного животного, но не ради представления, как, например, шипение») («*Commentaire sur le Peri Herm.*», ed. cit., p. 59, 3–60). Переведенный Вильгельмом из Мёрбеке Аммоний был, без сомнения, знаком Аквинату, приведенному в комментарии к «*De Interpretatione*» (IV, 39) кальку весьма распространенного довода: «*Sed cum vox sit quedam res naturalis, nomen autem non est aliquid naturale sed ab hominibus institutum, videtur quod non debuit genus nominis ponere vocem, quae est ex natura, sed magis signum, quod est ex institutione, ut diceretur: Nomen est signum vocale; sicut etiam convenientius definiretur scutella, si quis diceret quod est vas ligneum, quam si quis diceret quod est lignum formatum in vas*» («Но хотя голос есть некая естественная вещь, слово, однако, не есть нечто естественное, но установлено людьми. Представляется, что не стоит родовое понятие слова называть голосом, который существует от природы, но лучше называть его знаком, который существует в силу установления, ибо говорится: “Слово есть голосовой знак”». Это подобно тому, как деревянная миска будет более точно определена, если кто-то скажет, что это деревянный

Аммоний (объяснив однажды в отношении *vox*, что для него *litterata* — то есть транскрибируемое с помощью букв — эквивалентно *articulata*) помещает дифференцию *articulata/non articulata* два раза под двумя различными родами, так что его классификацию, как и классификацию Присциана, можно передать также в виде матрицы (рис. 6).

	Значимый	Незначимый
Артикулируемый	Человек	«Blitris»
Неартикулируемый	Лай	Шипение

Рис. 6

Фома Аквинский, похоже, обращает внимание («*In 1. De Int. Exp.*» IV 38) только на первую часть указания Аммония и пишет: «*Additur autem prima differentia, scilicet significativa, ad differentiam quarumcumque vocum non significantium, sive sit vox litterata et articulata, sicut blitris, sive non litterata et non articulata, sicut sibilus prò nihilo factus*»¹. Почему же классификация, напоминающая больше матрицу, чем дерево, приводит Аквината в замешательство?

Проблема заключается в самой природе созданного Порфирием древа, состоящего из родов, видов и видовых дифференций. Иными словами, проблема возникает, когда из ряда приведенных в разговорной форме определений делается попытка сгруппировать их в виде древа Порфирия (чего Фома Аквинский не сделал, но именно из-за того, что он этого не сделал, как раз и не стала очевидной проблема, стоявшая перед ним). Что же касается «*Arbor Porphyriana*», в первом очерке было показано, что если нужно представить себе какую бы то ни было организацию универсума (пусть даже такую, которая, как в данном случае, представляет собой классификацию знаков и голосов), одна и та же пара дифференции должна неоднократно появляться под различными родами. Если бы Фома Аквинский пошел по этому пути, дифференция *litterata / illitterata*, так-

сосуд, чем если кто-то скажет, что это дерево, которому придали форму сосуда»). В своем комментарии Аммоний приводил пример трона (р. 76). Нужно отметить, что немногим позже (IV 40) Фома Аквинский, кажется, так и не принимает аммониевского определения попен, используя *signum* в качестве рода — именно поэтому в таблице 4 предпочитается рассматривать *sonus* в качестве *genus*. См. по этому поводу «*Latratu canis*».

¹ «Добавляется же первая дифференция, а именно сигнификативная, к дифференции всяческих несигнификативных голосов, будь то голос буквенный и артикулируемый, как «*blitris*», или неартикулируемый, как шипение, произведенное бесцельно».

же как и дифференция *articulata / inarticulata*, размещалась бы у него под двумя различными родами (рис. 7).

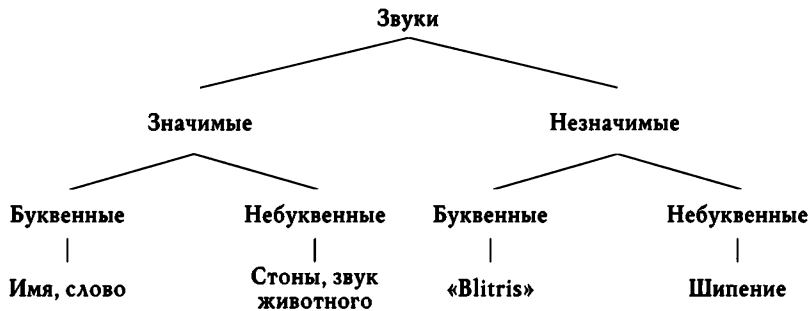


Рис. 7

Усвоив принцип, согласно которому одна и та же дифференция может быть помещена под двумя различными родами, необходимо было бы воспроизвести ее также под знаковыми звуками *ex institutione*, где появляется *труба*, ведь, как говорит Аристотель в «*De Anima*» 420b 5–8, артикулируемость присутствует и в музыкальных звуках (не говоря уже о возможности транскрибировать их с помощью символов).

В таком случае речь шла бы не о структуре древа, а о системе взаимосвязанных узлов (как показано в первом очерке этой книги), что Фома Аквинский, вероятно, предвидел, но не мог допустить. Тем не менее даже независимо от этих замечаний ясно, что противоречия в предложенном Аквином решении происходили из того факта, что в нем, так сказать, велась двойная игра. Одна была грамматической и требовала, чтобы голоса (*litteratae* или менее) отличались по своим артикуляционным возможностям — именно эту игру, как хороший грамматик, вел Присциан. Другая — семантическая, требовала, чтобы дифференция заключалась между значимыми и незначимыми голосами. Две таксономии сосуществовать не могли: говоря об одном из этих двух вопросов, Фома Аквинский демонстрирует большую убедительность, при попытке же (вероятно из простой любви к таксономической ясности) ввести в систему два различных дискурса у него появляется очевидная неуверенность.

Оставим Фому Аквинского, удовлетворившись тем фактом, что проведенное нами исследование собачьего лая вновь продемонстрировало слабость и противоречия подобного рода системы. Становится ясно, что Фома Аквинский использует *articulata* не в присциановском (то есть как голос, наделенный смыслом), а в аммониевском значении, и, таким образом, *blitris* является примером незначимого голоса, который обладает и фонетической артикуляцией, и буквенной транскрипцией. Однако

именно это наблюдение и заставляет задаться вопросом, почему Присциан и последовавшие за ним грамматики приписывали *articulatio* связь со смыслом. Заметим, речь здесь идет не о том, что они пытаются смешать таксономию артикуляций с таксономией сигнификаций, но о том, что они считают само собой разумеющимся существование некоей связи между артикуляцией и смыслом, в которую они все же не углубляются. Прежде всего можно сделать вывод о том, что, по их мнению, артикуляция существует лишь для того, чтобы выражать что-либо — эта гипотеза и была выдвинута мной в «*Latratus canis*».

Обратившись к комментарию Аммония, действительно, можно увидеть, что он эксплицитно и имплицитно ссылается на платоновского «*Кратилу*», отмечая, что есть тонкая связь между *articulatio* и *significatio*. Сократ излагает в диалоге концепцию, согласно которой тот, кто изобрел первые названия, прибег к имитации вещей, пытаясь воспроизвести через координацию букв и слогов их природу. То есть между фонологической структурой *signans* и онтологической структурой *signatum* существует связь иконического типа. Весьма схожую теорию можно встретить и у стоиков¹, а это, в свою очередь, объясняет, почему наследник их грамматической традиции Присциан отождествляет *articulatio* *goloca* с *significatio*, в чем за ним следуют все средневековые грамматики², в то время как в логико-философской традиции (чуждой учению грамматиков) *articulatio* связано не со смыслом, а скорее с *litteratio* и, таким образом, с возможностью письменной передачи звука³.

В любом случае у грамматиков лай собаки ожидает весьма печальная судьба, ведь их интересуют исключительно звуки, артикулируемые человеком с целью выразить тот или иной смысл именно согласно грамматике, в итоге производимые животными звуки для них не важны. Так,

¹ См.: Pohlenz (1959) и Pinborg (1962:155–156).

² См.: «*Latratus canis*». Подобное отождествление оказывается особенно очевидным в «*Summa grammatica*» Иоанна Дакийского, во второй половине XIV в. оно встречается также в учебнике по логике как «*Summulae Logicales*» Ричарда из Лавенхама (см.: Spade 1980: 380–381), где говорится также о псевдоязыке попугаев и приводятся цитаты Исидора и эпиграмма Марциала.

³ Для более детальной информации я отсылаю читателя к сноске 35 в «*Latratus canis*». Если принять предложенное Ло Пипаро прочтение «*De interpretatione*» 16a, (2003), которое представлено в сноске 8, то позиция грамматиков относительно связи смысла и артикуляции может показаться куда менее оригинальной. Если *kata syntibeken* была прочитана ими не как *ad placitum*, а скорее как «в силу артикуляции, ради синтаксической композиции звуков, в ином случае лишенных значения», то мы вправе полагать, что грамматическая традиция находилась под влиянием исходного прочтения Аристотеля. В таком случае грамматики не должны были считать само собой разумеющейся артикуляцию для того, чтобы выражаться; скорее, по их мнению, чтобы иметь возможность выражаться концептуально, необходима была лингвистическая артикуляция. Это объясняет, почему артикуляция, по их мнению, была так тесно связана с выражаемым смыслом.

в текстах грамматиков собачий лай уходит на второй план. Если бы верной оказалась первая гипотеза (о влиянии «Кратила»), то есть, если бы значимость имени была возможной в силу исходной иконической связи, из которой происходит *articulatio*, то голоса животных, которые по общему согласию не являются артикулированными и артикулируемыми, не представляли бы интереса. Животные не знают, что *nomina sunt consequentia rerum* (лат. *имена суть производные от вещей*. — Прим. пер.), и не умеют имитировать природу вещей¹.

¹ Для более детальной информации я отсылаю читателя к сноске 36 в «*Latratus canis*». Там рассматривалось довольно необычное решение современника Фома Аквинского — Псевдо-Килуорда. Испытав на себе влияние Присциана, он исключает голоса животных из сферы условной значимости, и все же, в отличие от других следующих за Присцианом грамматиков и модистов, он пытается классифицировать все *signa*. Именно поэтому в его системе издаваемые животными звуки исключаются из *voces significantiae*, но появляются как среди различных неоднозначностей, так и среди *signa naturalia*. «*Ad hoc dicendum quod diversae sunt scientiae de signis. Signorum enim quaedam significant aliquid ex institutione et quaedam significant naturaliter ut effectus generaliter sive sit convertibilis sive non convertibilis cum sua causa est signum suae causae. Quod patet tam in genere naturae quam in genere moris. In genere naturae fumus est signum ignis non convertibile et defectus luminis sive eclipsis a corpore luminoso est signum interpositionis tenebris corporis. Similiter in genere moris delectatio, quae est in operationibus, est signum habitus voluntarii, sicut dicit Philosophus in secundo Ethicorum ubi dicit quod oportet signa facere habituum delectationem vel tristitiam in operationibus. Et sic patet quod effectus generaliter est signum suae causae. Unde Philosophus primo Posteriorum demonstrationes factas per effectum vocat syllogismos per signa in illa parte: «Quoniam autem ex necessitate sunt circa unumquodque». Secundum quorundam expositionem signorum vero quae significant ex institutione quaedam sunt instituta ad significandum tantum, quaedam sunt instituta ad significandum et sanctificandum. Signa ultimo modo sunt signa legis divinae de quibus nihil ad praesens. Quae autem sunt instituta ad significandum tantum quaedam sunt voces de quibus dicit Philosophus quod sunt notae passionum... Et de talibus signis est scientia rationalis quia rationis est componere partes vocis et ordinare et ad significandum instituere, non naturae vel moris, ut postea patebit. Quaedam autem sunt res ut signa metaphysica (?) sicut sunt gestus et nutus corporei, circuli et imaginationes de quibus nihil ad praesens» (см. «*Roberti Kilwardby quod fertur Commentum super Priscianum maiorem Extracta*», ed. K. M. Fredborg et al. *Cahiers de l'Inst. du M. A. Grec et Latin* 15, 1975, p. 3–4) («На это надлежит ответить, что существуют различные науки о знаках. Ведь некоторые из знаков обозначают нечто по [человеческому] установлению, а некоторые обозначают по природе, так, как следствие (обратное или не обратное со своей причиной) в общем является знаком своей причины. Что очевидно как в роде природы, так и в роде нравственности. В роде природы дым есть необратимый знак огня, а отсутствие света от светоносного тела, или затмение, есть знак наличия непрозрачного тела [между светоносным телом и наблюдателем]. Равным образом в роде нравственности удовольствие от действия есть знак наличия habitus в воле, как указывает Философ во второй книге «Этики», где он говорит, что знаком того или иного нравственного habitus является удовольствие или страдание, вызываемое действиями. И так ясно, что следствие в общем является знаком своей причины. Поэтому Философ в первой книге «Вторых аналитик» называет доказательства, делаемые на основании следствия, силлогистическим рассуждением на основании знака, в этой части: [Поскольку во всяком роде необходимо присущее [и т. д.]]. Что же касается тех знаков, которые обозначают по [человеческому] установлению, то, согласно толкованию некоторых, одни из них установлены только для обозначения, а некоторые — для обозна-*

4.2.7. И вновь к Фоме Аквинскому

В данном случае можно не останавливаться на традиции грамматиков, а напрямую обратиться к традиции тех философов, которые продолжают отводить собаке почетное место в классификации знаков. Это связано еще и с тем, что помимо классификаций, составленных на основе «*De interpretatione*», философы делают также дополнительные наблюдения. Еще раз обратим свои взоры к Фоме Аквинскому, который в «*Sententia libri Politicorum*» (I, I/b) вновь рассматривает различия между голосами людей и голосами животных. Поскольку, говорит он, в природе все происходит не случайно, но всегда ради какой-либо определенной цели, очевидно, что хоть животные и обладают голосом, только человек обладает *locutio* (лат. *говорение, речение, дар речи*. — Прим. пер.), и несмотря на то, что известны животные, умеющие подражать человеческим голосам, нельзя сказать, что они разговаривают, поскольку они не понимают того, о чем они говорят, но произносят эти голоса из чистой привычки. Голоса животным служат для выражения грусти, удовольствия и многих других чувств (здесь снова упоминаются лай собаки и рев льва: «*et haec sibi invicem significent per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum et canis per latratum*»)¹, люди же для этого используют междометие. Но только человеческий *locutio* может означать пользу и вред, справедливое и несправедливое, добро и зло².

Здесь Аквинат значительно продвигается вперед. Он замечает, что у животных, как и у людей, есть способы интенционального выражения грусти и удовольствия, в связи с этим он обращается к проблеме, которую в дальнейшем более подробно рассматривает Бэкон, когда проводит различие между стоном, издаваемым больным помимо собственной воли, в качестве чистого признака (симптома. — Прим. пер.) его боли, и междометием, издаваемым им, чтобы намеренно и согласно некоему лин-

чения и освящения. Знаки второго типа суть знаки божественного закона, и о них мы здесь говорить не будем. А те знаки, которые установлены только для обозначения, суть звуки, о которых Философ говорит, что они являются знаками претерпеваний [в душе]... И о таких знаках у нас имеется рациональная наука, поскольку, как станет ясно из дальнейшего, это дело рассудка (*ratio*), а не природы или нравственности — сочетать и упорядочивать части звуков, а также устанавливать их для обозначения. И при этом некоторые вещи суть метафизические (?) знаки, как, например, телесные жесты и наклоны, круги и образы, о которых мы здесь говорить не будем». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

¹ «И о них (о радостях и печалях. — Прим. пер.) они сигнализируют друг другу некоторыми природными голосами, как лев рычанием, а собака лаем».

² См.: «*Latratu canis*». Эта тема рассматривается также в «*De anima*» Авиценны, где противопоставление между человеческим языком и порождаемыми животными голосами (*voces*) связано с разнообразием целей, которыми предопределяется общение: у человека их бесконечное множество, ибо они определены общественной жизнью, в животном же мире их немного и продиктованы они естественным инстинктом (*Liber de Anima seti Sextus de Naturalibus* V, ed. S. van Riet. Louvain: Leiden, 1968, p. 72, 42–48).

гвистическому соглашению обозначить то же самое страдание, хоть и концептуально несовершенным способом¹.

Однако получается так, что в этом случае *latratus canis* изменяет положение внутри той же томистской системы — как если бы между *voces significativae naturaliter* (где находится *gemitus*) и *voces ad placitum* (где находится разговорный язык) появилась некая срединная позиция, где человек производит (сегодня мы сказали бы, паралингвистически) междометия, а собака лает. В этой классификации подлинное различие между языком человека и языком собаки заключается не в противопоставлении интенциональный/неинтенциональный (лишь затронутым, но по сути обойденным вниманием) и даже не естественный/*ad placitum* — оно состоит скорее в противопоставлении междометия той способности, которой обладает человеческий язык при выражении отвлеченных понятий, посредством которых человек учреждает *domum et civitatem* («ergo homo est naturale animai domesticum et civile»)²) — утверждение, взятое Фомой Аквинским из аристотелевской «*Политики*» 1253а 9–30, где Аристотель противопоставляет человеческий язык, способный произвести понятия и абстракции, неартикулируемым (нечленораздельным) звукам животных, говорящим лишь о боли или удовольствии.

4.2.8. Роджер Бэкон

Не забывая о брошенном св. Августином провокационным вызове, обратимся теперь к Роджеру Бэкону. Описанная им в «*De signis*» классификация знаков является по многим аспектам синкретической и пока

¹ «Interjectiones omnes sunt mediae inter istas voces nunc dictas scilicet: significativae naturaliter et inter voces plene significantes ad placitum... Interjectiones enim imperfecte significant ad placitum et parum significant per modum conceptus propter quod vicinantur vocibus illis quae solum per modum affectus subiecti significant cuiusmodi sunt gemitus et cetera quae facta sunt. Gemitus enim et suspiria et huiusmodi naturaliter et per modum solius affectus excitantis animam intellectivam significant, quae per interiectiones gemendi et dolendi et suspirandi et admirandi et huiusmodi significantur per modum conceptus, licet imperfecti» («Все междометия занимают промежуточное положение между только что названными голосами, а именно значимыми по природе, и голосами, которые значат по соглашению. ...Ведь междометия в неполной мере значат по соглашению и практически не значат посредством концепта, ибо соседствуют с теми голосами, которые значат только посредством аффекта, подчиняясь ему, как то стоны и прочее, что имеет место. Ибо стоны, вздохи и им подобные голоса значат по природе и посредством одного лишь аффекта, вызываемого разумной душой, и обозначаются посредством концепта, хотя и не в полной мере, через междометия стонания, ощущения боли, вздыхания, удивления и других аффектов подобного рода») («*De signis*» I, 9, ed. Fredborg et al, p. 4). В целом о проблемах, возникающих при классификации междометий в грамматической традиции Средневековья, см.: Pinborg (1961). См.: «*Latratus canis*».

² В рус. переводе: «человек по природе своей есть существо политическое». Цит. по: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983 / Пер. С. А. Жебелева. — Прим. пер.

так и не решенной. Странности ее объясняются проектом, о результатах которого речь в семиотике пойдет лишь в последующем, — главным образом у Оккама. Можно сказать, что благодаря аристотелевской вульгате до Бэкона слова означивают страсти души (понятия, универсальные виды); «формы» (*species*) имеют иконическую связь с вещами; а слова — через посредничество «форм» — служат для того, чтобы именовать вещи (*nominantur singularia, sed universalia significantur*). Начиная с «*De signis*» («О знаках») слова начинают *напрямую* означивать отдельные вещи, а *species intelligibiles* (лат. *формы, предложенные интеллекту*. — Прим. пер.) являются их мысленным соответствием. Связь же между словами и «формами» становится второстепенной, сводясь к чисто симптоматической. Бэкон уловил разницу между *symbola* и *semeia* в «*De Interpretatione*» 16а, но основываясь на прочтении точном с филологической точки зрения, он читает текст неверно с философской точки зрения, исключая, что для Аристотеля слова *могут* быть признаками (симптомами. — Прим. пер.) страстей души, однако *в первую очередь* они означивают их напрямую, в связи с чем он заключает, что слова являются признаками (симптомами. — Прим. пер.) «форм», образующихся в душе¹.

¹ «Si vero obiciatur in contrarium quod Aristoteles in librum «*Peri bermenias*» dicit voces significare passiones in anima, et Boethius exponat de speciebus et in libro illo loquitur de partibus enuntiationis vel enuntiatione, quae significat ad placitum et tunc partes orationis sive voces impositae rebus significant ut videtur species ad placitum, dicendum est quod Aristoteles a principio capituli de nomine intendit loqui de vocibus, ut sunt signa ad placitum, sed ante illud capitulum loquitur in universali de signis sive ad placitum sive naturaliter, quamvis ascendat in particulari ad illa signa, quae intendit, scilicet ad nomen et verbum prout significant res ad placitum. Et quod loquitur in universali de signis, manifestum est per hoc, quod dicit quod intellectus sunt signa rerum et voces signa intellectuum et scriptura est Signum vocis, certe intellectus non est signum rei ad placitum, sed naturale, ut dicit Boethius in «*Commento*», quoniam eundem intellectum habet Graecus de re, quam habet Latinus, et tamen diversas voces proferunt ad rem intellectam designandam. Voces autem et scriptura possunt ad placitum significare aliqua, et alia ut signa naturalia. Unde vox imposita rei extra animam, si comparatur ad ipsam rem, est vox significativa ad placitum, quia ei imposita est. Si vero ad speciem propriam ipsius vocis, tunc est signum naturale in triplici modo signi naturalis, ut habitum est prius. Si vero ad speciem rei et habitum cognitivum, qui habetur de re per speciem, sic est signum naturale primo modo signi tantum, et hoc non est verum ante impositionem factam rei nec antequam cognoscetur res per eam, quia oportet quod actu intelligatur res per speciem et habitum nominata et vocata et representata per vocem, antequam vox sit signum speciei ipsius rei» («*De signis*» V, 166, ed. cit., p. 134) («Могут возразить, что Аристотель в книге «*Об истолковании*» говорит, что слова означают претерпевания в душе, а Боэций излагает это применительно к «формам»; и что в этой книге говорится о частях высказывания или о высказывании, которое означает произвольно; и, стало быть, части речи, то есть слова, приданные вещам, будут, видимо, произвольно обозначать «формы». Надлежит ответить, что Аристотель в начале главы об имени намеревается говорить о словах как о произвольных знаках, а в предыдущей главе говорит о знаках вообще, произвольных и естественных, хотя особое внимание уделяет тем знакам, которые здесь имеет в виду, то есть имени и глаголу, поскольку они произ-

Попробуем построить классификацию Бэкона (рис. 8). В комментарии к этому рисунку скажем, что его естественные знаки должны соответствовать августиновским, произведенным непреднамеренно, однако все же непонятно, почему Бэкон разводил знаки первого и третьего типа. Может показаться, что в то время как в третьем типе присутствуют четкие отношения причины и следствия, знаки первого типа подразумевают исключительно отношения одновременности событий (в случае необходимых событий эта одновременность является определенной, в случае же возможных — неопределенной). Тем не менее остается неясным, почему сырая земля как вероятный знак прошедшего дождя не классифицируется среди *vestigia* (лат. *следы, признаки*. — Прим. пер.). Еще большее затруднение вызывает любопытное размещение образов (преднамеренно произведенных человеком) среди естественных знаков; Бэкон объясняет это тем, что сделанное преднамеренно является объектом (например, статуя), в то время как сходство между статуей и реальным человеком связано с некоторого рода соответствием между формой *signans* и формой *signatum*¹. Однако гораздо больший интерес вызывает классификация знаков, учрежденных от намерения души, где Бэкон видит намерение также в звуках, издаваемых инстинктивно, без вмешательства разума и даже воли, в виде непосредственного движения чувственной души (вроде стога больного или голосов животных).

Знаки, учрежденные душой, но без согласования с разумом и без решения воли, действуют как *naturaliter*. При этом с естественными знаками они ничего общего не имеют. Если те назывались естественными в связи с тем, что природа была их субстанцией, то эти называются так, поскольку они побуждаются природой как первопричиной действия.

вольно обозначают вещи. А что он говорит о знаках вообще, явствует из того, что он называет понятия знаками вещей, и слова — знаками понятий, и письмена — знаком устного слова. Разумеется, понятие — не произвольный, но естественный знак вещи, как говорит Боэций в “Комментарии”, потому что одно и то же понятие о вещи имеют грек и латинянин, однако для обозначения вещи они произносят разные слова. Но слова и письмена могут, как произвольные знаки, означать одно, а как естественные знаки — другое. Поэтому слово, учрежденное для вещи вне души, будучи соотносено с самой вещью, будет словом, значащим произвольно, ибо оно учреждено для нее. Если же соотнести его с “формой” вещи и с познавательным навыком, который имеется о вещи через “форму”, то оно будет естественным знаком исключительно в первом роде знака. И это будет истинным не ранее, чем будет произведена импозиция применительно к вещи, и вещь будет познана через слово, потому что надлежит, чтобы вещь актуально постигалась через “форму” и навык, будучи именованной, названной и репрезентированной словом, еще до того, как слово станет знаком “формы” самой вещи» (перевод приводится по: Бэкон Роджер. О знаках // Космос и Душа. Учения о Вселенной и Человеке в Античности и Средние Века. Вып. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2010. — Прим. пер.).

¹ В «*De doctrina Christiana*» II, xxv, 38–39 Августин гораздо искуснее рассказал о конвенциональной природе образов и мимических представлениях.

природные

из которых с необходимостью
и достоверностью
показывается нечто иное

(настоящее)
пение
петуха есть
знак часа
ночи

(прошедшее)
обилие
молока
у женщины —
знак
прошедших
родов

(будущее)
аврора —
знак
восхода
солнца

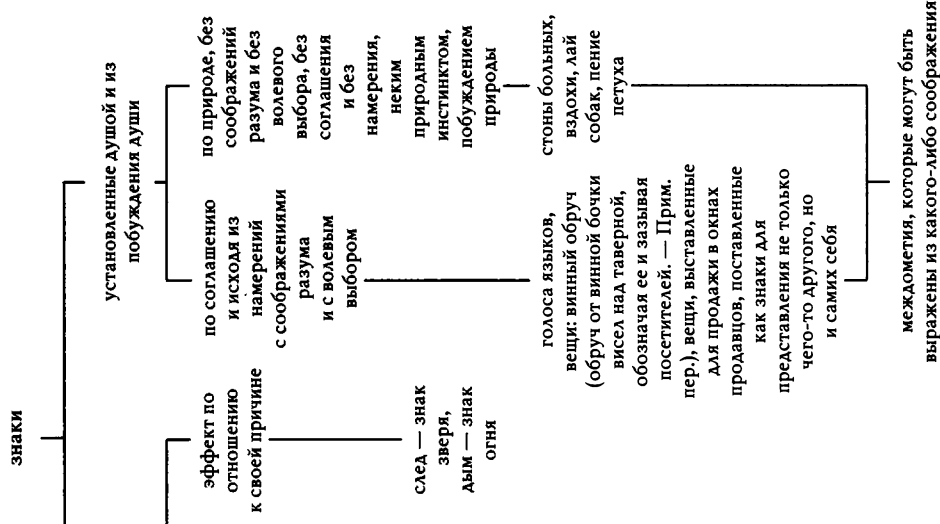
из подобию
одной вещи
другой

изображения,
картины

материнство —
знак любви,
многие ночные
блуждания
есть знак
разбойника

сырая
земля — знак
прошедших
дождей
алое вечернее
заревое — знак
ясной погоды
на следующий
день

В любом случае отличие ясно: *signa naturalia*¹ не проявляются вследствие намерения ни человека, ни животного, в то время как стон больных и лай



собак побуждаются чувственной душой, выражая собой то, что чувствует существо (будь оно человеческим или же нечеловеческим). В данной классификации лай, не находясь рядом со священными текстами и будучи отделенным от стога, как у Августина, не является также и чистым признаком (симптомом. — Прим. пер.).

Нужно заметить, что пение петуха в этой классификации появляется дважды. С одной стороны, его песнь выступает как знак времени суток, с другой, как *лингвистический акт*, хоть в целом нам и непонятный.

Сравнивая два этих случая, Бэкон использует различные термины. Когда пение размещается среди знаков *ordinata ab anima*¹, оно обозначается как *cantus galli*², а когда оно является симптомом, то называется *gallum cantare*³: «cantus galli nichil proprie nobis significat tamquam vox significativa, sed gallum cantare significat nobis horas»⁴. Естественный знак — это не песня сама по себе, но *факт того, что петух поет* (стоики сказали бы — бесплотный). В «*De signis*» не говорится кому поет петух (другим петухам или человеку), но эта же тема рассматривается также в «*Sumulae Dialectices*»⁵.

¹ Установленных душой.

² Пение петуха.

³ Петь как петух.

⁴ «Пение петуха как сигнификативный голос ничего в собственном смысле для нас не значит, но когда петух поет, это означает для нас часы».

⁵ «Vocum alia significativa, alia non significativa. Non significativa est per quam nihil auditui representatur, ut «bubo» etc.; vox significativa est per quam omne animal interpretatur aliquid omni vel alicui sue speciei — omne vero animal potest hoc facere, quia natura non dedit ei vocem ociosam. Et hoc possumus videre manifeste, quia gallina aliter garrit cura pullis suis quando invitat eos ad escam et quando docet eos cavere a milvo. Bruta autem animalia interpretantur omni individuo sue speciei, ut asinus omni asino, leo omni leoni, sed homo non interpretatur omni homini, set alicui, quia Gallicus Gallico, Graecus Graeco, Latinus Latino et hec solum. Nullum eciam animal interpretatur alicui individuo alterius speciei nisi inproprie ad minus per suam vocem propriam nichil interpretatur nisi eis qui sunt de sua specie, tamen si ex industria et assuetudine possit aliquod animal uti voce alterius, ut pica voce hominis, potest aliquo modo inproprie et non naturaliter significare alii quam sue speciei ut homini; et forte quamvis homo possit aliquid comprehendere per vocem pice, non tamen est illa vox proprie significativa, cum non fit a pica sub intentione significandi, et quamvis homo possit aliquid apprehendere per talem vocem, pica tamen pice nihil significat per illam. Similiter cantus galli nichil proprie nobis significat tamquam vox significativa, set gallum cantare significat nobis horas, sicut rubor in mane significat nobis pluviam. Vocum significativarum alia significativa ad placitum, alia naturaliter. Vox significativa naturaliter est que ordinatur ad significandum, ut gemitus infirmorum et omnis vox ferarum vel sonus. Vox significativa ad placitum est que ex institutione humana aliquid significat» («Из голосов одни значимые, другие незначимые. Незначимый — это такой, посредством которого ничего не представляется слуху, как “bubo” и т. д. Значимый голос — такой, посредством которого всякое животное сообщает что-то всякому или какому-то другому животному своего вида, тогда как всякое животное способно это делать, поскольку природа не зря наделила его голосом. И это мы можем наблюдать явно, когда курица, заботясь о своих цыплятах, по-разному квохчет, когда зовет их к корму и когда

В этом произведении Бэкон излагает свои мысли весьма ясно: значимым является тот голос, с помощью которого любое животное может сообщаться с другим животным из своего вида, то есть существуют понятные всем членам вида *voces significativae naturaliter*¹, и другие (*ad placitum*), которые понятны только подгруппам одного и того же человеческого вида, как в случае артикулируемых языков. То, что животные понимают друг друга, видно из их поведения, например, когда курица предупреждает цыплят о появлении ястреба. Поэтому петух говорит словами, отличающимися в силу тех или иных обстоятельств, будучи понят представителями своего вида, как понят осел ослом, а лев — львом. Достаточно человеку немного обучиться, и он также сможет понимать язык животных. Лучше всех объяснит это Псевдо-Марсилиус Ингенский², сказав, что собака действительно лает, чтобы обозначить

учит опасаться коршуна. Между тем неразумные животные понимают любую особь своего вида, как осел — всякого осла, лев — всякого льва, а человек понимает не всякого человека, а только некоторого, как галл — только галла, грек — только грека, латинянин — только латинянина. Но никакое животное не понимает какую-либо особь другого вида, разве что в несобственном смысле. Во всяком случае, своим собственным голосом оно ни с кем не общается, кроме, разве что, тех, которые из его вида. Однако если некое животное, когда приложены усилия по дрессировке, и может пользоваться голосом другого, как, например, сорока — голосом человека, оно может сигнализировать животному другого, а не своего вида, например, человеку, не в собственном смысле и не по природе. И хотя человек, вероятно, может что-то понять через голос сороки, этот голос в собственном смысле не является значимым, поскольку не издается с намерением обозначить. И хотя человек может что-то понять из такого голоса, сорока сороке ничего не сообщает им. Аналогичным образом пение петуха как значимый голос ничего в собственном смысле для нас не значит, но когда петух поет, это означает для нас часы, подобно тому как алая заря означает для нас дождь. Из значимых голосов одни являются значимыми по соглашению, другие — по природе. Тот голос, который предназначен для обозначения, является значимым по природе, как стон больных и всякий голос или звук диких зверей. Тот голос, который что-то обозначает из человеческого установления, является значимым по соглашению») («Opera hactenus inedita R. Baconi», fase. XV, ed. R. Steele. Oxonii: Clarendon Press 1940, p. 233, 20. 234, 13).

¹ Голоса, значащие [нечто] естественным образом.

² «Est tamen sciendum quod ad cuiuslibet vocis prolationem principaliter duo instrumenta naturalia sunt necessaria, scilicet pulmo et vocalis arteria. Ex isto patet quod latratus canum etiam est sonus vox et quando arguitur 'tamen non fit cum intentione aliquid significandi' respondetur negando assumptum. Neque oportet quod omnes intelligant illum latratum, sed sufficit quod illi intelligant qui sciunt proprietatem et habitudinem canum. Nam latratus canum uni significat gaudium, alteri autem iram» («Commentum emendatum et correctum in primum et quartum tractatus Petri Hyspani Et super tractatibus Marsilii de Suppositionibus, ampliationibus, appellationibus et consequentiis». Hagenau, 1495, s.p.; reprint Frankfurt: Minerva, 1967, come «Commentum in primum et quartum tractatum Petri Hispani». См. Latratus canis («Надо, однако, знать, что для произнесения любого голоса изначально необходимы два инструмента, а именно легкое и голосовая щель. Из этого следует, что лай собак является также звуком голоса. И когда возражают, что он не происходит с намерением обозначить что-то, дается ответ как на воспринятое с несогласием. И не требуется, чтобы все пони-

что-то, и неважно, чтобы все понимали то, что она хочет сказать — достаточно, чтобы ее понимали те, кто знает особые свойства и привычки собак.

Этим таблица зоосемиотических ситуаций полностью завершается: собака, которая говорит с собакой; собака, лай которой человек интерпретирует как признак (симптом. — Прим. пер.); собака, чей лай человек интерпретирует, потому что знает ее привычки, а значит и язык; а также животное, которое говорит человеческим голосом, как, например, сорока или попугай (но речь в подобном случае идет о выучке и машинальном поведении животного, и теории знаков эта проблема не касается)¹.

Обратившись к Бэкону, ссылающемуся на зоосемиотическое определение Августина, который по сравнению с ним гораздо ближе к греческой культуре, мы увидим, что лающая собака занимает у него место среди тех, кто каким-либо образом выражает свои мысли и чувства, поскольку история животных, которые щебечут, воют, свистят, режут и живут в сообществе, рассматривается теперь с куда большей чуткостью к природе².

мали этот лай, но достаточно, чтобы понимали те, которые знают особенности и внешний вид собак. Ибо лай собак для одного означает радость, а для другого — гнев»).

¹ Можно добавить к списку и другие второстепенные явления (из «*Latratu canis*»). См., например, наблюдения Фомы Аквинского об упоминаемых в Писании чудесных случаях, повествующих о говорящих животных («*Quaestio disputata de potentia*». VI, 5): «*Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia huiusmodi quae Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fierent, nullum sequitur inconueniens, quia non dabat cani daemon virtutem loquendi, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratae et articulatae vocis similitudinem et modum habentem; per hunc autem modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta*» («*Numeri*», XXII, 28), *Angelo tamen bono operante*) («В-третьих, стоит сказать, что разговор собак и тому подобное, что делал маг Симон, могло происходить как иллюзия, а не на самом деле. Если все же это происходило на самом деле, из этого не следует ничего необычного, ибо демон не давал собаке способности говорить, как она дается чудесным образом немому, но сам неким частным движением производил звук, имевший характер и похожий на буквенный артикулируемый голос. Представляется, что подобным образом говорила даже Валаамова ослица (Чис. 22, 28), когда действовал добрый Ангел»). Вопроса о говорящих животных касается и Данте: в «Пире» (III, vii, 8–10) он упоминает сороку и попугая, а в «*De vulgari eloquentia*» (I, ii, 6–8) говорит о *serpente loquente adprimam mulierem* (лат. *змей, обратившийся с речью к первой женщине*. — Прим. пер.), *de asina Balaam* (лат. *Валаамова ослица*. — Прим. пер.), *de piscis loquentibus* (лат. *говорящие рыбы*. — Прим. пер.).

² Этот процесс достаточно медленный. Если в 1603 г. Иероним Фабриций пишет трактат «*De brutorum loquela*», в котором рассматривает исключительно классические аргументы об общении между животными и об их страстях, то в 1650 г. Атанасиус Кирхер в своей работе «*Musurgia Universalis*» (1,14–15), кажется, интересуется звуками, издаваемыми различными животными, и подробно изучает синтаксис, хотя так и не приходит к изучению семантики американских обезьян, цикад, сверчков, лягушек и некоторых родов птиц, старательно транскрибируя их на нотном стане, включая такие

Не случайно изобразительное искусство в своем представлении природы перешло в свое время от романского стиля к готическому реализму.

Так уходит со сцены животное-аллегория прежнего бестиария, а писк, лай, ржание и рев отныне доносятся из символического леса, населенного животными, говорящими то, что хотят они сами, а не то, чего желает физиолог, — потому-то животные и отказываются теперь быть *quasi liber et pictura*¹.

структуры, как *pigolismus*, *glazismus*, *teretismus*, отличающий звук, издаваемый курицей, которая несется, от того, которым она зовет своих цыплят, — и оказываясь, по сути, пионером *bird watching* (англ. *наблюдение за птицами, бердвотчинг*. — Прим. пер.). Это больше не философское рассуждение о возможном языке животных, вроде тех, что велись в Средневековье: Кирхер посвящает значительную часть своей работы исследованию структуры различных речевых органов животных с целью объяснить возможность и невозможность их «языков».

¹ В этом случае поражает также лай собаки, который сойдя со страниц теологов, вошел в ночи воров и любовников. Менее чем через два века Микеланджело Бьондо расскажет о средстве против лая, о котором он услышал от воров, потревоженных во время их ночной работы, и от любовников, побеспокоенных в то время как они пробовали взобраться на балкон любимой, — достаточно было проглотить или выпить сваренное и размолотое в порошок сердце собаки: «Accipimus a quibusdam, quod cum quis latratum canis vult cohibere ne illi sit impedimento in quibusdam peragendis (quod maxime amantibus ad amantes accedentibus nocere solet et furibus nocturnis) itaque cor canis edat, quamvis dicunt quidam quod potatum praestantius est; ideo ustum redigatur in pulverem et deglutitur, quoniam latratum canis comprimet; quod furibus et amantibus dimittimus credendum» («Мы узнали от некоторых, что, когда кто-то хочет сдержать лай собаки (который в наибольшей мере обыкновенно мешает приходящим к возлюбленным любовникам и ночным ворами), чтобы он не мешал ему в делах, то он должен съесть для этого сердце собаки, хотя некоторые утверждают, что больше помогает, если его выпить. Для этого сожженное сердце измельчается в порошок и проглатывается, ибо это подавляет лай собаки. Верить в это или нет, мы оставляем вора и любовникам»). Это напоминает попытку поймать дичь, хватая ее за хвост («De canibus et venatione libellus», «Ad latratum». Romae, 1544. Изд. частично в: «Arte della caccia», vol. I. Milano: Polifilo, 1965).

ОЧЕРК 5. Фальсификация в Средневековье¹

Современная культура, взращенная на почве филологии, знает, что в Средневековье было немало фальсификаций. Но знало ли об этом само Средневековье? Существовало ли тогда понятие фальсификации? И если да, то было ли оно схоже с нашим?

Ставя перед собой два этих вопроса, мы будем вынуждены проанализировать некоторые термины, которыми нам сегодня приходится пользоваться: фальсификация, ложный, обманное присвоение, поддельный дипломатический документ, контрафакция, подделка, факсимиле и т. д. Чтобы выяснить, существовали ли аналогичные понятия в Средневековье, нам будет необходимо рассмотреть эти же понятия в современности.

Давая определение фальсификации, словари и энциклопедии делают акцент на характерном для нее злом умысле, при этом такие определяющие злой умысел понятия, как подделка, фальшивый, апокрифический, псевдо и т. д., используются ими без определения. Например, *Webster Unabridged Dictionary* определяет *forgery* как «the act of forging, fabricating or producing falsely; especially, the crime of fraudulently making, counterfeiting, or altering any writing, record, instrument, register, note and the like to deceive, mislead or defraud; as the forgery of a document or of a signature»².

¹ Пересмотренный вариант статьи «Типологии фальсификации» из сборника: *Monumenta Germaniae Historica Schriften*. Band 33. i. *Fälschungen im Mittelalter* (Internationale Kongress de MGH. München 16–19 September 1986). Teil I. Hannover: Hansche Buchhandlung, 1988. Эта публикация была переработана в теоретический очерк (не исторический) «*Falsi e contraffazioni*» («Подлоги и подделки») (Есо 1990).

² Равно как неудовлетворительны и немецкие определения из *Brockhaus Enzyklopädie* 1968 г. («Zweck vorgenommene Nachbildung, Veränderung oder historisch irreführende Gestaltung eines Gegenstandes (hierzu Tafeln), eines Kunstwerkes, eines literar. Denkmals, einer Unterschrift usw.») или из *Meyers Grosses Universal Lexikon* («das Herstellen eines unechten Gegenstandes oder das Verändern eines echten Gegenstandes zur Tauschung im Rechtsverkehr — dadegen Imitation»). Приведу здесь некоторые определения из словаря итальянского языка *Zingarelli*. *Фальшивый* (прил.): То, что было подделано, фальсифицировано с умыслом. Син.: Поддельный. Ант.: Подлинный. Син.: Обманчивый. *Подделка* (ед. ч.; м. р.): Фальсификация, подлог. Поддельное произведение искусства, марка и проч. *Фальсифицировать*: Подделывать, искажать со злым умыслом и с осознанием совершаемого преступления. *Фальсификация*: Действие, результат подделки. Син.: Подделка, контрафакция. Искусственно созданный документ (или действие), произведенный взамен утерянного или поврежденного оригинала. *Подделывать*: подражать голосу, внешности и проч. с целью ввести в обман. *Фальсифицировать*. *Факсимиле*: Точная репродукция всех деталей в форме письма,

Словари нечетко разводят понятия незаконный, апокрифический (*недостоверный*. — Прим. пер.) и псевдо. Так, *незаконный* (*фальшивый*) говорится о произведениях, о неаутентичных и поддельных документах, но также о ребенке, рожденном вне брака. В естественных науках это слово применяется для органов, которые, будучи схожими с другими, не имеют при этом их функций. Например, ложные ребра — это два нижних ребра, не соединенных с грудиной; в зоологии ложное (в рус. яз. — *придаточное*, *alula*. — Прим. пер.) крыло — это небольшая группа дополнительных маховых перьев на большом пальце крыла птицы, вместо которой иногда может быть коготь или шпора; в ботанике ложными называются орган или система органов, похожих на какой-либо другой, имеющий отличную природу.

В немецком языке тот же феномен обозначается приставкой *псевдо*. Webster приводит *апокрифический* в качестве синонима *незаконного* («Apocryphal: various writings falsely attributed... of doubtful authorship now authenticity... spurious»). В действительности же термин *apokryphos* исходно означал «тайный» и «сокровенный»; Евангелие и другие библейские апокрифические тексты назывались так потому, что они не были разрешены к прочтению. Будучи таковыми, они в дальнейшем были исключены из числа канонических книг, отсюда апокрифический означает «исключенный из канона». Более поздние авторы иудаизма приписывают свои тексты древним пророкам, и эти книги называются *псевдонимами* или *псевдоэпиграфами*. Все же нужно заметить, что для католиков апокрифами являются те тексты, которые не считаются каноническими, в то время как девтероканоническими называются книги, принятые греческим переводом Семидесяти. Для протестантов же, напротив, апокрифами являются девтероканонические тексты, а псевдоэпиграфами — те, что католики называют апокрифами¹.

5.1. Семиотика фальсификации²

Поскольку «ложное», «фальшивое» — это понятия комплексные, то для того чтобы разобраться, что понималось под фальсификацией

печати, гравирования, подписи. Личность или вещь очень схожая с другой. *Псевдо*: относится к словам, составляющим научную терминологию, в общем смысле означает «ложный». В различных случаях указывает на внешнее сходство, видимые признаки, чисто внешнее подобие или некое сходство, отмеченное в какой-либо из составляющих. *Ложный*: Незаконный. Лишенный естественности, подлинности. *Апокрифический*: О тексте, особенно литературном, ложно приписываемом эпохе или автору. Син.: Ложный.

¹ См. также: Nauwood 1987:10–18.

² Использованную в этом параграфе терминологию можно найти в: Eco 1975, «*Teoria della produzione segnica*» («*Теория знакового производства*»).

в Средневековье, необходимо прояснить некоторые связанные с ним понятия.

5.1.1. Двойники

Прежде всего необходимо рассмотреть такое семиозисное явление, как *повторяемость*. Наиболее удачным примером повторяемости является *двойник* — физическое явление, которое случается и обладает всеми признаками другого физического явления (по крайней мере с точки зрения определенной практики), поскольку оба они обладают всеми релевантными чертами, характерными для некоего абстрактного *типа*. В этом смысле два стула одной модели или два листа бумаги А4 являются двойниками один другого, и безукоризненная гомология между двумя этими явлениями устанавливается с отсылкой на тип. Двойник не может быть фальсификацией, поскольку одно явление имеет ту же практическую ценность, что и другое, при том, что оба они являются взаимозаменяемыми. Один двойник не тождественен другому (в смысле лейбницевской неразличимости), иными словами, это два явления одного и того же типа, и они считаются двумя физически различными объектами. Тем не менее подразумевается, что они взаимозаменяемы.

С теоретической точки зрения, мы вправе говорить о двух взаимно-взаимных двойниках, когда материальная основа двух объектов — *Oa* и *Ob* — имеет одни и те же физические свойства в молекулярном смысле, а их формы схожи в математическом смысле конгруэнтности (черты, опираясь на которые осуществляется контроль сходства, предписаны типом). Но кто принимает решение о том, какими должны быть критерии сходства? Чисто теоретически, проблема двойников есть проблема онтологическая, на практике же она является прагматической. И здесь уже пользователь принимает решение, каким должно быть описание, иначе говоря с точки зрения какой практики две материальные основы и две формы являются *coeteris paribus* (лат. *при прочих равных условиях*. — Прим. пер.) «объективно» схожими и, таким образом, практически взаимозаменяемыми. Благодаря микроскопическому анализу или другому химическому контролю можно было бы доказать, что два листа бумаги А4 двух различных марок весьма различны, при этом обычный пользователь, как правило, считает их двойниками (и взаимозаменяемыми) во всех случаях.

5.1.2. Псевдодвойники

О псевдодвойниках речь идет, когда лишь одно явление определенного типа (прерогативное явление) обладает для одного или большего количества пользователей определенной ценностью по одной из ниже-следующих причин или по всем причинам сразу: 1) исходя из *хронологи-*

ческого приоритета, как в случае, когда вышедший с конвейера первый экземпляр автомобиля А (при условии, что его возможно идентифицировать) помещается в музей в качестве единственного материального свидетельства культуры прошлого¹; 2) в связи с тем фактом, что объект имеет какие-либо признаки владения, как в случае книги с памятной надписью автора или автографом знаменитого обладателя; 3) на основании того, что объект был использован в особом контексте (здесь можно было бы привести в пример Грааль, как чашу, из которой пил Иисус на Тайной вечере, если бы она когда-либо была найдена, и при этом была бы установлена ее аутентичность); 4) по причине того, что объект демонстрирует такую материальную и формальную сложность, при которой любая попытка подделки не может воспроизвести всех его черт. Типичным примером здесь является картина маслом, написанная неповторимыми цветами на холсте особой фактуры так, что цветовые оттенки, микроскопическая зернистость холста, форма мазков, все считающиеся необходимыми для полной оценки объекта признаки никогда не будут полностью воспроизведены². Во всех этих случаях, хоть и по различным причинам, эти «уникальные» объекты становятся образцами самих себя, и любое их воспроизведение стремится к *ложной идентификации*, если

¹ Нередко малейшая материальная или формальная вариация характеризует предмет как *unicum*: две банкноты одной и той же стоимости являются двойниками с точки зрения цели их использования, но не являются таковыми с точки зрения цели банковского контроля, поскольку отличаются по номеру серии. Так же и в случаях безукоризненной репродукции — теоретически «исходным» явлением считается то, которое первым получило этот номер. В связи с этим возникает любопытная проблема: можно ли считать подлинной фальшивую банкноту, напечатанную (с целью обмана) на подлинной, имеющей водяные знаки, бумаге, на оборудовании Монетного двора, директором того же Монетного двора, который дает ей номер другой банкноты, законно напечатанной несколько минут назад? Если было бы возможно установить первоочередность печати, подлинной была бы только первая банкнота. В противном случае было бы необходимо решить уничтожить любую из двух банкнот, а другую считать оригиналом.

² Современное понятие произведения искусства как неповторимого *unicum* помимо происхождения учитывает также его формальную и материальную сложность, которые вместе составляя понятие авторской подлинности. Естественно, в критике или в практике коллекционирования часто происхождение имеет большее значение, нежели присутствующие там структурные характеристики, в связи с чем лишается всякой ценности копия какой бы то ни было безукоризненно выполненной статуи, повторяющая каждую эстетически значимую ее черту, лишь потому что за ней не признается первоначальное происхождение. Подобные проблемы касаются скульптуры и изобразительного искусства, но не устных текстов, поскольку любого рода репродукция (будь то печатная или рукописная) одного и того же поэтического текста принимается (с критической целью) как безукоризненный двойник оригинала (о различии между аллографическим и автографическим искусством см.: Goodman 1968). Эти проблемы свойственны и для библиофилизма, где предпочтение также отдается определенной физической природе книги, которую что-то случайное делает уникальной (как в случае редкой книги, например) по отношению к другим ее копиям (следы владения, ветхость, ширина полей и т. д.).

только в дидактических или документальных целях оно не представляется в качестве факсимиле или несовершенной копии¹.

5.1.3. Ложная идентификация

Ложная идентификация имеет место, когда, учитывая предполагаемый объект O_a , произведенный автором A в исторических обстоятельствах t_1 , и объект O_b , произведенный автором B в исторических обстоятельствах t_2 , некто (индивидуум или группа) решает, что O_b тождественен O_a , в смысле, что он неотличим от него. Понятие фальсификации подразумевает, как правило, злое намерение или же злой умысел фальсификатора. Однако проблема подобного умысла со стороны B — автора O_b — представляется незначительной: он прекрасно знает, что O_b не тождественен O_a , но может произвести его без намерения обмануть — упражняясь, шутя или же случайно. Так, по всей вероятности, «*Constitutum Constantini*» («Константинов дар») изначально был изготовлен как чисто риторическое упражнение, и только в последующие века стал считаться (наивно или с коварной целью) аутентичным произведением (см.: De Leo 1974). Нас же интересует намерение того, кто совершает ложную идентификацию (Идентификатор) и утверждает, что O_a и O_b тождественны (естественно, если речь идет о злом умысле, то Идентификатор может совпадать с B — автором O_b).

В эти случаи не входит *подложный документ*, связанный с документом O_b , произведенный автором B , имеющим право производить его как собственный, но на самом деле производящим его с целью утверждения (лживым способом) неточных или выдуманных сведений. Так случается, когда составляется письмо, содержащее ложное доказательство; сообщение, искажающее результаты научного опыта; изданная правительством депеша или табуляграмма, лгущая относительно результатов голосования (избирательный подлог) и т. д. Подложный объект — это тщательно разработанный случай подделки, но он совершенно не связан с процессом идентификации неких двух документов — и в этом смысле

¹ В качестве примера из современности можно привести случаи изготовления факсимиле иллюстрированных драгоценных рукописей, где абсолютно точно повторяются цвета, осязательная ощутимость золотой фольги, изъеденность червями и прозрачность пергамента, при этом манускрипт воспроизведен не на пергаменте, а на бумаге (хоть по плотности она и повторяет исходный пергамент). Даже будучи произведенным сегодня, такой документ продемонстрировал бы, при надлежащем контроле, характеристики, отличающие его от древних пергаментов. И даже если бы репродукция была напечатана на древнем восстановленном пергаменте, тот же контроль доказал бы, что оттиснутые на ней знаки зависят от механических факторов. В любом случае, использованный для репродукции древний пергамент не был бы тем самым исходным пергаментом манускрипта.

отличается от *подложного формального документа*, к которому мы обратимся чуть позже¹.

5.2. Трудности при установлении аутентичности

Для выявления процесса ложной идентификации необходимо, чтобы культура обладала некими объективными критериями, помогающими установить неразличимость или эквивалентность объектов, то есть критериями установления аутентичности объекта *Ob*. Эти критерии касаются: 1) объектов, которые не были произведены с коммуникативными целями, как, например, палеонтологические свидетельства культуры прошлого, предметы быта архаичной или примитивной цивилизации (которые могут также рассматриваться как знаки, симптомы, следы или указания удаленных по времени и месту событий) или 2) объектов, произведенных с явно коммуникативными целями (документы, произведения визуального искусства, стелы, эпитафии и проч.). Как правило, оба типа объектов принято считать «документами», но если предметы второго типа учитываются согласно их выражению и содержанию, то предметы первого типа рассматриваются исключительно исходя из их выражения, поскольку приписываемое им содержание (значение) является таковым для адресата, но не для эмитента (древний производитель железного ножа, разумеется, хотел обозначить практическую функцию изготавливаемого им объекта, однако только археолог считает этот нож знаком того, что в момент его изготовления уже была известна обработка железа).

Современным дисциплинам идентификации (которые мы назовем филологическими дисциплинами) известны четыре формы установления аутентичности. При дальнейшем анализе мы увидим, что в отношении каждой из них критерии средневековой культуры были гораздо более неопределенными.

¹ Точно так же нельзя говорить о ложной идентификации в *текстах, написанных под псевдонимом*, когда А (обычно прославленный или же каким-то образом ставший известным автор) производит О, но других заставляет думать, что это произведено неким неизвестным В (здесь не вызывает никаких сомнений идентификация между двумя предметами); в случае *плагиата*, когда В производит объект *Ob*, представленный как собственное произведение, но используя в целом или частично объект *Oa*, произведенный другими (где все же В делает все, чтобы *Ob* не был идентифицирован как *Oa*); а также в случае *абберантного декодирования*, когда текст О написан согласно коду *C1*, при этом интерпретируется он, будто написан согласно коду *C2*. Существуют примеры такой практики: в Средневековье — это провидческое прочтение Вергилия как христианского автора; в период барокко — предпринятая Атанасиусом Кирхером ложная интерпретация египетских иероглифов; сегодня это представление о том, что Данте пишет на основе секретного кода тайного общества «*Верных Любви*» (см.: Pozzato 1989). Однако в этих практиках сама идентификация двух физических объектов не вызывает никаких вопросов.

5.2.1. Установление аутентичности на уровне материальной основы текста

Речь здесь идет о тех физико-химических методах, которые используются для определения эпохи производства и особенностей материальной основы (пергамент, бумага, дерево и т. д.). Эти методы считаются сегодня вполне научными и устанавливаются межсубъективно, средневековый же ученый был знаком лишь с обломками прошлых цивилизаций, у него почти никогда не было случая познакомиться с исходными документами на языке оригинала (те же самые переводчики работали с весьма далекими от исходника рукописями). Христианство открывает Историю (линию сотворение-грех-искупление-парусия), но не историографию. С прошлым оно знакомо только через посредство переданных ей традицией сведений. То или иное судебное постановление, вынесенное в Высоком Средневековье касательно разоблачения поддельности документов, представленных в суде одной из сторон, ограничивается, как правило, лишь обсуждением подлинности поставленной там печати. Ремигий из Трира просит Герберта Орилякского (Герберт Аврилакский, Сильвестр II) послать ему одну из его армиллярных сфер в коже, Герберт (интересующийся классическими авторами) просит в обмен на нее список *«Ахиллеиды»* Стация. Ремигий отправляет его, однако *«Ахиллеида»* является поэмой незаконченной, Герберт же, не зная о том, обвиняет Ремигия, будто тот представил ему неполную рукопись, за что посылает ему только одну сферу из расписанного дерева. У Герберта не было достоверных источников, чтобы знать, как на самом деле должна выглядеть исходная рукопись (см.: Havet 1889: 983–997 и Gilson 1952:228–229).

История переводов *«Corpus Dyonisianum»* (*«Дионисийский корпус»*) и то, как этот трактат был воспринят, — это еще один заслуживающий внимания эпизод. Когда в 827 г. Михаил II Травл посылает его в дар Людовiku I Благочестивому как произведение ученика святого Павла, первого епископа Парижа, никто не подвергает сомнению его аутентичность. Все доверяют свидетельству дарителя, престижу предполагаемого автора и очарованию самого текста. И хотя Скот Эриугена подвергает сомнению правильность отождествления ученика Павла с епископом Парижа, он нисколько не сомневается в древности самого текста.

5.2.2. Установление аутентичности на уровне текстуальной манифестации

Форма документа должна согласовываться с нормами его создания, характерными для того или иного периода атрибуции. Первый пример филологического анализа формы выражения можно встретить в XV в.

у Лоренцо Валлы («*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*») («Рассуждение о подложности так называемого Константинова дара»), XIII), где он показывает, что использование некоторых лингвистических выражений было невозможно в начале IV в. н. э. Весьма схожа с этой ситуация, сложившаяся в начале XVII в., когда Исаак де Казобон («*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XIV*») («Шестнадцать опытов о вещах священных и церковных») доказывает, что «*Corpus Hermeticum*» («Герметический корпус») не является греческим переводом древнего египетского текста, потому что не носит никаких следов древнеегипетских идиоматических выражений. Современные филологи доказывают, что герметический «*Asclepius*» («Асклепий») не был переведен, как это считалось ранее, Марием Витторином, и объясняется это тем, что во всех своих текстах Витторин ставил *etenim* (лат. *ибо*. — Прим. пер.) в начале фразы, в то время как в «*Asclepius*» это слово стоит на втором месте в двадцать одном случае из двадцати пяти.

Согласно семической системе, существуют палеографические, эпиграфические, лексикографические, грамматические, иконографические, стилистические и прочие критерии. Сегодня они считаются вполне научными, хотя и основаны на предположениях. В Средневековье палеографических критериев не было, лексикографические же, грамматические и стилистические критерии были весьма неопределенными. Августин и Абеляр, или, например, такие ученые, как Фома Аквинский, ставили перед собой задачу устанавливать подлинность текста на основе его лингвистических аспектов. Что касается контроля библейского текста, Августин, недостаточно хорошо знавший греческий и совсем не знавший еврейского, говоря о своей технологии обработки текстов, советует сопоставлять различные латинские переводы, чтобы в итоге суметь предложить «правильное» прочтение текста. Он ищет не исходный текст, а текст «хороший», и отвергает саму мысль о проверке на основании еврейского текста, будучи уверенным, что евреи внесли в него изменения. Таким образом, он не просто не обращается к оригиналу — он избегает его вовсе. Лучше перевод, вдохновленный Богом, нежели оригинал, испорченный недоброжелательной волей («*De doctrina Christiana*» 2, 11–14).

Как замечает Анри Марру (Marrou 1958), ни один из комментариев Августина Блаженного не предполагает предварительного исследования, которое рассматривало бы текст с критической точки зрения. Августин не проводит никакого анализа рукописной традиции и ограничивается лишь сравнением множества рукописей и огромного числа вариантов перевода.

В тех местах, где перевод *ex hebraeo* (лат. *с еврейского*. — Прим. пер.) Иеронима Стридонского противоречит переводу Семидесяти, Ав-

густин Блаженный склоняется скорее к тому, чтобы не доверять переводу Иеронима, ведь версия Септуагинты, по его мнению, является богодухновенной. Он не принимает предложенных в Вульгате объяснений, отдавая предпочтение переводу Семидесяти. В «*De civitate Dei*» («О граде Божьем», 15, 10–11) в вычислении возраста Мафусаила перевод Семидесяти (в противоположность Вульгате) вызывает немало противоречий, так как в нем сообщается, что Мафусаил умер после Всемирного потопа. Августин же, не принимая этой идеи, выдвигает гипотезу, согласно которой коварными иудеями были предприняты исправления с целью уменьшить доверие христиан к версии Септуагинты. Любопытен тот факт, что, допуская возможность искаженности еврейского оригинала (замечательное подозрение филолога), Августин не слишком беспокоится об искаженности переводов и намеревается понять их, используя весьма умеренный сравнительный метод, в котором последнее слово должно оставаться не за филологией, а за прямой интерпретативной волей и верностью традиционному знанию (см.: Marrou 1958:432–434).

Беда и другие авторы анализируют риторические фигуры Священного Писания, игнорируя еврейский оригинал, поэтому можно сказать, что рассмотрению они подвергают лишь язык перевода. И только в XIII в. при помощи обращенных евреев будет совершена попытка сверки с еврейским оригиналом (см.: Chenu 1950: 117–125 и 206).

С другой стороны, о слабости филологии свидетельствует практика этимологических исследований, проводившихся такими учеными, как Исидор Севильский или Вергилий Тулузский. Средневековая этимология никак не связана с историей лексики. Скорее ее можно назвать философской, теологической, моральной или же поэтической. Любая средневековая этимология, с этимологической точки зрения, является ложной.

Что касается равнодушия к другим языкам, показательным здесь является случай модистов: вся их спекулятивная грамматика — это пример филологической некорректности. Они пытаются разработать общую теорию языка на основе лишь одного языка — латинского. Они не задумываются, что могут существовать и другие языки, демонстрирующие иные грамматические, а значит, и мыслительные структуры. Они отождествляют *modus essendi* и *modus significandi*. Их этноцентрическая индифферентность сравнима разве что с индифферентностью тех современных англосаксонских лингвистов, которые строят теории лингвистических универсалий с опорой исключительно на английский язык.

В работе «*Sic et non*» Абельяр действительно будет призывать к тому, чтобы остерегаться искажения текстов и применения слов в неупотреб-

бительном смысле, считая это признаком неаутентичности произведения, однако эта практика — по крайней мере до Петрарки и протогуманистов — так и останется нечеткой и размытой¹.

5.2.3. Установление аутентичности на уровне содержания

В данном случае речь идет о том, чтобы установить, принадлежат ли категории, таксономии, методы аргументации, иконографическая структура и аналогичные им феномены тому культурному универсуму, которому атрибутируется документ. Даже в современную эпоху, надо заметить, эти критерии носят весьма гипотетический характер, опираясь в основном на знания, присущие «миропониманию» данного исторического периода.

У средневековых читателей (по крайней мере, в период схоластики) существовала своеобразная идея контроля содержания, они пытались установить, демонстрировал ли приписываемый некоему автору текст образ мыслей, созвучный с культурным универсумом этого автора. Так, Абельяр советует не доверять тем эпизодам, когда автор прибегает к использованию чужих идей (которые могут быть противоречивыми), где слова меняют свой смысл в зависимости от того, какому автору они принадлежат. Как и Августин в «*De doctrina Christiana*», Абельяр советует осуществлять контроль, опираясь на контекст. Однако впоследствии этот контекстуальный принцип умалется допускаемой Абельяром возможностью в сомнительных случаях отдавать предпочтение более квалифицированному авторитету.

Фома Аквинский также обращается к критерию исторической и текстуальной контекстуальности, однако в отношении лексикографического значения отдает предпочтение обычаю, причем критерий этот подразумевает, что речь идет об обычае той эпохи, на которую ссылаются («*Summa theologiae*» I, 29,2). Аквинат упражняется в *modus loquendi* (лат. *способ выражаться* или *применять некий оборот речи*. — Прим. пер.), иными словами в использовании философского стиля, и делает вывод, что в тех или иных случаях Дионисий или Августин говорят определенным образом по той причине, что они следуют обычаям платоников. Он обращается к исследованию *intentio auctoris* (лат. *намерение автора*. — Прим. пер.), однако подобное обращение носит скорее теоретический, нежели исторический характер. Его интересует не вопрос о том, думали ли подобным образом в эпоху предполагаемого рождения текста, а скорее был ли этот образ мыслей «верным», а значит, можно ли его атрибу-

¹ Это запоздалое превосходство логики над грамматикой в XIII в. было великолепно описано Жильсоном (Gilson 1952) в произведении «*Philosophie au Moyen Age*» («Философия в Средние века»), в главе под названием «L'exil des Belles-lettres» («Изгнание беллетристики»).

ировать какой-либо доктрине. «In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter auctoritatem dicentium sed propter rationem dictorum» («*In Boet. de Trinitate*» («Комментарий к “О Троице” Бозция»), 2, 3, 8)¹.

Имя предполагаемого автора всегда должно подвергаться сомнению (то есть всегда должна учитываться возможная предшествующая ему ложная идентификация), причем делать это нужно, доказывая, что автор не только никогда и думать не мог о том, о чем говорится в этом тексте, но и не мог думать в том ключе, в котором об этом повествуется.

Фома Аквинский предпринимает переатрибуцию (операцию, которую в отношении той эпохи можно определить как филологическую) трактата «*De causis*» («О причинах»), только предпринимает он ее исключительно в метафорическом смысле. Аквинат приводит следующий аргумент: эта книга до последнего момента приписывалась Аристотелю, однако теперь мы располагаем переводом работы Прокла «*Elementatio theologica*» («Первоосновы теологии»), выполненным Вильгельмом из Мёрбеке. Поскольку два этих текста схожи, предполагается, что второй происходит из первого, представляя собой его арабский вариант, поскольку к нам он пришел в переводе с арабского языка, и содержание его скорее неоплатоническое, нежели аристотелевское. Несомненно, речь здесь идет об уже зрелом отношении к тексту, но в связи с этим нужно заметить, что эти процессы аутентификации основываются на понятии аутентичности, заметно отличающемся от современного.

Аквинат неоднократно использует термин *authenticus*, но для него (как для человека средневекового) он означает скорее «первоначальный», нежели «истинный». *Authenticus* выражает значимость, право, авторитет, а не истинное происхождение. Так, например, в отношении «*De causis*» говорится «ideo in hac materia non est authenticus»² (II «*Sent.*» 18, 2, 2, в 2) — и объясняется это тем, что текст написан в стиле, отличном от аристотелевского. В «*De ver.*» 1,1, относительно приписываемого Августину трактата «*Liber de spiritu et anima*» говорится «non est authenticus nec creditur esse Augustini»³, что объясняется, в свою очередь, теоретическими причинами (см.: Chenu 1950: 111).

Как говорит Ф. Тьюро, в ходе объяснения толкователи пытаются не столько понять авторскую мысль, сколько раскрыть для читателя те знания, которые, предположительно, там изложены. «Подлинный (аутентичный. — Прим. пер.) автор, как говорится, не может ни ошибаться, ни

¹ «Священное учение, когда оно использует свидетельства философов, принимает их не в силу авторитета говорящего, но руководствуясь смыслом сказанного». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

² «Поэтому в таком виде [он] не является подлинным».

³ «Не является подлинным и не считается [творением] Августина».

противоречить себе, ни следовать ошибочному плану, ни быть в разногласии с другим подлинным автором» (Thurot 1869: 103–104).

5.2.4. Установление аутентичности на основании фактических данных

В этих случаях современные филологические дисциплины устанавливают, *произошло* ли (или могло ли быть известно) то, о чем говорит документ в эпоху предполагаемого его изготовления. Например, на основании явных противоречий во всем известных фактах, исследование корреспонденции Черчилля и Муссолини доказывает очевидную поддельность некоторых писем, датированных 1945 г., даже при том, что бумага, на которой они написаны (материальная основа текста), является аутентичной: одно отправлено из дома, в котором Черчилль уже долгие годы не жил, другое датируется 7 мая, при том, что Черчилль говорит в нем о событиях, относящихся, как было установлено, к 10 мая того же года.

Этот критерий кажется не только «научным», но и интуитивно очевидным. На самом деле он достаточно современный, ведь он не только подразумевает историографические знания и способности устанавливать на основе неоспоримых документов действительно ли имело место то или иное событие, но и предлагает усомниться в пророческих способностях древних авторов.

Совсем не обязательно искать примеры нарушения этого принципа только в Средневековье, ведь встречаются они и в эпоху Возрождения. В период расцвета гуманизма на суд Козимо Медичи были представлены сочинения, которые приписывали Гермесу Трисмегисту. Начиная с Пико делла Мирандола вплоть до Фичино и далее было принято считать его тексты древними и вдохновленными Богом. Аргументы этих авторов, читавших по-гречески и по-еврейски, в целом не отличаются от тех, что были предложены в Средневековье: герметические тексты богодухновенны, поскольку, будучи написанными до Христа, они уже содержат его заветы. Таким образом, античными они считались только потому, что «пророчески» предвосхищали знания (или идеи) более поздней эпохи. Как известно, только позднее Казобон низвергнет этот критерий: помимо анализа формы выражения и формы содержания, а также доказательства того, что тексты «*Корпуса*» содержат типичные стилистические черты эллинистической культуры, Казобон заметит, что если тексты содержат отголоски христианских концепций, то они обязательно написаны в первые века нашей эры.

Все эти наблюдения ставят перед нами проблему идентификации как прагматического процесса. Критерии аутентификации могут быть только историческими и исключительно на их основе можно сказать, был ли акт ложной идентификации умышленным. И если умысел важен для вы-

явления ложной идентификации, то вопрос заключается в том, многие ли случаи ложной идентификации прошлого можно назвать таковыми.

5.3. Три категории ложной идентификации

Теперь выделим три основные формы ложной идентификации.

5.3.1. Сильная ложная идентификация

Утверждается (наивно или с коварной целью), что объект *Ob* тождественен уже известному объекту *Oa* (или совпадает с ним), где *B* — это анонимный автор, а *A* — известный автор. При этом *Oa* внешне отличается от *Ob*, и между двумя объектами наблюдается отношение исключительно кажущейся формальной гомологии.

Первый случай. Некто знает, что *Ob* нельзя отождествлять с *Oa* по той причине, что он был произведен позднее и в подражание другому объекту, однако считает, что два этих объекта эквивалентны с точки зрения их значимости и функции, поэтому при отсутствии понятия авторской оригинальности один полагается тождественным другому. Речь идет о простодушном и нефетишистском коллекционировании, как, например, когда римских патрициев с эстетической точки зрения вполне удовлетворяла копия греческой статуи, на которой стояла подпись «Фидий» или «Пракситель». Речь в данном случае может идти также и о туристах, которые, приезжая во Флоренцию, восхищаются перед входом в Палаццо Веккьо микеланджеловским Давидом, даже не беспокоясь о том, что это всего лишь копия статуи, оригинал которой хранится совсем в другом месте. Подобная парадоксальность вариаций является подлогом самого автора, ведь создав *Oa*, тот же автор создает, следуя тем же правилам, абсолютного двойника *Ob* неотличимого от *Oa* с точки зрения морфологии. С онтологической точки зрения два объекта физически и исторически различны, с точки зрения же их эстетической ценности они равнозначны. Подобного рода случаи (например, полемика о подделках Де Кирико, которые, по мнению некоторых исследователей, являются его работами) предлагают спорный материал для тех, кто критикует фетишистскую концепцию художественного *unicum*.

Второй случай. Некто знает, что *Ob* — это только имитация *Oa*, и эти объекты не отождествимы и не эквивалентны. Однако с коварной целью он делает вид (и говорит), что *Ob* тождественен *Oa*. Речь здесь идет о фальсификации в узком смысле — как, например, в случае копии, отождествленной с оригиналом, или же в случае фальсификации денежных знаков. Подобная практика была распространена в период классической древности, в эпоху же Возрождения, к примеру, был спрос на фальшивые монеты и статуи, возникающий порой из простого желания собрать коллекцию.

Третий случай. Вариация двух предыдущих случаев — когда В преобразует Оа в Об. Например, в прошлом веке библиофил Джероламо Либри манипулировал оригиналами рукописей, похищенными из публичных и частных библиотек, разделяя их, изменяя отметки о происхождении и владении, делая в них фальшивые подписи. Подобным образом производятся неверные реставрации картин или статуй, в целом видоизменяющие произведение. Точно так же, например, разделяются полиптихи, удаляются или скрываются подлежащие цензуре части тела. Эти действия могут совершаться как с благой, так и с коварной целью (полагая, например, что Об идентичен Оа), или же считая, что манипуляции были проведены в духе верности *intentio auctoris*. В действительности то, что принято считать античным, оригинальным и аутентичным произведением искусства, на самом деле изменилось под действием времени или людей: претерпело отсечения, было подвержено реставрации, изменило или потеряло цвет. К этой категории принадлежат неоклассические грезы о «белизне» греческой культуры, в то время как изначально эти храмы и статуи были полихромными. Так, типология фальсификации заставляет нас критически взглянуть на нашу идеологию аутентичности.

Четвертый случай. Некто игнорирует, что два объекта не являются тождественными, или же полагает, что Оа и Об — это один и тот же объект. Таким образом, конечно же, не встает проблема их взаимозаменяемости, а Об предстает аутентичным объектом. Подобного рода ситуация была весьма распространенной в Средневековье, однако встречается и сегодня в случае ошибочной аутентификации без какого-либо коварного умысла.

5.3.2. Слабая ложная идентификация или предположение о взаимозаменяемости

Некто знает, что Оа и Об внешне различны, однако предполагает, что при определенном описании и в целях определенной практики один объект равноценен с другим, в связи с чем они представляются полностью взаимозаменяемыми.

Для Средневековья в целом это был случай любого перевода. Перевод являлся единственным текстом, посредством которого можно было получить информацию об оригинале. Он считался заменой оригиналу, хотя и было известно, что речь шла о версии на другом языке (обычно неизвестном). То же самое происходило при переписывании древних рукописей. С точки зрения современной филологии, эти переводы и переписывания были совершенно ненадежными, ведь переводчики или переписчики текста часто сознательно изменяли или сокращали его по цензурным соображениям. К этой категории можно было бы отнести и различные практики тайной цензуры в отношении переводов или копий, а также

некоторые практики аберрантной декодификации (производимой благодаря схолиям), приводящей в итоге к пониманию выражения так, будто бы на самом деле оно является другим.

Средневековые демонстрировало немалую гибкость в отношении переводов. Так, например, если взять в качестве примера параграф IV. v. 7134 «*De divinis nominibus*» Псевдо-Дионисия, можно увидеть, что в первом переводе Гилдуина *kalon* был передан с помощью термина *bonum*, а *kallos* с помощью *bonitas*. Эриугена переведет первый термин как *bonum*, а второй — как *pulchrum*; Иоанн Сарацинский же переведет их как *pulchritudo* и *pulchrum* соответственно. Подобные различия отражают, как заметил Де Бройн (De Bruyne 1946, I. 5. 2), глубокую культурную трансформацию. При этом тот же Иоанн Сарацинский скажет в письме Иоанну Солсберийскому (PL 193, 2599), что перевел эти термины по смыслу, а не дословно. С точки зрения лексики, Иоанн Сарацинский совершенно прав, но, вероятно, по каким-то ошибочным причинам, по крайней мере в условиях официальной лексикографии того времени, в следующем веке Альберт Великий продолжит спор по поводу двух этих терминов, полагая, что *kalos* с одной «l» означает благо, а не красоту¹.

5.3.3. Псевдоидентификация

В данном случае речь идет об апокрифах или псевдоэпиграфах. Утверждается, что объект Об тождественен объекту Оа (или совпадает с ним) — все это при условии, что Оа больше не существует или же никогда не существовал, и никто ни при каких обстоятельствах его не видел. Исключительность Оа объясняется либо именем его автора, либо тем фактом, что в действительности традиция передала неточные сведения о его предполагаемом существовании. Чтобы сделать правдоподобной такого рода псевдоидентификацию, нужно чтобы был известен определенный набор объектов *a* (Оа₁, Оа₂, Оа₃ и т.д.) — все работы известного автора А. Из набора А выводится некий абстрактный тип, учитывающий не столько свойства объектов *a*, сколько предполагаемое правило их образования или же способ, которым А, как предполагается, их произвел (стиль, тип использованного материала и т.д.). Об производится согласно этому правилу образования и утверждается, что Об является ранее неизвестным продуктом автора А.

Первый случай. Некто знаком только с Об и знает, что Оа не существует, а значит, знает, что их нельзя отождествлять. Однако из добрых

¹ «*De pulcro et bono*» («О прекрасном и благом») — это другой пример ложной атрибуции Фоме Аквинскому, на этот раз не только в Средневековье, но даже в наше время (см. очерк о Маритене и Де Бройне, интерпретаторах Фомы Аквинского). Что касается *kalon*, см. введение П. Карамелло к изданию Мариэтты «*De divinis nominibus*» («О божественных именах»).

побуждений он полагает, что Ob может обладать всеми теми функциями, которыми мог обладать Oa, и исходя из этого предлагает его взамен Oa, хотя на самом деле Ob — это только эрзац Oa. Речь здесь идет о типичном случае чисто формального подложного документа (*reine formale Fälschung*). Если подложный документ (*reine Fälschung*) связан с формально подлинным документом и содержит неточные или выдуманные сведения (например, для подтверждения ложных документов), то формальный подложный документ есть результат акта, сфабрикованного специально для подтверждения таких документов, которые можно считать признанными, но изначальное документальное основание которых было утеряно. Примером здесь могут быть поддельные свитки, составленные монахами с целью датировать их задним числом или же с целью увеличить число владеющих ими аббатств, когда можно предположить, что монахи верили, основываясь на традиции, что они действительно обладали документами и пытались лишь засвидетельствовать их подлинность публично.

Второй случай. Некто знает, что Oa не существует, и не думает, что Ob эквивалентен Oa, и что они взаимозаменяемы. Тем не менее по злому умыслу он утверждает, что два этих объекта (один из которых реален, а другой нет) тождественны, или же с целью обмана настаивает на аутентичности Ob. Это случай современного подложного формального документа, поддельных генеалогических древ, созданных с целью подтвердить по-другому никак не документированное происхождение, и апокрифов, написанных со злым умыслом. Это может быть и случай трактата «*De vetula*», написанного в XIII в. и сразу же атрибутированного Овидию. Можно также предположить, что тот, кто положил начало распространению в VIII в. «*Corpus Dyonisianum*», атрибутируя его ученику святого Павла, знал о том, что это произведение было написано гораздо позже, но, несмотря на это, решил атрибутировать его неоспоримому *auctoritas*. К этой же категории относятся случаи атрибуции какого-либо произведения совершенно не известному автору, который становится известным, когда его представляют как античного и атрибутируют ему характеристики, делающие его авторитетным. Это случай многих не существовавших хронистов, которым аббат Тритемий атрибутировал ложные произведения¹.

Во всех этих случаях помимо поддельного документа речь идет еще и о подложном историческом факте, когда сообщается ложная информация в отношении событий прошлого. Псевдоидентификация приходит на смену исторической лжи.

¹ Естественно, это также случай художественной подделки, и примером тут может быть любая недавно выполненная современным мастером подделка работ голландских художников.

Третий случай. Некто игнорирует, что Оа не существует, и не знает, что он не отождествляется с Об. В связи с этим он без труда отождествляет их. Независимо от факта того, верит он или нет во взаимозаменяемость двух этих объектов, он утверждает, что они тождественны, а потому подразумевает аутентичность Об. Речь в данном случае может идти о тех, кто считал трактат «*Corpus Dyonisianum*» произведением ученика святого Павла, игнорируя тот факт, что он был создан позднее, а также случай тех, кто считал «*De causis*» произведением Аристотеля, а не арабского автора — последователя Прокла. Это, безусловно, случай тех, кто верил и верит в аутентичность Книги Еноха, а также тех, кто в эпоху Возрождения атрибуировал «*Corpus Hermeticum*» не эллинистическим авторам, а мифическому Гермесу Трисмегисту, жившему до Платона в эпоху Древнего Египта и отождествляемому с Моисеем. В современном мире это может быть случай Хайдеггера (1915), который комментирует «*Спекулятивную Грамматику*», полагая, что она принадлежит Дунсу Скоту, в то время как несколько лет спустя будет доказано, что она принадлежала Фоме Эрфуртскому. Естественно, подобного рода ложная атрибуция приводит также к аберрантной декодификации.

Вариантом этого случая псевдоидентификации является атрибуция псевдоавтору: существует только текст Об, автор которого игнорируется, в связи с чем принимается решение атрибуировать его автору А, о котором имеются весьма неточные сведения. Это может быть случай атрибуции «*Sul Sublime*» Псевдо-Лонгину.

5.4. Что значит «знать, что»?

Описывая семиотику фальсификации, мы с вами обратились к такому эпистемическому оператору, как «знать», — это порождает некоторые проблемы. Что означает, что некто знает, что Оа и Об не тождественны? Единственным случаем ложной атрибуции, когда можно знать, что Оа и Об не тождественны, является тот, когда некто, стоя, например, перед оригиналом Оа в Лувре, представляет нам репродукцию Об Джоконды и при этом утверждает, что два этих объекта — это один и тот же объект. Даже если речь и идет о событии в целом невероятном, остается сомнение, что Об — это аутентичная Джоконда, а Оа — не подделка, злонамеренно (или ошибочно) повешенная на стену. Что же означает знать, что Оа никогда не существовал? Как правило, утверждение «Оа не существует» понимается как «доказательств его существования нет», кроме того случая, когда присутствуют неопровержимые доказательства того факта, что Оа существовал и был разрушен (как, например, висячие сады Семирамиды или храм Артемиды Эфесской).

Чтобы установить тождественность Ob и Oa, современная филология разработала технологию идентификации, однако эти приемы предполагают знания о признаках, которыми Oa обладает или должен обладать. Технология установления признаков Oa ничуть не отличается от той, с помощью которой идентифицируется Ob. Иными словами, чтобы сказать, что репродукция Джоконды не является подлинником, необходимо чтобы кто-либо провел исследование и установил аутентичность оригинала Джоконды на основе тех же самых приемов, с помощью которых делается вывод о том, что репродукция является отличной от оригинала. Современной филологии не достаточно традиционного свидетельства о том, что хранящаяся в Лувре Джоконда предположительно была помещена туда Леонардо сразу после ее написания. Необходимо доказать этот факт с помощью документов, причем в отношении их самих также встает проблема аутентификации. Так, допуская сомнение в этих документах, предполагаемый оригинал Джоконды подвергается анализу, чтобы в итоге решить, могут ли его материальные и морфологические характеристики выступать доказательством того, что именно эта Джоконда принадлежала кисти Леонардо.

Следовательно, современная культура должна учитывать, что: 1) документ устанавливает аутентичность традиционных сведений, а не наоборот; 2) аутентичность — это историческая изначальность и авторская оригинальность (только так можно сделать вывод о превосходстве Oa над Ob); 3) изначальность и оригинальность можно установить, если рассматривать объект в качестве признака происхождения этой самой культуры; с этой целью к объекту применяется технология аутентификации, описанная в 5.2.

Для осуществления этого контроля нужно обладать научными и историческими знаниями, они же в Средневековье были весьма туманными и неопределенными, — и объясняется это самим пониманием исторической истины в ту эпоху.

5.5. Историческая истина, традиция и *auctoritas*

Средневековье не могло и представить себе, чтобы какой-либо документ свидетельствовал об аутентичности традиционных сведений, ведь единственной формой достоверности документа тогда были традиционные сведения.

Аргументы в Средневековье приводились с опорой исключительно на свидетельства прошлого, хронологические же координаты этого прошлого были весьма неопределенными. Средневековый процесс обращения к авторитету имеет форму синекдохи: всеобщность традиции выявляется через одного автора и через один-единственный текст, и действуют они всегда за рамками контекста. Ле Гофф (Le Goff 1964:

397, 402)¹ замечал, что средневековая мудрость имеет фольклорную форму и символизирована поговоркой, а в основе феодального права и практики лежит обычай.

Тот же Ле Гофф описывает в своей работе судебный процесс 1252 г. между сервами собора Парижской Богоматери в Орли и канониками: каноники говорят, что сервы должны платить десятину, поскольку так гласит обычай (так же молва — лат. *fama*. — Прим. пер.), самый старый житель местности заявляет, что так поступают «*a tempore a quo non extat memoria*» (лат. «с незапамятных времен». — Прим. пер.). Другой же свидетель, архидьякон Жан, говорит, что видел в капитуле старые свитки, где было записано, что такой обычай существовал со времен глубокой древности, и что капитул верил этим свиткам, принимая во внимание древность записи. Естественно, никто и не думает проверять существование, и уж тем более характер, этих свитков — вполне достаточно сведений о том, что они существуют с давних пор.

И в средневековой историографии, и в средневековой герменевтике говорится о том, что традиция должна быть непоколебимой — она является уже изначально данной, необходимо лишь правильно ее интерпретировать.

Помимо традиционных сведений общепризнанным считается лишь один документ — это текст (переведенный) Священного Писания. Остальные документы не разделяются на оригинальные и не оригинальные: они либо переходят из поколения в поколение, либо не существуют. Если они переходят из поколения в поколение, то они истинны потому лишь, что соответствуют истине Священного Писания или же приводятся в соответствие с ней: «*Certus enim sum, si quid dico quod Sacrae Scripturae sine dubio contradicat, quia falsum est*»² (Ансельм «*Cur Deus homo*» («Почему Бог стал человеком»), I 18, PL 153,38).

Тем не менее эта проблема не так уж и проста, ведь для установления истины Писания необходимо его правильно интерпретировать. С тех пор как Ориген установил принцип комплементарности между двумя заветами и принцип их параллельного прочтения, встала проблема того, как узаконить их интерпретации. С одной стороны, правильная интерпретация должна оправдывать церковь, с другой же, решение о верности интерпретации принадлежит интерпретативной традиции, узаконенной самой церковью как хранилищем истины. Это весьма затруднительное

¹ Приводится по рус. изданию: Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада / Пер. Е. И. Лебедевой, Ю. П. Малинина, В. И. Райцеса, П. Ю. Уварова. М.: МЦИФИ; Толода, 2000.

² «Ведь мне ясно, что если я высказываю что-либо, несомненно противоречащее Святому Писанию, то это — ложно». — Прим. пер. (Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Пер. с лат. Е. Начинкина).

положение, являющееся причиной любой теории герменевтического круга (см.: Compton 1979).

Именно поэтому Средневековье и устанавливает тезаурус авторитетных мнений или же мнений *auctoritates*. В ходе теологического и философского спора авторитет материализуется в цитатах, которые играют роль «аутентичных», а значит авторитетных, мнений. Если они не понятны, то разъясняются в глоссах, но и эти последние должны иметь «подлинного» («аутентичного». — Прим. пер.) автора.

Что касается истолкования Писания, важностью, как отмечает Грабманн (1906–1911), обладали не столько историко-грамматические интерпретации или самостоятельно проводимые исследования понятий и связей в библейских текстах, сколько сборники выдержек из святоотеческих произведений. Богословская литература в предшествовавший появлению схоластики период «пребывает под знаком воспроизводства», опираясь на антологию и катены. Однако со временем оригинальные рукописи Отцов Церкви перестают приниматься во внимание как прежде и теряются, а потому об их представлениях мы узнаем уже исключительно из антологий. Если учесть, что работа по составлению этих антологий опирается на переписывание и вольный перевод, станет ясно, что современный принцип аутентичности там совершенно не работает.

Кроме того, антологии опираются в основном на алфавитный порядок, что исключает ту систематичность, которая могла бы позволить сопоставление и обсуждение противоречий. Начиная с XII в. антологии и традиционные сентенции дополняются *sententiae modernorum magistrorum* (лат. *сентенции современных учителей*. — Прим. пер.), хотя эти учителя и являются таковыми лишь согласно академическому определению (пишут *glossae magistrales*), а Фома Аквинский часто отваживается оспаривать их («haec glossa magistralis est et parum valet»¹, *In I Timeum* 5,2)².

Неконтролируемости авторитетного мнения Средневековье не умеет противопоставить практику проверки исторической оригинальности. Подобная проверка (и диалектическая дискуссия, призванная искоренять противоречия) является не филологической, а философской. Отсюда и укрепившееся в XII в. решение легче относиться к авторитету. «Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum» (лат. «У авторитета нос из воска, и его можно повернуть в любом направлении, а потому следует подкрепить его разумными доводами». — Прим. пер.) (Алан

¹ Это учительский комментарий и он мало значит.

² См. Grabmann (1906–1911), особенно IV часть первого тома этой работы, посвященную передаче традиционного знания. О том, как обращение ко всевозможным антологиям порождает немало двусмысленностей относительно оригиналов, которые больше никто не читает, см. также: Ghellinck 1939: 95 и 105.

Лилльский, «*De fide catholica*» («О католической вере») 1,30). Авторитетное мнение должно признаваться без всяких сомнений, но, сталкиваясь с его неполнотой и противоречием, необходимо интерпретировать его, *exponere reverenter* (лат. *почтительно излагать*. — Прим. пер.), при этом, замечает Шеню (Chenu 1950: 122), не стоит обманываться относительно этого выражения — речь идет о мелких и действенных правках, финальной корректуре и смысловых исправлениях текста.

5.6. На плечах великанов

Бернард Шартрский предложил нравственное и историческое оправдание этой интерпретативной некорректности своим знаменитым афоризмом о карликах на плечах великанов¹. Однако эта идея (если не сама метафора о карликах) появляется уже шестью веками раньше, у Присциана, и это ставит перед нами вопрос о том, каков же этот афоризм по своему характеру — смиренный или надменный. Ведь на самом деле понят он может быть как в том смысле, что то, чему учили нас древние, мы знаем лучше них самих, так и в том смысле, что мы знаем гораздо больше древних как раз благодаря им. Если афоризм, гласящий об идущих за косарями жнецах (аналогичный афоризму святого Бернарда), не вызывает никаких сомнений относительно того, почему жнецы собирают только остатки от косарей, то позиция Присциана, следуя которой современники проникательнее древних, хоть и не мудрее них, остается двусмысленной².

¹ «Dicebat Bernardus carnomensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et in remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantes» («Бернард Шартрский говорил, что мы — словно карлики, сидящие на плечах гигантов, чтобы видеть больше, чем они, и более отдаленное не по остроте зрения или высоте роста, а из-за того, что поднимаемся наверх и превосходим высоту гигантов») (J. di Salisbury, *Metalogicon* 3,4). Cfr. Jauneau (1967:79–99) e Merton 1965.

² Интересным переходным этапом между Присцианом и Бернардом был Вильгельм Коншский, который о карликах и гигантах говорит в своих комментариях на Присциана. Текст Вильгельма написан в тот период, когда он был канцлером в Шартре, и, таким образом, предшествует тексту Иоанна Салисбургского. Но первая редакция комментариев Вильгельма принадлежит периоду до 1123 г. («*Metalogicon*» Иоанна принадлежит 1159 г.) до Неккама, Пьера из Блуа и Алана Лилльского, цитированных Мертоном; афоризм обнаруживается также в 1160 г. в тексте школы Лаона, а затем в 1185 г. у датского историка Свена Аггесена. В XIII в. афоризм появляется также у епископа камбрийского Жерарда, Рауля Лоншама, Эгидия из Корбея, Жерара Овернского, а в XIV в. у Александра Рика (Alexandre Ricat), придворного врача Арагона, или у таких врачей, как Гюи де Шолиак (Guy de Chauliac) и Амбруаза Паре, не говоря уже о Ричарде Сеннерте (Richard Sennert). Грегори (Gregori 1961) обнаруживает его у Пьера Гассенди. Ортега-и-Гассет в «*Entorno a Galileo*» («Вокруг Галилея») (*Obras completas*, V, Мадрид 1947: 45), говоря о чередовании поколений, говорит, что люди «стоят на плечах у других. Как правило, те, кто образует ее вершину, с наслаждением испытывают свое превосходство над другими.

И все же спор должен касаться не столько смысла афоризма, сколько его прочтения в различные исторические периоды. Комментируя этот афоризм, Вильгельм Коншский замечает, что современники «perspicaciores» куда (лат. «прозорливее». — Прим. пер.), чем древние. Что это означает? Не случайно начиная с Ньютона, Мертон (Merton 1965) видит этот афоризм решающей идеей в спорах о влиянии, сотрудничестве, заимствовании и плагиате. Но понятие плагиата и посвящение всей своей жизни тому, чтобы стать первым, обнаружившим что-либо, может родиться лишь в ту эпоху, когда предпочтение отдается оригинальности речи. Маритэн охарактеризовал это с помощью меткого выражения, что после Декарта любой мыслитель становится «дебютантом в абсолюте». В Средневековье же все было не совсем так.

Истинными в Средневековье называются вещи в той мере, в какой они утверждаются более ранними *auctoritas*, в связи с этим подозрение о том, что *auctoritas* не утверждает новой идеи, говорит о попытке манипуляции доказательствами, поэтому речь и идет о том, что у *auctoritas* нос из воска. Для средневекового человека обращаться к афоризму было естественным, потому что типичными способами обсуждения в ту эпоху были толкование и комментарий. Нужно всегда исходить из великана. Однако что касается средневекового человека, который использует афоризм, остается все же сомнительным, утверждает он превосходство современников или же преимущество знания, и в какой мере.

Чтобы прочитать афоризм в гегелевском смысле, совсем не нужно ждать появления Гегеля, тем не менее не стоит полагать, будто Бернард имел в виду то же, что и Ньютон. Последний отлично знал о произошедшей во времена Коперника революции универсума, Бернард же не знал даже о возможности революции знания.

Поскольку средневековая культура не раз обращается к теме все возрастающего старения мира, афоризм Бернарда можно интерпретировать следующим образом: если *mundus senescit* (лат. *мир стареет*. — Прим. пер.), причем процесс этот неотвратим, нам остается отыскивать хоть какие-то преимущества этой трагедии¹.

С другой стороны, Бернард обращается, вслед за Присцианом, к афоризму в рамках ведущихся вокруг грамматики споров, где задействуются понятия знания и подражания стилю древних. Эти дискуссии совсем не связаны с такими понятиями, как кумулятивность и прогресс

Вместе с тем им нельзя забывать, что они — пленники тех, кто стоит внизу. Нужно уяснить себе, что прошлое не уходит бесследно, что мы не висим в воздухе, а стоим на чужих плечах, другими словами, находимся во вполне определенном прошлом — на пути, пройденном человечеством до сего времени».

¹ См., например, главу о пространственных и временных структурах Средневековья у Ле Гоффа (Le Goff 1964).

теологического и научного знания. При этом Бернард, как свидетельствовал Иоанн Солсберийский, упрекал учеников, которые раболепно подражали древним, и говорил, что проблема заключается не в том, чтобы писать, как они, но в том, чтобы научиться у них писать лучше них самих, с тем чтобы в будущем «нами вдохновлялись также, как мы вдохновляемся ими». Таким образом, некий призыв к независимости и новаторской смелости в его афоризме уже присутствовал, пусть сегодня мы и понимаем его несколько иначе. К тому же необходимо отметить, что Иоанн Солсберийский разбирает этот афоризм не в контексте грамматики, а в главе посвященной «*De interpretatione*» Аристотеля.

Несколькими годами ранее Аделард Батский выступил против поколения, считавшего допустимыми только сделанные древними открытия, веком позже Сигер Брабантский скажет, что *auctoritas* недостаточно, ведь если мы ничем не отличаемся от тех, кем вдохновляемся, «почему бы тогда нам не обратиться к рациональному исследованию, как и они?» (Beonio-Brocchieri Fumagalli 1987: 232). Бесспорно, здесь мы стоим уже на пороге современности, но, как бы то ни было, мы еще достаточно далеки от понятия оригинальности и невроза плагиата.

5.7. *Tamquam ab iniustis possessoribus*

Средневековье копировало, не приводя цитат, потому что так было принято, а иначе и быть не могло: идея чем-то схожая с афоризмом была выдвинута Августином Блаженным и развита Роджером Бэконом. Она гласит, что христианская наука обязана завладеть хорошими идеями, вызволив их от язычников и нехристей *tamquam ab iniustis possessoribus* (лат. *яко владельцев несправедливых*. — Прим. пер.), ведь если эти идеи истинны, то они по праву принадлежат христианской культуре. Именно поэтому средневековые понятия лжи и фальсификации так сильно отличаются от наших.

Предпринятая фальсификация *auctoritates* действительно представляет собой акт критической свободы и утверждает принцип открытия в противовес какому бы то ни было догматическому принуждению. Но освобождение это получено в ущерб тому, что сегодня мы назвали бы филологической корректностью. Если карлик должен увидеть больше великана, то он может и должен изменить взгляды последнего, доказывая, что предпринятое им нововведение не противоречит традиции. *Non nova sed nove* (лат. *не ново, а по-новому*. — Прим. пер.).

Вот почему в средневековой культуре могли существовать только формы «непринужденной» филологии.

На этом с данным показательным примером и закончим. Тот выбор переводов, который совершает Фома Аквинский, совсем не кажется продиктованным филологическими критериями. Так, например, несмотря на то, что в распоряжении у него уже был новый перевод «*De interpretatione*» Вильгельма из Мёрбеке, он все равно комментирует этот трактат, опираясь на перевод Боэция, совсем не отдавая себе отчета об огромной совершенной им ошибке интерпретативного характера. В «*De interpretatione*» 16а Аристотель говорит, что слова — это *symbola* страсти души, однако немногим позже добавляет, что они могут быть взятыми также как *semeia* тех же страстей и, таким образом, как симптомы. Отрывок становится яснее, если интерпретировать его в том смысле, что слова являются конвенциональными символами, но могут быть поняты также как указания на то, что говорящий имеет в виду что-то определенное. Как мы уже видели в очерке, посвященном собачьему лаю, Боэций переводит оба греческих термина как *nota* (весьма неясный и поливалентный термин), — это побуждает Фому Аквинского переводить его в обоих случаях как *signum*, что в свою очередь компрометирует верное понимание отрывка.

Роджер Бэкон был убежден, что для вызволения истины у неверных *tamquam ab iniustis possessoribus*¹, нужно знать языки, чтобы сверить переводы. Это было идеалом также для Гроссатеста и в целом для всех оксфордских францисканцев («Cum ignorat linguas non est possibile quod aliquid sciat magnificum, propter rationes quam scribo, de linguarum cognitione»², «*Opus Minus*» («Малое сочинение»), р. 327). Зная греческий, Бэкон, возможно, замечает ошибку Боэция. Однако разоблачив ее, он говорит о связи между словами и вещами, понимая (что можно объяснить его теорией знака) эту связь как чисто симптоматическую, как если бы Аристотель в обоих случаях использовал термин *semeion* («*De signis*», V 166).

Бэкон знает, что перевод Ob не эквивалентен исходному Oa, однако он спокойно преобразует Oa в третий текст, который является просто трансформированным Ob. Конечно, он не осознавал собственного злого умысла и считал себя в праве поступать подобным образом, ведь так, по его мнению, он отстаивал право на истину. Однако речь в этом случае шла о его собственной истине, а не об истине исходного текста.

Подобного рода факты приводят нас к выводу, что если в Средневековье и существовали фальсификации, им все же не хватало осо-

¹ Словно у беззаконных хозяев.

² «Если не знает языков, невозможно, чтобы понял нечто важное из размышлений, о которых я пишу, касающихся знания языков».

знанности. Средневековые представления о ложной и истинной атрибуции, а также об искажении текстов весьма отличались от наших.

5.8. Выводы

Можно сказать, как требует того традиция, что новое филологическое сознание утверждается с Петраркой, а в дальнейшем с Лоренцо Валлой. Однако факт рождения этого сознания вовсе не означает, что европейская культура вдруг изменила собственное отношение к источникам. Приведенное Казобоном доказательство эллинистического происхождения «*Corpus Hermeticum*» относится к началу XVII в., однако встречаться это произведение будет и в более поздние времена, в связи с чем многие представители европейской культуры на протяжении долгого времени так и будут верить в древность этого текста.

В данном случае можно обратиться к той трансформации процессов фальсификации, который мы наблюдаем в современном мире. Помимо обращения к древним приемам подделки (ложные атрибуции, фальсификации генеалогических древ или картин) сегодня мы имеем дело с новым типом фальсификации в политическом универсуме и средствах массовой информации. Речь идет не только о ложных сведениях, но и о недостоверной документации, введенной в обращение секретными службами, правительством, промышленными группами, для того чтобы довести информацию до газет и, таким образом, посеять растерянность в обществе и смятение в общественном мнении. Имеются в виду «ложные» сведения, никак не связанные с эпистемологическими проблемами, поскольку они предназначены как раз для того, чтобы быть раскрытыми как ложные в короткий срок, можно даже сказать, что они запускаются в обращение как истинные с целью вскоре быть раскрытыми в качестве ложных.

На самом деле функцией их является не создание ложного мнения, но разрушение уже сложившихся мнений и убеждений. Они служат для того, чтобы дестабилизировать власть или же альтернативу власти, вызвать подозрение к ним, заставить не доверять источникам и породить смятение.

В связи с этим можно сделать вывод, что в Средневековье фальсификация ставила своей целью утвердить доверие к кому-либо или чему-либо (автору, общественному устройству, направлению мысли, теологической истине) и, таким образом, задачей ее было поддержание порядка, в современности же фальсификацию проводят, чтобы породить недоверие и беспорядок. Наша филологическая эпоха не может позволить себе больше фальсификаций, предстающих в качестве истины, поскольку знает, что вскоре они будут раскрыты; она распространяет фальсифи-

кации, которые не боятся никакого филологического доказательства, поскольку они должны быть вскоре раскрыты. Тем не менее следует подчеркнуть, что маскирует, скрывает, приводит в замешательство, пытаясь показать что-либо «истинным», не одна фальсификация. Правильнее будет сказать, что определенное количество фальсификаций, признанных таковыми, выступает как маска, делая любую истину не заслуживающей доверия.

Мы не знаем, как средневековый человек с его наивной концепцией аутентичности оценил бы эту нашу свободную и циничную концепцию ненаивной фальсификации. Верно лишь то, что никакая эпоха не имеет права морализировать по поводу других эпох.

Очерк 6. Заметки о Беате¹

Чтение *Апокалипсиса* Иоанна Богослова сегодня в светском духе может подарить истинное наслаждение тем, кто рассматривает этот текст в качестве сюрреалистического упражнения, не пытаясь при этом сводить всю его абсурдность и сновидчество к некоему посланию, подлежащему расшифровке. Понимать его можно и как мистико-символистское упражнение, открытое для всевозможных интерпретаций, как нечто возбуждающее воображение — в том смысле, что утверждение лишь об одном определенном значении этого текста будет выглядеть предательством самой сущности его поэтического богатства. Верное же наставлению Павла Средневековье знает, что прежде чем увидеть истину в лицо, *videmus per speculum et in aenigmate* (лат. *мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно* (1 Коринф., 13:12). — Прим. пер.), и загадки, со времен Сфинкса, будут разгаданы. Таким образом, у Средневековья было полное право понимать *Апокалипсис* как аллереорию, а всякая аллереория имеет точные ключи прочтения.

Этот текст, естественно, использует метафоры и сходства, которые не порождают никаких проблем в интерпретации («глава и волосы белы, как белая волна... голос Его как шум вод многих...»), в целом же этот текст являет собой аллереорию, риторическую фигуру, следуя которой его можно было бы понять и в буквальном смысле (почему, например, не могут появиться семь звезд и семь светильников²), разве что любого персонажа, фигуру или событие в нем, с точки зрения герменевтики, гораздо продуктивнее интерпретировать согласно некоему ключу (поэтому, например, семь звезд — это ангелы семи церквей, а семь светильников — это сами эти семь церквей)².

При знании этих ключей аллереория превращается в искусство решения загадок, если же видеть в этом искусстве загадочный язык мистики, злоупотребление этимологией становится как никогда необходимым.

При этом все же интерпретировать «*Апокалипсис*» аллереорически нелегко, ведь ключи к тексту не всегда находятся в нашем распоряжении — так, Пророк, объясняя, с одной стороны, что такое семь звезд, с другой, не говорит ясно, что это за зверь, выходящий из моря, так же,

¹ Переработанная статья «*Palinsesto su Beato*» («*Палимпсест о Беате*») (комментарий к «*Beato di Liébana*». Milano: Franco Maria Ricci, 1973) и «*Jerusalem and the Temple as Signs in Medieval Culture*» (in Manetti, ed., 1996:329–344). Библийские цитаты здесь приводятся на русском языке по синодальному переводу. — Прим. пер.

² Различие между метафорой и аллереорией рассматривалось в этой книге в очерке «От метафоры к *analogia entis*».

например, как он говорит, что дракон — это сатана, но не поясняет, какой зверь выходит из земли — он определит его гораздо позже как лжепророка, окутывая свое объяснение в каббалистическую игру цифр и допуская ошибки в принадлежности к родословиям. Он говорит о месте сражения, Армагеддоне, которое могло быть понятным для еврейской традиции, потом ссылается на двух свидетелей, которыми согласно современной экзегетике должны быть Петр и Павел, но которых, к примеру, Святой Бонаventura определит как Еноха и Илию (в *Нехает*, I,3, III).

Таким образом, можно сказать, что видение это, конечно, аллегорично, но похоже, *полную* аллереорию оно задействует лишь наполовину. Когда, описывая замыкающую чистилище процессию, Данте говорит: «Под чудной сенью шло двенадцать чет маститых старцев, двигаясь степенно, и каждого венчал лилейный цвет», мы понимаем, что речь идет о двадцати четырех старцах из *Апокалипсиса*. В современном же комментарии оказывается, что старцы — это двадцать четыре священнических класса (Rossano 1963), при этом также остается весьма распространенной интерпретация, согласно которой речь идет о двенадцати Патриархах и двенадцати Апостолах, которых святой Иероним отождествлял в свою очередь с четырьмя книгами Ветхого Завета. Это заставляет нас понимать четырех живых существ (ангела, льва, тельца и орла) как четыре книги Нового Завета, что обычно и делает традиционная иконография, говорит святой Иероним. Другой же современный комментарий *Апокалипсиса* (Angelini 1969) сообщает, что живые существа (или животные) это сущности надангельской природы. Можно ли в этом контексте утверждать, что существует своеобразный предел в этом обращении к прошлому — от означающего к означаемому — некий момент, когда для Иоанна как автора эти самые означающее и означаемое представляли собой нечто определенное?

Если мы попытаемся переосмыслить *Апокалипсис* Иоанна как текст, который нужно связать с *вещами*, мы обнаружим, что он, так же, как и дантовская песнь, является аллереорией в квадрате, аллереорией, которая приводит в качестве собственного значения другую аллереорию (*Иезекииль* 1:10), которая, в свою очередь, кто знает, может даже ссылается на образы ассирийской мифологии.

И так далее — значение работает только в койтексте других значений, связанных с той же изотопией (книги Ветхого Завета / книги Нового Завета или небесные души / херувимские разумы и т. д.), а текст в целом, будучи организованным как открытая аллереория, бросает вызов однозначному прочтению.

Говорить о Беате означает говорить прежде всего о мосарабских миниатюрах из так называемых «Беатов», созданных в X в. в потоке таких сказочной красоты кодексов, как Беат из Маджуса (970), Беат из Сан-

Мильтян-де-ла-Коголья (920–930), Беат из Валькавадо (970), Беат из Факундо (1047), Беат из Сан-Мигель (X в.), Беат из Хероны (975), Беат из кафедрального собора Урхеля, Беат из монастыря Эскориал и Беат из Сан-Педро-де-Карденья (X–XI вв.), Беат из Сан-Северо (1028–1072).

В принципе, исследование письменного комментария и миниатюр имеет перед собой две задачи: во-первых, рассмотреть две различные проблемы — истории библейской экзегетики и иконографии христианского искусства¹, а во-вторых, заставить нас обратиться к той связи, которая существует между расцветом «Беатов» (два-три века после *Комментария*) и историей миллениаризма (см. Есо 1973).

Занимаясь исследованием комментария Беата, мы не должны забывать о созданных им миниатюрах, ведь, несмотря на то, что по некоторым пунктам они и идут вразрез с этим комментарием, своим появлением они обязаны именно ему.

6.1. Apertissime²

Беата вряд ли можно отнести к тем, кого принято называть «великими» авторами, и это даже не потому, что он жил в один из самых сложных периодов эпохи Высокого Средневековья, а скорее потому, что Беда Достопочтенный, — умерший в то время, когда Беат был еще ребенком, — был по сравнению с ним человеком, скажем, совсем других интеллектуальных способностей. Беда живет в период английского расцвета, Беат же пишет в христианской Испании, закрытой в своей изоляции от враждебного мира неверных, но дело даже не в этом. Нужно учитывать, что Беат был эпигоном, снисходительно относившимся к различного рода смешениям, и писал он, используя синтаксис, приводивший в ужас даже тех, кто уже привык к порче средневекового латинского языка. Он, надо сказать, чудом избежал сладострастного прочтения дез Эссента Гюис-

¹ Миниатюры Беата играют одну из главных ролей в развитии средневекового изобразительного искусства. Они встречаются по «дороге святого Иакова» — по четырех пересекającym Европу путям, ведущим паломников к Сантьяго-де-Компостела. На этом пути вздымаются огромные церкви романской эпохи, осуществляющие организационную, гостиничную, литургическую, но прежде всего дидактическую функцию: церковь — это спектакль в камне, а фигуры, населяющие порталы и капители, рассказывают верующему, задерживающему на них свой взгляд, что он должен знать о спасении души, таинствах веры, предписаниях о добродетели, явлениях природы, легендарных географических сведениях, чужестранных народах и чудовищных существах. Долгое время западный человек, вышедший из Средневековья, оставался неспособным понять смысл тех многих изображений, которые были столь явными для средневекового человека. Первым, кто обнаружит ссылки на *Апокалипсис* в Беатах, будет Эмиль Маль (Emile Male 1922, 1,2). См. также: Focillon 1938.

² Яснейше (лат.). — Прим. пер.

манса, потерявшего «монашескую робкую грацию, а также порой чарующую неуклюжесть, превратив остатки древней поэзии в подобие благочестивой амброзии [...] пришел конец [...] и энергичным глаголам, и благоуханным существительным, и витиеватым, на манер готских украшений из первобытного скифского золота, прилагательным» («*A rebours*» («Наоборот»), III).

Эти «готские» украшения появляются из желания соединения и маниакального *entrelac* (франц. *сплетение*. — Прим. пер.), и в этом деле, из-за недостатка оригинальности и избытка доброй воли, Беат является настоящим мастером. Он позволяет себе создавать произведения, собирая уже написанные когда-то знаменитыми авторами комментарии, копирует их, не ссылаясь на авторов или позволяя себе ошибки в ссылках, бесконечно повторяет свои объяснения, теряется в постоянно повторяющихся анализах, при этом некоторые отрывки он описывает лишь в нескольких словах, бездумно использует выдержки из Августина Блаженного или Тихония Африканского, даже не задаваясь вопросом, имеют ли они смысл в данном случае (например, когда он говорит о гонениях на христиан, происходящих в Африке в его время, на самом деле речь идет о тех христианах, о которых говорил Тихоний несколько веков тому назад). Однако как только мы привыкаем к идее, что автор повторяет чужие фразы, вдруг оказывается, что он изменил какое-либо слово, удалил некую часть текста, преобразовал флексию, в результате чего кардинально изменился весь смысл комментария. Беат трансформировал текст, не ставя в известность читателя.

Введение Беат переписывает, как он говорит, у Иеронима, однако тысячу лет спустя будет обнаружено, что на самом деле оно принадлежало Присциллиану (Sanders 1930: XX); не делая ссылок, он приводит на страницах своей работы и другие чужие тексты, признавая заимствования, но не полностью. Читать его тексты не доставляет никакого удовольствия, интерпретировать их трудно, автор неоднократно сам себе противоречит, приводит дважды одну и ту же цитату то в винительном, то в творительном падеже (*mille annis... mille annos*); в принципе, на современников этот текст должен был бы произвести впечатление бесконечного повторения, однако он имеет у них небывалый успех, — более того, оказывает влияние на будущие поколения читателей; его комментарии порождают огромное множество иллюминированных манускриптов, возможно даже больше, чем существовало рукописей Евангелий. Вероятно, в то время Беат нравился своей излишней посредственностью, вроде того, что сказать банальность — глупо, две — скучно, однако сказать их десять тысяч — это уже сродни «*Bouvard et Pécuchet*» («*Бувар и Пекюше*») Флобера. Он мог понравиться также и своим умением отправлять читателя в путе-

шествие в более ранний культурный дискурс, строя свой собственный чуждый реальности мир — это, надо сказать, всегда было по вкусу средневековому человеку, и уж тем более должно было с удовольствием приниматься в тот период, когда реальность была особенно невыносимой.

Сталкиваясь с текстом, бросающим вызов любой рационализирующей экзегезе, Беат намерен объяснить каждую деталь, он хочет, чтобы все было ясно и понятно, а потому, когда текст неоднозначен, он пытается свести на нет любого рода двусмысленность.

Хосе Камон Азнар (1960) видел в этом начинании Беата форму проявления национальной испанской культуры: в то время как Восток, силами мусульман, захватывает вестготскую Испанию, один из представителей этой самой вестготской испанской культуры идет наперекор восточному тексту, наполненному образными пророчествами, и сводит его к западным критериям, объясняя каждую деталь и не оставляя ни одного образа туманным и двусмысленным. Даже в рамках дихотомии текста, все то, что запутано, непонятно и не разграничено, приписывается царству зла. Народ, зверь, пустыня, любая простейшая вещь идентифицируется с дьяволом.

В этом смысле можно говорить о парадоксе текста, написанного в духе присущей Западу ясности, что приведет в дальнейшем к зарождению мосарабского искусства, воображение которого будет глубоко пронизано восточными мотивами. Противостоять восточному пророчествованию этот текст может только утверждая, что каждый образ — это точная цифра, которая может быть объяснена, согласована с конкретными побуждающими ее целями, в то время как образы экспрессионистски вибрируют, растягиваются и сжимаются, чтобы сказать что-либо иное или же нечто большее (Camón Aznar 1960:24).

Конечно, можно было бы сказать, что и другие комментаторы поступали так же, но здесь важно учитывать тот факт, что Беат пишет двенадцать книг по несколько сотен страниц печатного текста, в то время как комментарий Беды, например, занимает шестьдесят семь колонок *«Латинской Патрологии»*, то есть около ста двадцати обычных страниц. Но Беда, что сразу можно отметить, повторяет некоторые классические интерпретации, а потому продвигается очень быстро, Беат же ничего не упускает из виду и, посвящая порой по десять страниц толкованию одной строчки, пытается «рационально» (на свой лад) решить все экзегетические проблемы.

Здесь было бы правильнее обратиться к идее испанской культуры: Беат пытается все объяснить, потому что сам средневековый дух склоняется к истолкованию тайного смысла написанного. Просто Беат одержим этой герменевтической идеей больше, чем все остальные.

Комментируя строки 4, 1–6, Беат, упомянув старцев, решительно заявляет: «esse apertissime manifestavi patriarcharum et apostolorum chorum»¹ (*Commentarius* III, s. 270). Вот это самое *apertissime* (лат. яснейше. — Прим. пер.) — маленький шедевр средневекового менталитета, ведь нам могло бы прийти в голову что угодно, но только не то, что двадцать четыре старца яснейше отсылают к патриархам и апостолам. Кроме того, если, как Беат, читать этот текст, полагая, что он принадлежит апостолу Иоанну, становится несколько любопытно, что мы можем видеть провидца с Патмоса — еще при жизни — среди тех двенадцати, окружающих престол Господа, но Беат говорит об основе экзегетической традиции, представленной Отцами и ведет себя так, как будут вести себя толкователи *Апокалипсиса*, коих после его текста будет немало. Беат говорит, таким образом, будто существуют некие коды прочтения аллегорий. Так, до него основы авторизованного прочтения Писаний закладывались такими авторами, как Ипполит Римский, Тихоний, Тертуллиан, Ириней, Лактанций, святой Иероним, Августин и многими другими, а потому вполне логично, что старцы для него — это *определеннейшим* образом патриархи и проповедники.

Тем не менее в средневековой традиции интерпретации порой противоречат друг другу. Беда — в своей работе «*Explanatio Apocalipsis*» («Толкование *Апокалипсиса*») (PL, 93) согласен с Беатом относительно старцев, но, например, что касается живых существ, объявив, что «haec animalia multifarie interpretantur»², он ассоциирует льва с Матфеем, а человека с Марком — идея довольно странная, учитывая, что экзегетическая традиция приучила нас к противоположной атрибуции. Кроме того, у Беды основания для ассоциирования животных с отдельными евангелистами отличаются от тех, что приводит Беат. Наконец, Беда отмечает тот факт, что порой животные, вместо того, чтобы означать Евангелия, означают всю церковь. Далее, когда речь идет об интерпретации образа Агнца (кажется столь прочно связанного с образом Христа), Беда подчеркивает, что Тихоний видел в Агнце церковь. Надо сказать, что по сравнению с Беатом Беда демонстрирует куда большую проницательность, критически замечая о существовании множества интерпретаций: «Dominus qui agnus est innocenter moriendo, leo quoque factus est mortem fortiter evincendo»³.

Беде прекрасно известно то, о чем сегодня знают все авторы трактатов о христианской средневековой иконографии: одно и то же животное или один и тот же цветок могут означать даже противоположенные реальности, — например, Бога и дьявола одновременно. Объясняется это

¹ «Яснейшим образом указывают [на] сонм патриархов и апостолов».

² «Эти животные понимаются по-разному».

³ «Господь, который, безвинно приняв смерть, является Агнцем, стал также и Львом, отважно победив смерть».

тем, что символика — это место омонимий, а также непрерывных и связанных между собой синонимий. Он знает, что интерпретация — это задействие высокой риторики, и упоминает в начале своего «Комментария» семь изложенных Тихонием правил прочтения священных текстов, некоторые из которых — это самые что ни на есть полноценные правила интерпретации риторических фигур¹.

Беда знает, что герменевтика представляет собой интерпретативный отбор, чего не скажешь о Беате, столь уверенном в безошибочности предложенной им расшифровки (возможно, этим и объясняется тот факт, что именно его комментарий, а не Беды, станет народным и определяющим текстом — в нем нет места никаким экзегетическим сомнениям, и *Апокалипсис* понимается как некая самоочевидная книга).

Однако дело не в том, что Беату не известно о множестве прочтений священного текста. Августин Блаженный неоднократно и недвусмысленно повторяет в «Исповеди» (XII), что Писание может пониматься неодинаково, причем подкрепляет свои слова весьма показательными примерами. Так, объясняет он, если взять такое выражение, как «В начале Бог создал», то один под «началом» понимает его мудрость, а другой — начало вещей. И если одни понимают небо и землю как первоматерию, то другие понимают их уже упорядоченными и получившими разную

¹ Правила, представленные в «*Liber regularum*» («Книга правил») (и подробно комментируемые Августинем в «*De doctrina Christiana*» III, 30–37): 1. «О Господе и Его теле»: порой Христос представляется как глава церкви, а порой сама Церковь как Тело. 2. «О теле Господнем как двучастном (*De Domini corpore bipartito*)»: достаточно непонятное правило, также потому, что кажется, будто Августин в своем комментарии, за что потом возьмется и Беда, пуская в ход хитрость, находит возможность прочтения антидонатиста Тихония в донатистском ключе: не то чтобы только праведные принадлежали церкви, и были достойны совершения таинств, но церковь — *Corpus Permixtum* (лат. *Смешанное Тело*. — Прим. пер.), то есть состоит из добрых и злых, которых Бог разделит потом в Судный День, пока же тело Господа «двучастно». 3. «Об обетованиях и законе»: рассматривает спор о Благодати и делах. 4. «О виде и роде»: Священное Писание порой гласит о чем-либо, определяя, посредством метонимии, самый обширный род: говорится, например, «Иерусалим» или «Соломон», а имеется в виду вся церковь и все ее члены. 5. «О временах»: правило основывается явно на принципе синекдохи или *pars pro toto* (лат. *часть вместо целого*. — Прим. пер.): так, в *Апокалипсисе* говорится о ста сорока четырех тысячах избранных и показывается собрание всех святых, которых на самом деле больше, подобным образом осуществляется также и числение времен. 6. «О повторении (*de gesapitulatione*)»: порой автор Писания перечисляет ряд событий, которые следуют в порядке времени, потом добавляет к ним событие, которое, кажется, вытекает из них, на самом же деле оно является лишь резюмированием их, или повторением уже сказанного (это правило помогает, если у читателя *Апокалипсиса* возникает ощущение *flash back* (англ. *возвращение к прошлому*. — Прим. пер.), когда кажется, что некоторые события повторяются дважды). 7. «О диаволе и его теле»: он еще раз повторяет метонимическое правило, согласно которому о Христе говорится как о главе церкви, которая есть Его тело, и которая пребудет с Ним в вечном царстве славы.

форму, в то время как третьи хотели бы, чтобы слово *Небо* обозначало духовную природу, исполненную в форме своей, а слово *Земля* выражало бы телесную материю в своей бесформенности¹.

Августин говорит, что сам Бог вдохновляет таким образом пророков и патриархов, замышляя *ab initio* (лат. *с самого начала*. — Прим. пер.) все смыслы, которые могут быть приписаны их словам. Когда обсуждается смысл выражения Моисея, Августин задается вопросом, не могут ли быть истинными обе интерпретации, причем не только эти две, но также третья и четвертая интерпретации, которые можно выявить, *ut excluderem ceteras quarum falsitas me non posset offendere* (лат. *только исключив все другие, ошибочность которых меня не могла бы смутить*. — Прим. пер.). Почему бы и не поверить в то, что этот слуга Божий рассматривал все обозначенные им интерпретации?

Таким образом, с одной стороны, средневековый толкователь опирается на своеобразный теоретический эмпиризм — он непринужденно переходит от одной интерпретации к другой, приводит слова некоего неоспоримого *auctoritas*, в то же время вкладывает в его уста ложные слова. Он обращается к великому Отцу, когда ему удобно, и избегает этого, когда находит другую интерпретацию, кажущуюся ему более убедительной (за исключением, естественно, тех *quarum falsitas me non posset offendere* (лат. *ошибочность которых меня не могла бы смутить*. —

¹ «Et alius eorum intendit in id quod dictum est, 'in principio fecit deus,' et respicit sapientiam, principium, quia et loquitur ipsa nobis. alius itidem intendit in eadem verba et principium intellegit exordium rerum conditarum et sic accipit 'in principio fecit' ac si diceretur 'primo fecit'. atque in eis qui intellegunt 'in principio' quod in sapientia feristi caelum et terram, alius eorum ipsum caelum et terram, creabilem materiam caeli et terrae, sic esse credit cognominatane alius iam formatas distinctasque naturas, alius imam formatam eandemque spiritalem caeli nomine, aliam informem corporale materiae terrae nomine. Qui autem intellegunt in nominibus caeli et terrae adhuc informem materiam, de qua formaretur caelum et terra, nec ipsi uno modo id intellegunt, sed alius, unde consummaretur intellegihilis sensibilisque creatura, alius tantum, unde sensibilis moles ista corporea sinu grandi continens perspicuas promptasque naturas (Confessioni XX, 28) («...из всех этих истин один выбирает себе слова "в начале Бог создал небо и землю" и толкует их так: "Словом Своим, извечным, как Он Сам, Бог создал мир умопостигаемый и мир чувственный, т.е. духовный и телесный". Другой, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это иначе: "Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал всю громаду этого телесного мира со всем, что мы на нем видим и знаем"; третий, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это еще иначе: "словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал бесформенную материю для мира духовного и телесного". Четвертый, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает еще иначе: "словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал бесформенную материю для мира телесного, где еще в смешении находились и небо и земля, которые теперь, как мы видим, получили в громаде этого мира свое место и свою форму". Пятый, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это так: "в самом начале Своего дела Бог создал бесформенную материю, содержащую небо и землю в смешении; получив форму они выдвинулись из нее и появились со всем, что на них"»).

Прим. пер.) — этого маленького шедевра средневековой герменевтики). С другой стороны, он убежден в том, что его прочтение освещено божественной благодатью, и выдает свою интерпретацию за единственно возможную, подкрепляя ее доказательствами, очевидно чуждыми нашей идее научной строгости.

Движимый этой *непредубежденной догматикой* (если только этот оксюморон допустим в подобном случае) толкователь ведет себя так, будто существует один-единственный код, в то время как все прекрасно знают, что их множество, причем неудобств это никому не причиняет. Поэтому если речь идет о средневековом символическом коде, очевидно, что код этот наполнен семантическими бифуркациями, это настоящий словарь синонимов и омонимов, где один образ может намекать на множество реальностей, а одна реальная вещь — на различные образы — причем все истинные, ведь все что хочет сказать Бог, настолько обширно и сложно, что никакого языка не может быть достаточно, а значит нужно пытаться понять этот язык постепенно, шаг за шагом.

В любом случае Беат принадлежит к тем, кто хочет заставить текст говорить по возможности унивокально; и чтобы объяснить, почему двадцать четыре старца — это *яснейше* патриархи и пророки, он пускается в нумерологическое доказательство, которое для него настолько же убедительно, насколько для Галилея убедительным было бросание камней с Пизанской башни. Ему кажется очевидным, что церковь была двенадцатерично устроена согласно двенадцати коленам Израиля и, поскольку 12 — это число часов дня, так же как и число часов ночи, то одни двенадцать — это апостолы, а другие — патриархи и пророки, которые сияли, представляя собой закон в ночи, предшествовавшей приходу Христа¹.

Соответственно, Новый Завет показывает Христа воплощенного Сына Божьего, и явление его названо светом и днем. Упоминается также и солнце (свидетельствует пророк *ecce vobis, qui timeate Dominum, orietur sol justitiae* (лат. *для вас, благоговяющие пред именем Моим, взойдет Солнце правды* (Мал. 4:2). — Прим. пер.), поскольку он избрал двенадцать апостолов как часы дня, и о них он сам сказал *vos estis lux mundi* (лат. *вы — свет мира* (Мф. 5:14). — Прим. пер.). И к этим двенадцати апостолам были причислены епископы.

¹ «Inde ergo Ecclesia per duodecim tribus Israhel in duodenario numero est constituta, quod est unus dies. Et quia dies viginti quatuor horarum in die et nocte spatiis terminator et unus dies nuncupatur, ita lex ante adventum solum patriarchis et profetis fulgebat, in ceteris verum nox erat» (Commentarius III, S 271, B 450) («Поэтому Церковь по двенадцати коленам Израилевым была основана на числе двенадцать, что есть один день. И поскольку день ограничен дневными и ночными промежутками, которые составляют двадцать четыре часа, и называется одним днем, оттого Закон до Пришествия озарял одних лишь патриархов и пророков, для остальных же была ночь»).

В этом герменевтическом иступлении пребывал Беат, и очарованы им были не только его современники, но и потомки (как показывает порожденное его комментарием изобилие иллюминированных манускриптов).

Беат идет еще дальше. Он интерпретирует в качестве «очевидных» знаков не только образы вышестоящих (старцев и животных), но и характеризующие их минимальные изобразительные элементы, употребленные в тексте. Так, у четырех животных было по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей по опять же *яснейшей* причине: потому что будучи четырьмя евангелистами, они созерцают и просвещаются знанием божественных тайн прошедшего и будущего. И речь идет о человеке, льве, тельце и орле, поскольку Марк вначале говорил об Иоанне Крестителе, любившем пустыню («in hoc autem forma leonis est»); Лука изображает священническое родословие Христа и начинает Евангелие, упоминая Захарию «bene ergo Lucam similem vitulo dicit, vitulus enim in persona ponitur sacerdotum sicut dicit Esaya»¹; Матфей был тем, кто отстаивал земное и человеческое родословие Иисуса, отсюда и появляется образ человека; наконец, Иоанн был теоретиком слова, который пришел с неба и на небо взошел, поэтому его символизирует орел (S 278 sgg, B 462 sgg).

6.2. Видеть Писание

Беат олицетворяет собой ту типичную средневековую тенденцию, согласно которой воображение (и теологическое в том числе) является во многом зрительным. И речь здесь идет не о том, что текст Беата породил многие миниатюры. Миниатюристы иллюстрировали текст апостериори, Беат же писал текст, уже тогда предназначенный для того, чтобы он был иллюминированным, более того, он мыслил его иллюстрированным, ведь священный текст, который был у него перед глазами, сопровождался представлением самых ярких образов.

Современная экзегетика с подозрением рассматривает эту изобразительную инициативу, относясь к ней как к историческому пережитку, от которого текст Иоанна должен быть освобожден, чтобы быть правильно интерпретированным:

Современного западного читателя должно настораживать это стремление превращать в визуальные картины представленные автором образы и сцены. Они опираются на условный символический материал, не забо-

¹ «Поэтому Луку называют подобным тельцу, ибо телец входит в образ жреца, как говорит Исая».

тятся о производимом таким образом иносказательном эффекте. Это говорит об ошибочном пути всех тех, кто представляет себе Агнца с семью рогами и десятью глазами или зверя с десятью головами и семью рогами, мучаясь вопросом о том, например, как десять рогов помещались на семи головах. Нужно объяснять символы разумно, не останавливаясь на том воздействии, которое они оказывают на воображение. Таким образом, если число семь символизирует полноту, то семь рогов и семь глаз означают, что Агнец обладает полнотой силы (рога) и знания (глаза) (Rossano 1963:342).

Но дело в том, что средневековый человек не умел и не хотел читать этот текст подобным образом, и делал ровно противоположное. Происходило это прежде всего потому, что он не был знаком с восточными традициями, о которых сегодня филолог имеет ясное историческое и этнографическое представление. Таким образом, если текст говорил о семи головах и десяти рогах, это выражение понималось читающим буквально. Кроме того, во времена Беата и в дальнейшем мышление посредством образов было излюбленным: для массы неграмотных, даже богатых и власть имущих, которые рассматривали иллюминированный манускрипт или любое другое иносказательное изображение, это был лучший (и единственный) способ, с помощью которого можно было понять и запомнить священный текст. Таким образом, нужно было — особенно для тех, кто преследовал педагогические цели — понимать события и персонажей как визуально детализированные во всех подробностях. Чем более чудовищной или призрачной была та или иная деталь, тем больше пробуждалось воображение и возрастало желание ее разгадать. Визуальный символ, наполненный большим количеством деталей, имеет, как правило, гораздо больше значений, что характерно, например, для сновидений. Впрочем, характерно это было и для латинской (впрочем, как и для греческой) мнемотехнической традиции, о которой Средневековье знало отчасти из сохранившихся текстов, а отчасти, как говорится, понаслышке. Следуя этой традиции, чтобы сохранить в памяти знания, их необходимо было ассоциировать с какой-либо поражающей и ужасающей сценой (ср.: Carruthers 1990).

Если бы мы предприняли переоценку степени влияния мнемотехник, то можно было бы сказать, что вся апокалиптическая традиция представляет собой всего лишь попытку зафиксировать в запоминающихся образах некоторые моральные и эсхатологические принципы, однако можно сказать, что средневековая страсть к апокалиптическому *imagerie* (фр. *формирование изображений*. — Прим. пер.) порождалась и мнемотехническими влияниями.

Беат, таким образом, рассматривал этот текст совсем не в том духе, в котором рассматривает его современный экзегет: по его мнению, сцены *должны* передаваться посредством визуальных картин, необходимо беспокоиться об иносказательном эффекте, который из этого следует, ведь и криптография — мистический ребус — тоже зависит от этого эффекта. И если речь идет о десяти рогах и семи головах, нужно все же попытаться понять, каким образом цифры (сами по себе бессвязные) находят иносказательное соответствие. Задача миниатюриста, который должен решить проблему с помощью изображения, та же, что у комментатора, который должен решить ее с помощью символов. И чаще всего комментатор попадает в тупик, желая объяснить текст, опираясь при этом на менталитет иллюстратора — ярким тому примером как раз и является *Апокалипсис* Беата.

Рассмотрим, как это стремление объяснить текст с помощью понятных образов приводит, в конечном счете, к его искажению. Будем исходить из самого начала видения Иоанна Богослова (где пред нами предстает Сидящий на престоле с четырьмя животными), причем начнем с самого вероятного и очевидного его источника — видения Иезекииля (*«Книга пророка Иезекииля»* 1,4–26).

Речь в нем идет о великом облаке и клубящемся огне, из середины которого виден «как бы свет пламени». Из середины его видны одушевленные существа, и облик их был, как у человека, у каждого четыре лица и четыре крыла, прямые ноги и ступни ног их как у тельца сверкали, как блестящая медь. Под крыльями их были руки человеческие. И эти «одушевленные существа» (которых потом в традиции и в переводах будут обычно называть «живыми существами»), во время шествия своего не оборачивались, а шли каждое по направлению лица своего.

До сего момента видение кажется вполне вообразимым. Однако далее, говоря об этих четырех существах, пророк замечает, что не только «подобие лиц их — лице человека», но и «лице льва с правой стороны у всех их четырех, а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех». Крылья их сверху были разделены, но у каждого два крыла соприкасались одно к другому, а два покрывали тела их. Вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад.

Есть и еще один факт, который может вызвать затруднения: Иезекииль сначала говорит, что эти четверо шли, каждый в ту сторону, которая пред лицом его, и во время шествия своего не оборачивались, потом же говорит, что они «быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния», и на земле подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их, а вид колес и устройство их — как вид топаза, и по виду их и по устройению их казалось, будто колесо находилось в колесе.

Они шли на четыре свои стороны; во время шествия не оборачивались, а ободья у всех четырех вокруг полны были очей, и когда шли животные, шли и колеса подле них, а когда животные поднимались от земли, тогда поднимались и колеса. «Куда дух хотел идти, туда шли и они; куда бы ни пошел дух, и колеса поднимались наравне с ними, ибо дух животных [был] в колесах». В результате этого можно сказать, что Иезекииль не столько описывает картину, сколько пересказывает некую серию сновидческих событий. Так, потом «над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем, а внутри него вокруг как бы вид огня, от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже был как бы некий огонь, и сияние было, как радуга на облаках во время дождя». Иезекииль говорит, «такое было видение подобия славы Господней». И увидев ее, он пал на лицо свое и слышал глас.

То же самое видение появляется (в более сокращенной форме) в *Апокалипсисе* (4:2–8), разве что Иоанн начинает с того, чем Иезекииль заканчивает. «Тотчас престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий, который видом был подобен камню яспису и сардису, и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду. Вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах сидевшие двадцать четыре старца, облеченные в белые одежды с золотыми венцами на головах. От престола (перед которым горели семь светильников огненных — символ семи духов Божиих) исходили молнии, громы и гласы. Перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу. *Посреди престола и вокруг престола* четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей...»

Приведу здесь латинскую версию (*Commentarius* III, S 266, B 442; S 267, B 459), на которую опирался Беат. К ней, действительно, стоит обратиться, чтобы понять, с каким же текстом он работал, при этом следует отметить, что версия эта отлична от Вульгаты (курсив мой):

Et ecce thronus positus erat in caelo, et supra thronum sedens, et qui sedebat similis erat aspectui lapidi iaspidis et sardino; et iris in circuitu sedis, similis aspectui zmaragdino; et in circuitu throni vidi sedes viginti quattuor, et supra sedes viginti quattuor seniores sedentes in veste alba, et in capitibus eorum coronas aureas. Et de sede procedunt fulgura et voces et tonitrua. Et septem lampades ignis ardentis, qui sunt septem spiritus Dei. Et in conspectu throni sicut mare vitreum simile cristallo. Et vidi *in medio throni et in circuitu throni*

quattuor amnialia plena oculis ante et retro. Animal primum simile leonis, et secundum animal simile vituli, et tertium animal habens faciem hominis, et quartum animal simile aquilae volantis. Haec quattuor amnialia singula eorum habebant alas senas: et in circuitu et intus plena sunt oculis¹.

На первый взгляд текст Иоанна кажется калькой иезекиилевского, но если у Иезекииля каждое из четырех животных имеет облик четырех различных животных, то у Иоанна это же видение гораздо более наглядно представляемо, ведь каждое из четырех животных имеет облик отдельного животного. У Иезекииля животные имеют по четыре крыла, а у Иоанна — по шесть². Что касается этих самых шести крыл, конечно же, изумившись тем фактом, что это не соответствует видам четырех животных (у орла должно быть всего два крыла), Беат пускается в аллегорические интерпретации. Кроме того, по Иоанну, глаза были не на ободьях и не на крыльях четырех существ, но на них самих, поэтому нейтральное имя прилагательное *plena oculis*, может относиться скорее к *animalia*, нежели к *alae* (и греческий текст 4,6, надо сказать, подтверждает это прочтение).

Тем не менее Иоанн не может полностью избавиться от влияния иезекиилевского текста. Перед престолом у него море стеклянное, подобное кристаллу, а «посреди престола и вокруг престола» — Старейшины. Это выражение встречается и в латинском тексте, использованном Беатом («in medio throni et in circuitu throni»). Оно кажется непонятным, ведь если на престоле был Сидящий, не ясно, как в то же время там могли быть *in medio* живые существа. Чтобы избежать подобного затруднения, современный переводчик (Angelini 1969) удаляет второе упоминание престола, переводя так, что в результате кажется, будто живые существа находятся не посреди престола, а посреди стеклянного моря, простирающегося перед престолом: «Перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди и вокруг четверо живых существ, исполненных очей спереди и сзади». Речь идет о насилии над текстом с той целью, чтобы сделать его более приемлемым. Но зачем этому видению вообще быть приемлемым?

Недоумевая, Беат говорит, что здесь *quaestio oritur* (лат. *встает вопрос*. — Прим. пер.), рождается проблема, и он выходит из этой ситуации, отмечая, что названное в *Апокалипсисе* трон, или престолом, представляет собой не что иное, как церковь, над которой господствует Христос, но в которой по Его щедротам дается пристанище также

¹ Перевод этого фрагмента дан выше (Откр. 4, 2–8). — Прим. ред.

² Иоанн Богослов смешивает различные видения, в данном случае он, например, вдохновляется видением Исайи (*Исайа* 6:2). См. комментарий Эдмондо Лупьери (Edmondo Lupieri) к *Апокалипсису* Иоанна Богослова. Milano: Valla-Mondadori, 1999.

Евангелиям, евангелистам и Святым Отцам, которые не могут пребывать вне церкви¹.

Это решение Беата, возможно, и является изящным, но идет вразрез с его экзегетическим методом, заключающимся в том, чтобы «видеть» и размещать в пространстве взятые из повествования сведения. И подтверждает это тот факт, что иллюминатор манускрипта не знает, как выйти из сложившегося положения, а потому на разных иллюстрациях эта топологическая проблема и предстает перед нами по-разному.

Например, в Беате Фердинанда и Санчи из Мадрида — и это самый распространенный случай в Беатах, — исходя из расположения объектов на картине, число старцев уменьшается с двенадцати до восьми, и мы видим только центральное колесо. Как и во многих Беатах, Сидящий там становится Агнцем (ведь Беат отождествляет его с Христом), однако не ясно, изображены ли на этой миниатюре очи, и как их следует понимать — как очи вокруг престола Агнца, или же как очи, которыми исполнены крылья четырех *animalia* (лат. *животные*. — Прим. пер.). Но самое главное, иллюминатору не удается передать чувство движения, о котором гласит вербальный текст, — что четверо живых существ двигаются, появляясь то посреди, то вокруг престола (рис. 1).

Более интересный случай представляет собой Беат из Сан-Мильян, на котором, изображая это великолепное вращение в духе экспрессионизма, иллюминатор пытается, по крайней мере, передать движение

¹ «Sed quaestio oritur, quomodo haec quattuor animalia et in medio throni et in circuitu throni plena oculis ante et retro scribuntur, nisi pro locis spiritaliter intelligantur. Quod si localiter secundum litteram intellecta fuerint, errorem faciunt.. Iam enim supra dixerat in medio throni sedentem Christum et per circuitum throni seniores: nunc autem dicit in medio throni animalia et per circuitum throni eadem animalia. Sed si aurem cordis adponitis, haec omnia conoscitis esse spiritalia, quia solum de capite dixit et membris. Thronum enim graece dicitur, latine sella interpretatur, quem hic aliquando sedem, aliquando thronum dicit, ubi Christus sedeat. Hic thronus ecclesia est, supra quam Christum sedere dicitur. Et haec animalia, que dicit in medio throni et in circuitu throni, eadem esse animalia, id est, in medio ecclesiae evangelia et per circuitum ostendit mixta esse et unum omnia» (Commentarius III, S 281–282, B 467–468) («Но возникает вопрос, каким образом эти четыре животных с большими глазами изображены находящимися на троне и вокруг него спереди и сзади, если не понимать их расположения в духовном смысле? Будет ошибкой понимать их местоположение буквально. Ведь (Иоанн) ранее сказал, что на троне — восседающий Христос, а вокруг трона — старцы, а сейчас говорит, что на троне животные и вокруг трона эти же животные. Но если приклоните слух сердца своего, поймете, что это все духовное, поскольку сказано лишь о голове и членах. Ибо трон, называемый так по-гречески, который на латинский переводится как «sella», он (Иоанн) здесь иногда называет «sedes», иногда — троном, где восседает Христос. Этот трон есть Церковь. (Иоанн) утверждает, что Христос восседает над ней. А когда говорит, что животные на троне и те же самые животные вокруг него, он показывает, что в центре Церкви и вокруг нее — Евангелия, что все это перемешано и едино все»).

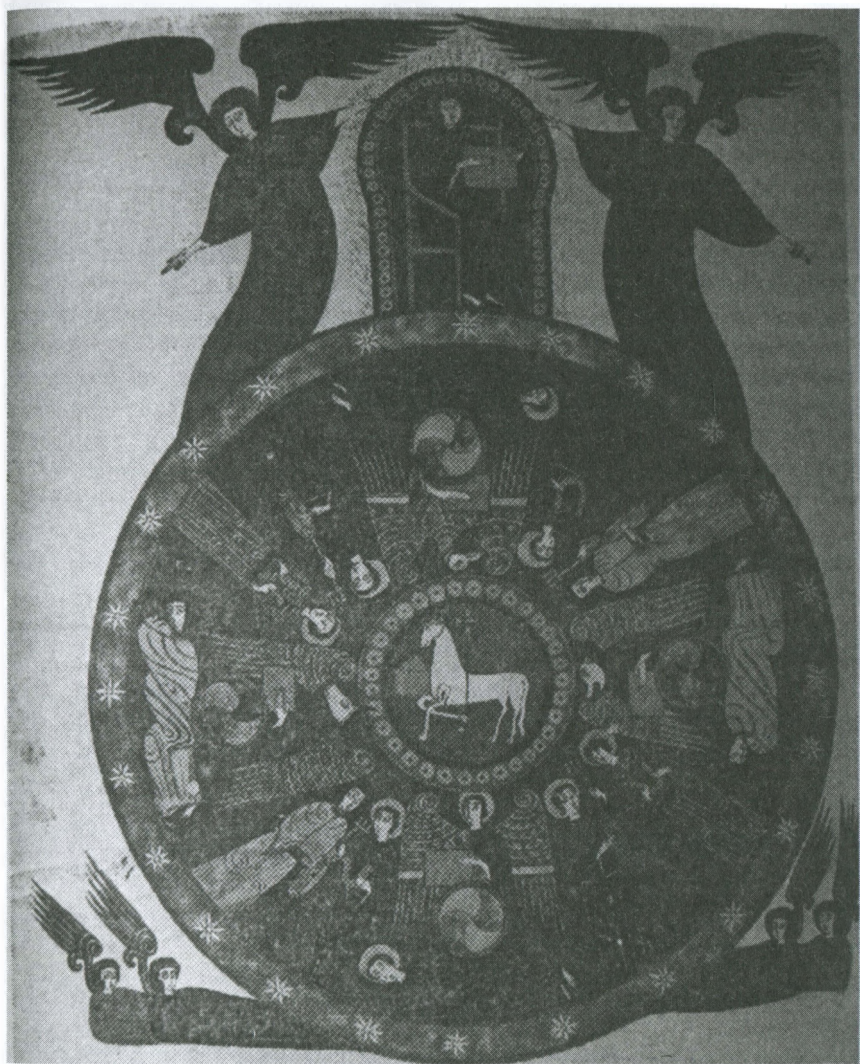


Рис. 1

этих существ: он не ставит их *на* престол, но, по крайней мере, намекает, что они вихреобразно движутся *вокруг* престола Агнца (рис. 2).

В Беате из Сан-Северо (рис. 3) художник пытается придать движение, по крайней мере, одному из четырех существ, показывая льва готовым ворваться в окружающее престол пространство.



Рис. 2



Рис. 3

Будучи порожденной греческой культурой, отличавшейся ярко выраженным визуальным характером, средневековая культура испытывает трудности при переводе библейских текстов в изображение. Любое явление святого в классической Греции реализуется в виде изображения, причем неподвижного изображения (по очевидным причинам). Не случайно в греческой культуре зарождается и расцветает литературный жанр *ekphrasis* (греч. *экфрасис*. — Прим. пер.) — подробное описание статуй и картин, цель которого сделать их (благодаря вербальному языку) почти что видимыми. Еврейская же культура, в противоположность тому, имела ярко выраженный устный характер. И если в платоновском «Тимее» Демиург создает Вселенную, используя геометрические фигуры, то в Библии Бог творит мир своим Словом. Греки *видели* своих богов, Моисей только *слышит* голос Божий.

Конечно, голос может воскресить в памяти образы, но эти образы не обязательно будут неподвижными. Впрочем, как Иезекииль, так и Иоанн говорят о том, что у них было видение, а не о том, что они увидели галерею неподвижных образов. Не случайно они выражают свои эмоции не в настоящем времени, как те, кто описывает картину, имея ее перед глазами, но в совершенном или несовершенном виде прошедшего времени, — совсем как в случае, когда мы рассказываем сон, где события следуют

одно за другим. Любой духовидческий опыт имеет сновидческую природу, и провидец видит размыто и неясно, будто во сне. Сегодня мы сказали бы, что видение предстает перед нами как *кинематографическое* событие, в котором образы сменяют друг друга, потому-то и становится возможным увидеть сначала Сидящего на престоле, на которого затем — эффектом наплыва — плавно накладываются животные; в следующем эпизоде все меняется вновь, опять на престоле находится Сидящий, а животные — вокруг него, и среди них Агнец. Развитие событий в *Апокалипсисе* напоминает сон, они повторяются неоднократно: сначала Зверь предстает как умерший, потом мы видим его в сражении, Вавилон вначале называется разрушенным, затем вдруг оказывается, что он ждет наказания, и так далее.

Если рассмотреть это видение как описание последовательности в движении (вспомнив, что у Иезекииля говорилось, что существа «быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния»), то любые противоречия исчезнут. Это чередование движений и метаморфоз. Образ сна мог бы помочь Беату решить его ребус, но он думал об образах, размещенных лишь в пространстве и одновременно неподвижных, не зависящих от хода времени, которое могло бы их изменить.

6.3. Другие невозможные визуализации

Конечно, не только Беат хотел передать библейские видения с помощью репрезентируемых образов. Обратимся к описанию храма: такового нет в *Апокалипсисе*, и Беат не говорит о нем, но, бесспорно, вдохновляется видением Небесного Иерусалима Иоанна. Как бы то ни было, все средневековые попытки визуализировать библейские описания Храма страдают от той же болезни Беата — желания созерцать нереальные метаморфические видения в виде неподвижных изображений.

Существует два подробных описания храма Иерусалима: одно в *Третьей книге Царств* (1,6), а другое в видении Иезекииля. Первое, скажем сегодня более *friendly*, является по сравнению с иезекиилевским более точным:

Храм, который построил царь Соломон Господу, длиною был в шестьдесят локтей, шириною в двадцать и вышиною в тридцать локтей, и притвор пред храмом в двадцать локтей длины, соответственно ширине храма, и в десять локтей ширины пред храмом.

И сделал он в доме окна решетчатые, глухие с откосами. И сделал пристройку вокруг стен храма, вокруг храма и давира; и сделал боковые комнаты кругом. Нижний ярус пристройки шириною был в пять локтей, средний шириною в шесть локтей, а третий шириною в семь локтей; ибо вокруг храма извне сделаны были уступы, дабы пристройка не прикасалась к стенам хра-

ма. Когда строился храм, на строение употребляемы были обтесанные камни; ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его. Вход в средний ярус был с правой стороны храма. По круглым лестницам всходили в средний ярус, а от среднего в третий. И построил он храм, и кончил его, и обшил храм кедровыми досками. И пристроил ко всему храму боковые комнаты вышиною в пять локтей; они прикреплены были к храму посредством кедровых бревен.

Совсем другого рода описание, предложенное Иезекиилем (40:5–49 и 41:126), однако именно по причине видимой нелогичности оно и заставляет экзегетов предпринимать довольно смелые попытки его прочтения.

И вот, вне храма стена со всех сторон [его], и в руке того мужа трость измерения в шесть локтей, [считая каждый локоть] в локоть с ладонью; и намерил он в этом здании одну трость толщины и одну трость вышины. Потом пошел к воротам, обращенным лицом к востоку, и взошел по ступеням их, и нашел меры в одном пороге ворот одну трость ширины и в другом пороге одну трость ширины. И в каждой боковой комнате одна трость длины и одна трость ширины, а между комнатами пять локтей, и в пороге ворот у притвора ворот внутри одна же трость. И смерил он в притворе ворот внутри одну трость, а в притворе у ворот намерил восемь локтей и два локтя в столбах. Этот притвор у ворот со стороны храма.

Боковых комнат у восточных ворот три — с одной стороны и три — с другой; одна мера во всех трех и одна мера в столбах с той и другой стороны. Ширины в отверстиях ворот он намерил десять локтей, а длины ворот тринадцать локтей. А перед комнатами выступ в один локоть, и в один же локоть с другой стороны выступ; эти комнаты с одной стороны [имели] шесть локтей и шесть же локтей с другой стороны. Потом намерил он в воротах от крыши одной комнаты до крыши другой двадцать пять локтей ширины; дверь была против двери. А в столбах он насчитал шестьдесят локтей, в каждом столбе около двора и у ворот, и от передней стороны входа в ворота до передней стороны внутренних ворот пятьдесят локтей. Решетчатые окна были и в боковых комнатах и в столбах их, внутрь ворот кругом, также и в притворах окна были кругом на внутреннюю сторону, и на столбах — пальмы.

И так далее. Теперь попытаемся с метром в руках и пересчетной таблицей построить модель этого храма. Помимо того, что у средневекового человека не было такой таблицы, ему встречалось еще и множество данных, которые были искажены в результате многочисленных переводов и переписываний этих переводов. Однако с такими трудностями столкнулся бы и сегодняшний архитектор, случись так, что он попытался бы перевести эти вербальные инструкции в проектный чертеж.

Любопытно рассмотреть, какие усилия предпринимают средневековые аллегористы в попытке *увидеть* описанный Иезекиилем храм (ведь для этого они даже пытаются создать руководства по точному его воспроизведению, см.: De Lubac 1959–1964, II, 7, 2). Еврейская же традиция не допускала возможности последовательного истолкования архитектуры; в XII в. Рабби Соломон бен Исаак признавал, что невозможно понять, где были расположены северные помещения, где они начинались на западе и как далеко они простирались на восток, а также где начиналась внутренняя часть храма, и как далеко простиралась внешняя (см.: Rosenau 1979). Впрочем, и у Иезекииля говорится не о настоящей постройке, а только о *«quasi aedificium»* (лат. «как бы здание». — Прим. пер.); говоря о том, что видение четырех животных не может быть объяснено буквально, уже Святые Отцы отмечали, что и размеры здания были физически немыслимы, ведь тогда двери были бы, к примеру, шире стен.

Именно поэтому интерпретаторы (например, Гуго Фольето, в своей работе *«De clastro animae»* («О заключении души»), XII в.), хоть и основываясь на *Третьей Книге Царств*, 6 (менее запутанной по сравнению с видением Иезекииля), ограничиваются анализом храма в мистическом смысле. Так, он понимается как тело Христа и каждого христианина, как *«nostrum spirituale templum»* («наш духовный храм»); ливанские кедры обозначают самых славных людей всех времен, а каменщики Хирама, которые обтесывали камни, это монахи, умеющие устранять неровности и недостатки исходных камней (то есть душ своих братьев), подгоняя их один к другому и гармонично располагая. Сияние металлов и драгоценных камней — это сияние милосердия. Обтесывать камни означает пресекать человеческие пороки. Соломон использует тридцать тысяч работников, и это число — комбинация 3 и 10: не говоря о мистической выразительности декады, три — это число Троицы, трех евангельских добродетелей (милостыня, пост и молитва), трех добродетелей — чтения, усиленного представления (медитации) и проповедования и т. д.

Что же касается размеров храма, вместо того чтобы пытаться интерпретировать их в буквальном смысле, Гуго комментирует, что означают эти размеры: *«Longitudo domus est longanimitas boni operis in exilio hujus peregrinationis. Latitudo est charitas... celsitudo altitudinis est spes de praemio aeternae retributionis»* (гл. XLVI, PL 176,1118)¹.

Несмотря ни на что, были и такие, кто прилагал усилия по воспроизведению храма Соломонова, и объясняли они это экзегетическим правилом (берущим начало от Августина), согласно которому, когда в Писании обнаруживались излишне детализированные и в целом бесполезные вы-

¹ «Длина дома — это многотерпение добродетели в изгнании этого странствования; ширина — это любовь... вершина высоты — это надежда на награду вечного воздаяния».

ражения (числа и размеры, например), нужно было пытаться разглядеть в них аллегорический смысл, то есть необходимо было признать, что библейская аллегория заключается *in factis*, а не *in verbis*. Иными словами, следовало признать, что предложение вроде «ярус был в шесть локтей» было не устным утверждением, и не *flatus vocis*, — скорее это был установленный факт, предписанный Богом для того, чтобы мы могли истолковать его аллегорически. Поэтому для храма *должна* была существовать возможность быть воспроизведенным реалистично, в противном случае это означало бы, что Писание нас обманывает.

Полемизируя со Святыми Отцами, которые советовали ограничиваться духовным прочтением, Рихард Сен-Викторский в своей работе «*In visionem Ezechielis*» («На видение Иезекииля») стремится заново проделать расчеты, предложить новые планы и чертежи, чтобы получить реалистичное описание *как бы* здания описанного пророком. Он делает вывод, что когда два размера не совпадают, то один относится ко всему зданию, а другой — к его части, и предпринимает отчаянную (и обреченную на неудачу) попытку сведения *как бы* здания к тому, что мог бы построить средневековый мастер (см.: De Lubac 1959, II, 5,3).

6.4. Иерусалим Беата

Говоря о Небесном Иерусалиме, следует отметить, что христианская мысль преобразовала библейский Иерусалим в теологический образ, идеализируя и, так сказать, освобождая реальный и исторический город от физического начала. Первое такое преобразование Иерусалима появляется в конце *Апокалипсиса* (21), где говорится, что его светило было подобно драгоценнейшему камню, что он имел большую и высокую стену, двенадцать ворот и на них двенадцать ангелов. Трое ворот были с востока, трое с севера, трое с юга и трое с запада. Стена города имела двенадцать оснований, и на них двенадцать имен двенадцати Апостолов Агнца. Город расположен четверугольником, двенадцать тысяч стадий каждая сторона, и сто сорок четыре локтя — стена. Стена была построена из ясписа, а город был чистое золото. Основание стены города было украшено ясписом, сапфиром, халкидоном, смарагдом, сардониксом, сердоликом, хризолитом, вириллом, топазом, хризопрасом, гиацинтом и аметистом. Двенадцать ворот были из одной жемчужины, улицы города были чистое золото, как прозрачное стекло.

Для освещения город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец.

В этом смысле Иерусалим перестает быть географическим местом, становясь образом Небесного Града. Его описание более чем урбанистическое, оно архитектурное, с особым акцентом на эстетический ас-

пект. Оно вдохновлено описанием храма Иезекииля, конструкция которого представляет собой скорее не прямоугольник, как в других библейских текстах, а четвероугольник.

Видение Небесного Иерусалима, конечно, не могло не произвести впечатления на Беата Лиебанского, а спустя века и на его иллюминаторов.

В большей степени Беата очаровывают три аспекта Иерусалима: его совершенство как четвероугольника, его размеры, а также сияние его драгоценных камней и золотых украшений. На самом деле этим Беат предвосхищает эстетику трех критериев прекрасного — целостности, пропорциональности и ясности, просто за неимением философских категорий, которые могли бы позволить осветить причины такого восхищения, он так и продолжает свои запутанные описания и неточные расчеты.

Основной особенностью Иерусалима является то, что он светится как драгоценный камень, не получая света извне. Чтобы сиять, Иерусалиму не нужен свет звезд, он сам излучает свет изнутри, — подобно тому, как освещается благодатью душа. Двенадцать ворот — это образ двенадцати апостолов, двенадцати пророков и двенадцати колен Израилевых.

Двенадцать ворот, двенадцать углов ворот (неизвестно, где Беат берет этот критерий, не опираясь ни на какой письменный источник) и двенадцать оснований дают число тридцать шесть, ровно столько, сколько часов Христос находился в гробнице. Ввиду того, что ширина города равна его длине, он имеет форму четырехугольника, что, в свою очередь, напоминает о четырех Евангелиях. Следуя Вульгате, Беат говорит о 12000, имея в виду 12000 стадий — он решает удесятерить 12, получив 120, что представляет собой число душ, на которых (согласно «*Деяниям Апостолов*») сошел Святой Дух. Таким образом, добавив к этим 120 еще 24 старцев *Апокалипсиса*, он получает 144, которые являются числом локтей, представляющих размер стены Иерусалима. Так можно было бы не останавливаться, и в результате мы увидели бы, что для Беата каждое число, каждая деталь града позволяет открыть новые чудесные аллегорические знаки¹.

Чтобы достичь «читабельного» результата, Беат решает обратиться к цитатам, которые, хоть и представлены в качестве достоверных, имеют

¹ Никакое сокровище и никакая архитектурная гармония не могли подарить средневековому человеку того наслаждения, какое он мог получить, разделяя чувства апостола, описывающего Небесный Иерусалим. Здесь достаточно примера Сугерия, аббата Сен-Дени (XII в.), который, повествуя в «*Liber de rebus in administratione sua gestis*» и в «*Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionisii*» (PL 186) о чувствах, испытываемых им перед сокровищами, которые он собрал для своей церкви, упоминает Иерусалим и храм Соломонов, с гордостью считая себя вторым Соломоном и говоря о своей церкви как о втором храме.

все же несколько измененный вид — в них трансформируются некоторые словосочетания, удаляются вводные слова, меняются склонения.

6.5. Mille annos

Апокалипсис завораживал Средневековые двусмысленностью своей 20-й главы (1–15). Здесь правильнее будет привести ее целиком в той латинской версии, которой следовал Беат, и в которой, надо заметить, по сравнению с известной нам Вульгатой были пропущены некоторые стихи:

Et vidi angelum descendentem de caelo habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua. Et tenuit draconem set anguem antiquum, qui est diabolus et Satanas et ligavit per annis mille. Et misit eum in abyssum et clusit et signavit super eum ne seducat amplius gentes usque dum finiantur mille anni. Post haec oportet eum solvi modico tempore.

Et vidi thronos et sederunt super eos, et iudicium datum est eis. Et vidi animas occisorum propter testimonium Ihesu et propter verbum Dei: et quicumque non adoraverunt bestiam neque imaginem eius non acceperunt notam super frontem suam aut super manum suam vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annos.

Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima: in eis secunda mors non habebit potestatem: sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annos.

Et cum finiti fuerint mille anni solvetur Satanas de custodia sua et exiet seducere gentes quae sunt in quattuor angulos terrae, Gog et Magog (et congregabit eos in proelium) quorum est numerus sicut harena maris.

Et ascenderunt in altitudinem terrae et circumdederunt castra sanctorum et dilectam civitatem. E descendit ignis a Deo de caelo et comedit inimicos suos: et diabolus seducens eos missus est in stagnum ignis et sulfuris ubi et bestia et pseudoprofeta: et punientur die ac nocte in saecula saeculorum.

Et vidi thronum magnum et album et candidum, et sedentem super eum, cuius a facie fugit terra et caelum et locus non est inventus eius. Et vidi mortuos, magnos et pusillos, stantes in conspectu throni. Et libri aperti sunt: et alius liber apertus est, qui est vitae. Et iudicati sunt mortui ex his quae scripta sunt in libris, secundum opera sua.

Et dedit mare mortuos suos, et mors et infernus dederunt mortuos suos.

Et mors et infernus missi sunt in stagnum ignis. Haec est mors secunda. Qui non est inventus in libro vitae scriptus missus est in stagnum ignis¹.

¹ Приведем современный перевод, опирающийся на первоначальный вариант, по сравнению с которым используемый Беатом текст является неполным и незаконченным: «И тогда я увидел ангела, спускающегося с небес. В руке у него был ключ от бездны и толстая цепь. Он схватил дракона, змея старого, который есть дьявол и сатана, и сковал его, чтобы тот тысячу лет не мог освободиться. Ангел бросил его в бездну, запер и запечатал

Если понимать эту главу буквально, то она повествует о том, что в определенный момент человеческой истории сатана будет посажен в темницу, и пока он будет оставаться там, на земле установится царство Мессии, в котором будут участвовать все избранные, награжденные «первым воскресением». Этот период продлится тысячу лет, пока будет длиться пленение дьявола. Потом дьявол будет освобожден на некоторое время, а затем снова повержен. Тогда Христос на престоле начнет Страшный Суд, земная история будет завершена (и начало главы 21) «будет новое небо и новая земля», знаменующие приход Небесного Иерусалима.

Проблема для христиан первых веков заключалась в том, чтобы понять — эта тысяча лет мессианского царства должна была еще прийти или она уже наступила. Если верной была первая интерпретация, то нужно было ждать Второго Пришествия Мессии и некоего золотого века (что впрочем и обещали многие древние религии), а потом пугающего возвращения дьявола и его лжепророка, Антихриста (постепенно традиция будет склоняться к тому, чтобы называть его именно так, хотя в *Апокалипсисе* упоминается только лжепророк). И наконец, Великий Суд и конец времен. Такое прочтение будет господствовать с переменным успехом вплоть до Августина.

В IV в. получает распространение ересь донатистов, они выступают против недостойных служителей культа, утверждая, что практикуемые теми таинства не являются законными, но отрицать законность литур-

выход над ним, чтобы не мог он обманывать народы, пока не истечет тысяча лет, после чего он должен быть освобожден на короткое время. Затем я увидел престолы с сидящими на них людьми, которым дана была власть судить, и увидел я души тех, кто был обезглавлен за истину об Иисусе и слово Божье. Они не поклонялись ни зверю, ни изображению его и не приняли изображения его ни на лбах, ни на руках. Они возродились к жизни и царствовали вместе с Христом в течение тысячи лет. Остальные же мертвые не возродились к жизни, пока не завершилась тысяча лет. Это — первое воскрешение мертвых. Блажен и свят тот, кто причастен к первому воскрешению. Вторая смерть не властна над ними. Они будут священниками Бога и Христа и будут править вместе с Ним тысячу лет. Затем, по завершении тысячи лет, выйдет сатана из темницы и отправится обольщать народы, рассеянные по земле, Гога и Магога, и сведет их вместе для войны. И будет их столько, сколько песка на берегу морском. Они пересекли землю и окружили стан людей Божьих и возлюбленный Богом город. Но огонь спустился с небес и пожрал сатанинское войско. И тогда сатана, прельстивший этих людей, был сброшен в озеро кипящей серы, туда, где находились зверь и лжепророк, и будут мучить их день и ночь во веки вечные. Тогда я увидел большой белый престол и Сидящего на нем. Земля и небо бесследно исчезли в Его присутствии. И увидел я, что мертвые, великие и малые, стоят перед престолом. Несколько книг было раскрыто; и другая книга была раскрыта, книга жизни. И мертвые были судимы по делам их, записанным в книгах. Море отдало мертвых, бывших в нем, и Смерть и Ад отдали мертвых, которые были у них, и каждый судим был по поступкам его. И Смерть и Ад были низвергнуты в огненное озеро. Это и есть вторая смерть. И если чье имя не было записано в книгу жизни, тот был низвергнут в огненное озеро» (приводится по современному переводу Нового Завета: Откр., гл. 20. — Прим. пер.).

гических деяний большей части официальной церкви, ригористически противопоставляя им чистоту добродетельного и освещенного Духом Святым сообщества, значит в конечном итоге противопоставлять Небесный Иерусалим (будущий) новому Вавилону, представленному церковью.

Августин отвечает им («*De Civitate Dei*», XX), что ни Град Божий, ни тысячный год не являются историческими событиями, которые осуществляются в этом мире — это события мистические. Тысячный год, о котором говорил Иоанн Богослов, представляет собой время, которое длится начиная с Воплощения и до конца истории, таким образом, *настало уже*, уже дано ныне церкви. Августин не думает отличать в исторической повседневности совершенных жителей совершенного города от грешников; он знает, что человеческая история полна ошибок и греха — даже история праведных, которые ищут спасения, собираясь вместе в церкви. Это значит, что земная история не будет местом сражения за господство Града Небесного — Армагеддон произойдет не на этой земле¹.

Давая подобные объяснения, Августин открывает дорогу двум важным представлениям. Первое рассматривает возможность земного существования Града Божьего, хотя Августином он и был показан как не принадлежащий этому миру. С Августином происходит то же, что и со многими полемистами, которые, желая опровергнуть определенный довод, пишут книгу, обреченную, в свою очередь, на такой успех, что довод этот если не укрепляется, то во всяком случае становится широко известным. Так, в ходе последующей истории мы видим, что тема двух городов не раз очаровывала реформаторов и революционеров, убежденных в том, что Град Божий должен осуществиться весьма скоро, причем как результат деятельности лучших: следовательно, речь шла о большом сражении, Армагеддоне на земле, революции.

Второе представление касается наступления Страшного Суда, а значит, ожидания тысячного года. Если тысячелетие должно протекать не где-то в будущем, а уже происходит здесь и сейчас, то (интерпретируя *Апокалипсис* в прямом смысле) первое, что должно произойти, это конец

¹ Любопытная способность не связывать сказанное с земными событиями, учитывая тот факт, что трактат «*De Civitate*» писался в то время, когда готы Алариха совершали свои набеги на Рим. Но Августин имел слишком философское мышление, чтобы позволить себе делать предсказания на короткий срок; впрочем, большие эсхатологические надежды на далекие времена рождаются на самом деле, когда короткие времена дают слишком мало надежд. Христианам же, которые боялись падения Рима как падения своей цивилизации, Августин говорит, что этого не следует бояться, поскольку Град Божий — это совсем другое, его судьба вне мира, в мире же праведники неизбежно связаны с грешниками.

света. То, что интерпретаторы не согласны друг с другом в отношении математических подсчетов (к примеру, что означает эта тысяча лет — неопределенную или же, напротив, совершенно точную цифру, или, скажем, она отсчитывается от Рождения Христа, от Страстей Господних или же от начала или конца гонений, то есть речь на деле идет о тысяче, тысяче четырехсот или же о тысяче тридцати трех годах), не исключает все же, что рано или поздно конец света должен наступить.

Таким образом, история *Апокалипсиса* в Средневековье развивается между двумя этими прочтениями и сопровождается чередованием эйфории и дисфории, а также чувством вечного ожидания и напряжения — ведь Христос либо должен еще прийти, чтобы царствовать тысячу лет на земле, либо уже пришел, но в таком случае очень скоро нужно ждать возвращения дьявола и конца света.

В этом контексте и пишет свой комментарий Беат. История говорит, что делает он это исходя из определенных теологических причин. Элипанд, архиепископ Толедо и Феликс, епископ Урхеля, в те годы снова обратились к адопционизму — старой ереси, которая отрицает божественность Слова, сводя Его к статусу «усыновленного» сына Отца. Испанский адопционизм более «умеренный», и хотя в нем допускается, что Слово является естественным сыном Отца, Христос (будучи человеком) рассматривается просто как усыновленный сын.

Беат находит в *Апокалипсисе* отрывок, доказывающий единосущную божественность и богосыновство Христа, и, используя свой комментарий в качестве главного оружия, он выигрывает в этом споре, добиваясь созыва Карлом Великим двух церковных соборов и синода, в Германии и Италии, на которых адопционисты осуждаются как ересь. Это и объясняет, почему в те годы комментарий наделал столько шума.

С лирическим пылом Беат утверждает, опираясь на высокую средневековую риторику, о том, «*qui est, qui erat et qui venturus est*» (лат. «*который есть и был и грядет*» (Откр. 4:8). — Прим. пер.), откуда, хоть и непоследовательно, он выводит доказательство божественности Христа. Но что его очаровывает, так это то, что Христос — это *venturus ad iudicandum* (лат. *грядущий судить*. — Прим. пер.), и когда Беат доходит до 20-й главы *Апокалипсиса*, то есть до двусмысленного предсказания о наступлении тысячелетия, то предваряет его комментирование призывом к Богу, чтобы Тот не позволил ему впасть в заблуждение, прекрасно понимая, что здесь он достигает самого важного момента.

В тексте Иоанна Богослова он обнаруживает, что ангел заключил дьявола в бездну «*usque non finiantur mille anni*» (лат. «*доколе не окончится тысяча лет*» (Откр. 20:2). — Прим. пер.), потом он говорит, что души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, «*vixerunt et regnaverunt cum Christo mille*

annos» (лат. *«ожили и царствовали со Христом тысячу лет»* (Откр. 20:4). — Прим. пер.). Потом он определяет, что это царство — это «первое воскресение», которое является крещением, и заключает: «et regnabunt cum eo mille annos» (лат. *«будут царствовать с Ним тысячу лет»* (Откр. 20:2). — Прим. пер.). Беат предполагает, что эта тысяча лет отсчитывается от страстей Господних, и поэтому относится к царству земной церкви, как утверждал Августин. Он неоднократно повторяет, что тысячелетие, о котором говорится, как в отношении дьявола, так и в отношении блаженных — это тот период, в котором он и его читатели живут: «regnant cum Domino et hic et in futuro», «hos mille annos de hoc mundo dixit, non de perpetuo speculo», «regnaturam ecclesiam mille annos, id est usque ad finem istius mundi», «dicturos est regnabunt, ut ostenderet qui sunt isti mille anni»¹. И так далее.

Чтобы разобрать этот момент, избежав любого рода двусмысленностей, он обращается к анализу времен глаголов, ведь в одном отрывке Иоанн говорит, что блаженные «царствовали» тысячу лет, а в другом, что «они будут царствовать тысячу лет». Беат прекрасно знает, как вести себя со Священным Писанием, и напоминает, что весьма часто пророки, говоря обо всем, что произойдет с Христом, используют прошедшее законченное время («et dividerunt vestimenta mea»), говоря на самом деле о том, что только еще должно произойти. Во-вторых, он неоднократно замечает, что тысяча — это пример синекдохи, вроде тех, к которым обращался Тихоний Африканский, и, по всей вероятности, число это означает гораздо более длительное время. Таким образом, делает вывод Беат, хотя это и весьма удачное число, подразумевающее долгий период, в данном случае оно подразумевает конец и не отсылает к «perpetuum saeculum» (лат. *«нескончаемый век»*). — Прим. пер.).

Таким образом, настаивает Беат, Иоанн говорит о наступившем тысячелетии и о конце этого мира. С точки зрения психологии, Беат, как определяет Камон Азнар, был одержим тысячелетием, но в то же время оставался рационалистом, в том смысле, что хотел любой ценой свести фантастические мотивы своего любимого текста к понятному для всех посланию. Одержимого тысячелетием беспокоит не столько факт того, что мы живем в это тысячелетие, сколько то, что приближается его конец.

Августин, испытывавший практически раздражение от этой близорукости фанатиков, истолковывавших двадцатую главу буквально (по его словам, многие обратили этот эпизод в своего рода забавные басни, «De

¹ «Царствуют с Господом и сейчас, и в будущем», «будет царствовать Церковь тысячу лет, то есть вплоть до окончания этого мира», «хочет сказать: “Будет царствовать”, — чтобы показать, что такое эти тысяча лет».

Civ. Dei», XX, 7), решал этот вопрос (не пытаясь пророчествовать) весьма деликатно — речь шла, по его мнению, об использовании фигурального выражения, с целью обозначения периода, в котором пребывала церковь. Беат же, напротив, хочет заставить текст Иоанна выражать эту идею буквально в каждом слове, в каждом окончании глагола, в каждом наречии. Не то чтобы он злоупотреблял этим, — он просто хотел, чтобы текст был *manifestissime* (лат. *очевиднейшим образом*. — Прим. пер.) прозрачным.

Поэтому тот, кто читал комментарий Беата, воспринимал окончание тысячелетия как исторически неизбежный факт, что, в свою очередь, позволяет понять, почему его текст был так широко распространен, и почему большая часть иллюминаций, которые его украшают, появилась именно в период между началом и концом X в., то есть в период приближающегося конца первого тысячелетия¹.

Насколько глубоко Беат погружен в свою игру вербальных отголосков (библейские цитаты, влияние патристики, византийские споры), видно по тому рвению, с которым он бросается в битву против наводящих на всех страх еретиков, утверждающих, что тысячелетие уже длится, начиная с Воплощения. Для Беата же очевидным является тот факт, что

¹ О страхе перед тысячным годом существует обширнейшая и противоречивейшая литература. Так, Фосийон (Focillon 1952) опровергал легенду (которая была распространена у таких романтических историков, как, например, Мишле), согласно которой в роковую ночь 31 декабря 999 г. человечество оставалось в церквях, ожидая конца света. Он замечает, что тексты той эпохи не сохранили никаких следов этих страхов — и такие выражения в документах, как «*appropinquante fine mundi*» (лат. «*приближающийся конец мира*». — Прим. пер.), являются всего лишь риторическими формулами. Наконец, определение даты, начиная с рождения Христа, а не с предполагаемого начала мира, хоть и было в обиходе в течение приблизительно уже трех веков, тем не менее еще не было принятым обычаем. Так, Роберт II Благочестивый был подвергнут епитимии на семь лет в 998 г., что означает, что в тот момент конца света никто не ожидал. Аббон из Флэри в 998 г. («*Liber apologeticus*» («*Апологетика*»)) упоминает об этих апокалиптических убеждениях, но опровергает их, называя выдумками. Как бы то ни было, сегодня появилась новая гипотеза (см. главным образом Landes 1988): страхи имели место быть — эндемические, однако при этом скрытые, распространявшиеся в народе, подстрекаемые проповедниками, вероятно еретиками; официальные же тексты не говорили об этом по причине цензуры. Все же Гугенгейм (Gouguenheim 2000) отмечает, что помимо всевозможных трудностей, связанных с поиском текстов той повествующей о страхах эпохи, первые, кто указывает на них, — это Тритемий в своей работе «*Annales Hirsaugenses*» («*Хроника монастыря Хиршау*»), написанной в начале XVI в. (и вероятно, речь идет еще и о вставках последующих издателей в XVII в.), и Цезарь Бароний (Чезаре Баронио) (в своих «*Annali ecclesiastici*» («*Церковные анналы*») 1590 г.). Вся литература о страхах зависела от двух этих поздних источников. Но, даже допуская, что о страхах там умалчивалось, доказательство *ex silentio* (лат. *выводимое из умалчивания*. — Прим. пер.) является весьма слабым. Не было никаких причин для того, чтобы церковь молчала о страхах только ради того, чтобы не разгласить те еретические идеи, которые могли возникнуть. Идея о том, что мир должен был закончиться в тысячном году, совсем не была еретической, ведь она могла основываться даже на прочтении Августина.

оно должно отсчитываться от Страстей Господа, причем еще больше это видно начиная со страниц, посвященных Антихристу.

Идея Антихриста, как объясняет сам Беат в начале своего комментария (S 44, B 73), господствует над ним: «Incipit tractatus de Apocalipsis Iohannis in explanatione sua a multis doctoribus et probatissimis viris illustribus, diverso quidem stilo, sed non diversa fide interpretatus, ubi de Christo et ecclesia et de antichristo et eius signis primum recognoscas»¹. *Апокалипсис* для него — это трактат об Антихристе и о способах его распознавания.

По этой теме он ссыался не только на *Апокалипсис*. Помимо прочтений, предложенных некоторыми библейскими пророками, об Антихристе речь шла и в Евангелиях, и в первом послании Иоанна Богослова². Предсказаниями об Антихристе была богата и патристическая литература (достаточно сказать о трактате III в. Ипполита *«De Antechristo»* («Об Антихристе»)), не говоря уже о других текстах, ошибочно приписываемых тому или иному автору³. Но Беату этого мало. Прежде все-

¹ «Начинается трактат об Откровении Иоанна, объяснением своим прославивший многих докторов и выдающихся мужей, различных по образу мысли, но близких друг другу в понимании того, что непосредственно касается исследования о Христе и Церкви и об Антихристе и его знаках».

² «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24); «Тогда, если кто вам скажет: вот, здесь Христос, или: вот, там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Марк 13:21–22); «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Иоан. 4:3).

³ «На вид же он вот каков: голова его раскалена докрасна, правый глаз налит кровью, левый глаз зеленый, как у кошки, с двумя зрачками и белыми веками, нижняя губа толстая, он хром на правую ногу, ступни имеет крупные, большой палец руки у него сплюснут и имеет удлинненную форму» («Сирийский Завет Господа нашего Иисуса Христа», 1,4, V в.); «Немного молодой, тонконогий, одно пятно седое спереди на голове его, плешивый, брови его доходят до ушей, и пятно проказы спереди на его руках. Он будет изменяться перед вами. То он будет стариком, то снова молодым» («Апокалипсис Илии», III в., 3:15–17); «Лицом он мрачен, волосы на голове его остры, словно стрелы, брови его — как у зверя, глаз его правый — как звезда, восходящая утром, а другой — как у льва, уста его — в локоть шириной, зубы его — в пядь длиной, пальцы его — словно серпы, след ноги его — в две пяди, а на челе его — надпись «Антихрист»» («Апокалипсис Святого Иоанна Богослова», V в.). Трудно сказать, была ли известна рукопись из монастыря Мон-Сен-Мишель (X в.): «Ученики спросили Иисуса: «Господи, скажи нам, какого он будет вида?» Иисус же отвечал им: «Ростом он будет девять локтей. У него будут черные волосы, туго стянутые, словно железной цепью. На лбу будет сверкать один глаз, ослепительный, как утренняя заря. Нижняя губа будет толстой, верхняя же будет отсутствовать. Мизинец на его руке будет самым длинным из пальцев, левая нога шире правой. Такой же будет его походка». Не вызывает никаких сомнений, что было широко распространено описание, предложенное Иринеем Лионским: «Когда же антихрист опустошит все в этом мире,

го, он теряется в неимоверной каббалистике, играя нумерологическими знаками, присутствующими в тексте Иоанна, чтобы получить нечто вроде математической матрицы, с помощью которой можно было бы установить имя будущего Антихриста. Кроме того, сказав однажды, что Антихрист должен прийти, разрушая сообщество верующих, и что святым потребуется вся сила подвига мученичества и стойкости, чтобы сопротивляться ему, он начинает весьма пространный рассказ, с целью показать, что Антихрист попытается восстановить иудейский закон, и в конечном счете он будет евреем — Беат обращается к обычной для всех авторов трактатов об *Апокалипсисе* теме, преспокойно забывая при том, что в те годы его страна уже страдает от самого что не на есть очевидного прихода Антихриста в лице мусульманских захватчиков. И неизвестно, отдает ли он себе в этом отчет (ведь, по сути, королевство Астурия, где находится Лиэбан, тяготело к франкской культуре) или же играет с зашифрованными намеками, поскольку его Антихрист не только делает необходимым обрезание, но и не будет пить вино (что, похоже, намекает на мусульман). Ему будет присуще разве что неприятие совокуплений с женщинами (с чем могли бы не согласиться магометане); а также черта, не подходящая ни в отношении мусульман, ни отношении евреев — Антихрист, будучи *impurissimus* (лат. *нечистейший*). — Прим. пер.), будет вводить в заблуждение людей, призывая к воздержанности и целомудрию — чем Беат, похоже, намекает скорее на какую-то ересь ригористов, которая, пожалуй, даже не относилась к его периоду, но о борьбе с которой речь могла идти в каком-нибудь из приведенных им источников.

Однако читатель Беата не следит за последовательностью его повествования, желая лишь, чтобы тот рассказал ему об Антихристе, и успех этого текста объясняет как раз то, что автор выходит в нем за пределы самого текста. Это после тысячного года средневековый читатель будет находить удовольствие в повествованиях о войне, любви и магии, пока же во времена Беата *Апокалипсис* находится в большем ходу, чем *Песнь Песней*.

Вот почему, вероятно под влиянием Беата, в X в. появится трактат Адсо из Монтье-ан-Дер (Адсо Дервенский) «*De ortu et tempore Antichristi*» («О происхождении и времени Антихриста»), где будет сказано, что Антихрист произойдет из народа иудейского, что он будет зачат во грехе от союза отца и матери, подобно всем людям, а не как говорят некоторые, от одной лишь девы. В момент зачатия дьявол войдет

процарствует три года и шесть месяцев и воссядет в храме Иерусалимском, тогда придет Господь с неба на облаках в славе Отца, и его и повинующихся ему пошлет в озеро огненное, а праведным даст времена Царства, т.е. успокоение» («*Adversus Haereses*») («Против ересей») V, 28–30; PG, 7).

в материнское лоно, и во чреве матери Антихрист будет питаем дьявольской силой, и сила дьявола неизменно пребудет с ним. И подобно тому как на Матерь нашего Господа Иисуса Христа снизошел Святой Дух, наполнив ее благодатью, так же и дьявол войдет в мать Антихриста, заполнит ее до краев, окружит, овладеет ею снаружи и изнутри, и тогда при дьявольском содействии, она зачнет его, и тот, кто родится, будет преступным, лукавым и погибельным. А потому имя ему будет Сын Погибели. Он будет окружен магами, колдунами, предсказателями и чародеями, которые по дьявольскому внушению обучат его злодеяниям, лицемерию и колдовскому мастерству¹.

¹ «Hic itaque Antichristus multos habet sue malignitatis ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domicianus. Nunc quoque, nostro tempore, Antichristos multos novimus esse. Quicumque enim, sive laicus, sive canonicus, sive etiam monachus, contra iusticiam vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphematur, Antichristus est, minister satane est. Sed iam de exordio Antichristi videamus. Non autem quod dico ex proprio sensu excogito vel fingo, [at] in libris diligenter relegendo hec omnia scripta invenio. Sicut ergo auctores nostri dicunt, Antichristus ex populo Iudeorum nascetur, de tribu scilicet Dan, secundum prophetiam dicentem: 'Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita'. Sicut enim serpens in via sedebit et in semita erit, ut eos, qui per semitas iusticie ambulant, feriat et veneno suae malitiae occidat. Nascetur autem ex patris et matris copulatione, sicut et alii homines, non, ut quidam dicunt, de sola virgine. Sed tamen totus in peccato concipietur, in peccato generabitur et in peccato nascetur. In ipso vero conceptionis sue initio diabolus simul introibit in uterum matris eius et ex virtute diaboli confovebitur et contutabitur in ventre matris et virtus diaboli semper cum illo erit. Et sicut in matrem Domini nostri Iesu Christi Spiritus sanctus venit et eam sua virtute obumbravit et divinitate replevit, ut de Spiritu sancto conciperet et quod nasceretur divinum esset ac sanctum, ita quoque diabolus in matrem Antichristi descendet et totam eam replebit, totam circumdabit, totam tenebit, totam interius et exterius possidebit, ut, diabolo cooperante, per hominem concipiet et quod natum fuerit totum sit iniquum, totum malum, totum perditum. Unde et ille homo filius perditionis appellatur, quia in quantum poterit genus humanum perdet et ipse in novissimo perdetur. Ecce audistis, qualiter nascatur. Audite etiam locum, ubi nasci debeat. Nam, sicut Dominus ac Redemptor noster Bethleem sibi previdit, ut ibi pro nobis humanitatem assumere et nasci dignaretur, sic diabolus illi homini perditum, qui Antichristus dicitur, locum novit aptum, unde radix omnium malorum oriri debeat, scilicet civitatem Babiloniam. In hac enim civitate, que quondam fuit inclita et gloriosa urbs gentilium et caput regni Persarum, Antichristus nascetur. Et in civitatibus Bethsaida et Gorozaim nutriti et conservari dicitur, quibus civitatibus Dominus in evangelio impropere, dicens: Ve tibi, Bethsaida, ve tibi, Corozaim. Habebit autem Antichristus magos, maleficos, divinos et incantatores, qui eum, diabolo inspirante, nutrient et docebunt in omni iniquitate, falsitate et nefaria arte et maligni spiritus erunt duces eius, socii semper et comites indivisi. Deinde Hierosolimam veniens, omnes christianos, quos ad se convertere non poterit, per varia tormenta jugulabit et suam sedem in templo sancto parabit» («Таким образом, этот Антихрист имеет много сообщников своей порочности, из которых многие уже прожили свой век, каковыми были Антиох, Нерон, Домициан. Знаем, что и сейчас, в наше время, много антихристов. Ибо всякий, будь то мирянин, каноник или даже монах, который живет несправедливо, противится правилам своего сословия и возводит хулу на добродетель, является антихристом и служителем сатаны. Но давайте теперь рассмотрим происхождение Антихриста. То, что я сейчас говорю, я не выдумываю как собственное суждение и не измышляю, но нахожу

В XII в. Хильдегарда Бингенская напишет, что безумный Сын Погибели явится со всеми уловками первоискусителя, со всеми гнусными безобразиями и темными делами; у него будут два горящих глаза, уши, подобные ослиным, пасть и нос, как у льва; и начнет он подбивать людей на поступки самого дурного свойства, сопровождаемые огненными вспышками и жуткими завываниями как проявление духа противоречия, и примется подговаривать их к отпадению от Бога, наполнив их тела омерзительным смрадом, а церковные институты поразив духом ненасытной алчности; сам же будет ухмыляться во всю свою ужасную *rictus* (лат. *насмь*. — Прим. пер.), скаля отвратительные железные зубы (*«Liber Scivias» JE* («Познай пути»), 1,14).

Как уже было сказано, успех образа Антихриста, без сомнения, был вызван связанными с тысячным годом волнениями, однако чтобы объяснить эти волнения и популярность Беата, помимо теологических причин и склонности к символической аффабуляции, нужно обратиться также к *материальным* причинам, связанным с кризисом Высокого Средневековья. Беат рассказывал своим читателям не о том, что могло

это, внимательно перечитывая, записанным в книгах. Итак, как утверждают наши авторы, родится Антихрист из народа иудеев, из колена Данова, согласно пророчеству, гласящему: «Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути» (Быт. 49: 17). Ибо будет сидеть на пути как змий и будет на дороге, чтобы извить тех, которые идут путем праведности, и убивать их ядом своей порочности. Родится же он от соития отца и матери, как и прочие люди, а не от одной девы, как утверждают некоторые. Но все же он будет зачат целиком в грехе, будет развиваться в грехе и родится в грехе. В самом же начале своего зачатия дьявол одновременно войдет в чрево его матери, и силой дьявола будет защищен и скрыт в чреве матери, и сила дьявола всегда будет с ним. И как в Богородицу Господа нашего Иисуса Христа вошел Святой Дух и всю объял ее своей силой и исполнил Божественного, чтобы зачала от Духа Святого и чтобы То, Что родится, было Святым и Божественным, так и дьявол сойдет в мать Антихриста и всю исполнит ее, всю объемлет, всю захватит, всей ей овладеет как изнутри, так и снаружи, чтобы при пособничестве дьявола зачала она от человека и чтобы то, что родится, было порочным, злым, гибельным. Потому тот человек и называется сыном погибели, что, насколько сможет, погубит человеческий род и сам в конце концов погибнет. Вот вы и узнали, как он родится. Узнайте также место, где он должен родиться. Ибо как Господь и Спаситель избрал себе Вифлеем, удостоив его того, чтобы принять там ради нас человеческую природу и родиться там, так и дьявол выбрал подходящее место для того пропадающего человека, который зовется Антихристом, откуда должен произойти корень всех бед, а именно город Вавилон. Ибо в этом городе, который когда-то был знаменитым и славным городом язычников и столицей Персидского царства, родится Антихрист. Сказано, что будет он вскармливаться и оберегаться в городах Вифсаиде и Хоразине, которые упрекает Господь в Евангелии, говоря: «Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида!» (Лук. 10: 13) И будут при Антихристе маги, колдуны, прорицатели и волшебники, которые будут воспитывать его и учить по внушению дьявола всякому беззаконию, лжи и нечестивому обману, будут злые духи руководить им и будут всегда его неотлучными сообщниками и спутниками. Затем, придя в Иерусалим, всех христиан, которых не сможет привлечь к себе, казнит различными пытками и устроит свой трон в святом Храме» (*«De ortu et tempore Antichristi»* 1, PL. 101, p. 1289–1293).

случиться через несколько лет или спустя тысячелетие, но о каждодневных переживаниях человека тогда еще темных веков. Обратимся к предложенному Рудольфом Глабером в работе «*Historiarum Libri*» («Пять книг по истории») описанию событий, но не тех, что восходят ко временам Беата, а к тем, что относятся к периоду, когда тысячелетие уже завершилось, немногим ранее 1033 г. Он описывает неурожай, вызванный столь суровыми погодными условиями, что не удавалось найти благоприятного момента ни для посевных работ, ни для сбора урожая — главным образом по причине наводнений. Голод, пишет он, изнурил всех, и бедных и богатых, и когда не осталось больше животных и птиц для употребления в пищу, всем пришлось питаться падалью и «другими вещами, которые вызывают отвращение, даже если о них только говорят», вплоть до того, что некоторые дошли до пожирания человеческого мяса. На путников нападали, убивали их, расчленяли и варили, а тех, кто отправлялся в путь в надежде избежать неурожая, ночью загрызали и пожирали их приютившие. Были и такие, кто, показывая детям какой-либо плод или яйцо, завлекал их, чтобы потом зарезать и сожрать.

Во многих местах ели выкопанные трупы. Некто, рассказывает автор, отнес уже сваренным человеческое мясо на рынок Турню, чтобы продать его, это было раскрыто, и он был сожжен, но потом был сожжен и другой, который в ночи отправился искать это мясо там, где его закопали. В итоге «разлилась та сумасшедшая ярость, что стало менее опасным оставить без присмотра животное, нежели человека»¹.

¹ «Horret denique referre que tunc generi humano corruptiones acciderunt. Heu! pro dolor! quod olim raro audiri contigerit, tunc rabida inedies compulsi vorari ab hominibus humanas carnes. Arripiebantur autem viantes a se prevalentibus membratimque dividebantur igneque decocti vorabantur. Multi quoque de loco ad locum famem fugiendo pergentes hospiciis recepti noctuque jugulati, quibus suscepti sunt in cibum fuerunt. Plerique vero, pomo ostenso vel ovo pueris, ad remota circumventos trucidatosque devoraverunt. Corpora defunctorum in locis plurimis ab humo evulsa nihilominus fami subvenerunt. Que denique rabiei insanies in tantum excrevit, ut tutius moraretur solitarium absque raptore genus pecudum quam hominum. Nam veluti iam in usum devenire deberet carnes humanas comedi, quidam decoctas detulit venundandas in forum Trenorchii, ac si fuissent alicuius pecudis. Qui deprehensus crimen flagitii non negavit, deinde artatus loris igne crematus est. Carnem autem illam humo absconsam alter effodiens noctu comedit pari modo, et ille igne combustus est» (Rodofo il Glabro, *Historiarum Libri*, IV, 9–10, ed. G. Cavallo e G. Orlandi. Milano: Valla-Mondadori, 1989) («Одним словом, это ужасно — рассказывать, какие извращения приключились тогда с человеческим родом. О скорбь! [Случилось то], о чем ранее изредка приходилось лишь слышать. В то время свирепый голод понуждал людей пожирать человеческое мясо. Путников захватывали более сильные, чем они сами, расчленяли и пожирали, сварив на огне. Также многие, убегая от голода и переходя с места на место, будучи принятыми на постой и зарезанными ночью, становились пищей для тех, кто их принял. Другие, показав детям плод или яйцо, отводили их, схватывали, убивали и съедали. Во многих местах даже выкопанные из земли тела умерших служили для утоления голода. Наконец, бешеное безумство настолько воз-

Вероятно, Рудольф находился еще под влиянием от прочтения Беата, иначе непонятно, как в 1033 г. могли происходить столь ужасные вещи, учитывая (как с радостью сообщает Рудольф в книге III, IV, 13), что уже начиная с 1003 г. началось возрождение Европы, и казалось, что земля «будто содрогаясь и освобождаясь от старости, переодевалась в белоснежную мантию церквей». Но таков уж был Рудольф, а потому в V книге он расскажет еще и о том, что пред ним явился дьявол как знак того, что прошедший тысячный год одним глазом радуется миновавшей опасности, а другим плачет в страхе о том, что расчеты были неверными, и должно случиться нечто куда более страшное. Когда же Рудольф не видит дьявола и смотрит по сторонам, он кажется довольно честным хронистом, правдиво рассказывающим о тяжелых временах.

А раз уж дело обстоит таким образом, почему тогда в период, когда господствовало это *insecuritas* (лат. *беспокойство, неуверенность*. — Прим. пер.), ученый, читавший Беата, и неученый, слушавший его апокалиптические описания или рассматривавший эти же ужасы, изображенные в церквях, не могли предположить, что *de te fabula narratur* (лат. *о тебе сказка сказывается*. — Прим. пер.)? Ведь и сегодня на экранах необыкновенным успехом пользуются истории о стихийных бедствиях и катастрофах, которые не дают никакой надежды, и даже напротив, подпитывают (или, гипнотизируя, возвращают) в нас страх и ужас.

росло, что в большей безопасности был оставленный похитителями род домашнего скота, чем род людской. Ведь словно уже стало дозволено употреблять в пищу человеческое мясо. Поедая его, один человек принес его, сваренное, для продажи на рынок Турню, как будто оно было мясом некоего скота. Когда его схватили, он не стал отрицать преступного деяния. Затем был связан ремнями и сожжен. Это же мясо, захороненное в земле, ночью выкопал другой человек и съел, и также был сожжен огнем»).

ОЧЕРК 7. Данте между модистами и каббалистами¹

7.1. «De vulgari eloquentia»²

Желая объяснить множественность языков, Данте придерживается в «*De vulgari eloquentia*» библейского повествования, с которым он был знаком через латинский текст Вульгаты, и мы также будем следовать за ним, не задаваясь (в связи с ее еврейским происхождением) филологическими вопросами относительно ее достоверности. И все же, как мы увидим в дальнейшем, Данте со свойственной ему бесцеремонностью иногда все же отклоняется от повествования Вульгаты.

Если «*De vulgari eloquentia*» (далее «DV») — это трактат о языках и речевых актах, то «*Книга Бытия*» предлагала Данте примеры изначальных «речевых актов», однако необходимо условиться что означает понятие «речь». Любой знак, как настаивал уже Августин, — это нечто чувственное, служащее тому, чтобы на ум приходило нечто отличное от него самого. Это, бесспорно, так, однако подобное определение (сравнимое в чем-то с узелком из платочка, который делают для того, чтобы оставить себе напоминание о чем-либо) еще не влечет за собой коммуникативной связи между двумя субъектами. По мнению Розье-Каташа (Rosier-Catach 2006), для этого коммуникативного аспекта характерны вполне конкретные определения — вроде тех, что появляются в халкидском переводе «*Тимея*», или нечто схожее с тем, что мы встречаем у Фомы Аквинского («ut Plato dicit, sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indica», «*De veritate*» 9, 4,7)³. Поэтому если Данте и имел в виду речевой акт, нельзя сказать что Бог у него «говорит», когда произносит *fiat lux* (лат. *да будет свет*. — Прим. пер.) в результате чего «и стал свет» («*Книга Бытия*» 1, 3–4), то же можно сказать и об остальных аналогичных этому выражениях, использованных им при сотворении мира. Дантовский Бог, кажется, знает *how to do things with words* (англ. *как делать вещи с помощью слов*. — Прим. пер.), иными словами, он задействует магическое перформативное свойство слов, предоставляя, таким образом, опасную мо-

¹ Переработка статьи «*Forma locutionis*». См.: Ваттимо Дж. *Filosofia* 91. Bari: Laterza, 1992 (напечатанное в дальнейшем в: Еко 1993).

² «О народном красноречии». Все цитаты из этого произведения приводятся по рус. изд.: Данте Алигьери. *Малые произведения*. М.: Наука, 1968. — Прим. пер.

³ Или также «*Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare*» («*Summa theologiae*», I 107, 1) («Как говорит Платон, речь нам дана для того, чтобы узнавали выражения желаний»). Этот аспект встречается также и у других авторов.

дель для всех тех будущих последователей сект, которые, придерживаясь оккультных практик, будут убеждены в возможности менять ход событий посредством произношения параеврейских звуков. Неясно также, что делает Бог, когда, например, призывает («*appelavit*») свет дня и мрак ночи, при условии, что у него нет никакой необходимости сообщать эти имена никому, и уж тем более самому себе.

Осознавая тот факт, что Библия говорит иносказательно, Данте не делает объектом своих размышлений эти божественные «слова», ведь, как он говорит, *patet solibomini datum fuisse loqui* (лат. *речью был одарен только человек*. — Прим. пер.) («DV» I, ii, 8). Данте не раз будет повторять, что способность говорить свойственна только человеку: ею не обладают ни ангелы (которые наделены «несказанной способностью Разумения», благодаря которой каждый понимает мысль другого, либо же все они читают мысли, общие для всех, в божественном разуме), ни животные (у которых нет индивидуальных страстей, только родовые, и тем самым по своим собственным страстям они могут постигать и чужие, а между животными разных видов сообщения вовсе не требуется), ее нет и у дьяволов (которые тоже знают меру взаимного своего коварства). Здесь можно разве что добавить, что если уж ангелам нет необходимости разговаривать, то когда Бог создавал вселенную, ему тем более это было не нужно.

Таким образом, в «DV» рассматривается исключительно человеческая речь, ведь человек ведом разумом, а он у отдельных личностей приобретает столь отличные формы оценки и суждения, что ему необходима способность, позволяющая через чувственные знаки раскрыть установленное в силу соглашения разумное содержание — такое содержание, которое в отношениях между звуком и смыслом он распознает (согласно традиции) *ad placitum*¹.

¹ «*Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere: quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nihil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: nam sensuale quid est in quantum sonus est; rationale vero in quantum aliquid significare videtur ad placitum*» («DV» I, iii, 2–3) «Итак, надлежит, чтобы у людей для передачи друг другу своих мыслей имелся некий рациональный и чувственно воспринимаемый знак: он должен быть рациональным, поскольку исходит из разума и переходит в разум, а чувственно воспринимаемым он должен быть потому, что ничто не может перейти из одного разума в другой кроме как при помощи чувственно воспринимаемого посредствующего звена. Поэтому если бы знак был только рациональным, он не мог бы передаваться, а если бы он был только чувственно воспринимаемым, он не мог бы ни восприниматься разумом, ни пребывать в нем. И понятно, этот знак есть тот самый благородный субъект, о котором мы говорим, и чувственно воспринимаемым он является постольку, поскольку есть звук, а рациональным — постольку, поскольку обозначает нечто по соглашению». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

Данте рассматривает эпизод, описанный в *«Бытии»* 2, 16–17, когда Господь впервые говорит с человеком, предоставляя в его распоряжение все блага земного рая и наказывая ему не вкушать от древа познания добра и зла. Речь здесь, бесспорно, идет о первом акте коммуникации, противоречащем идее о том, что человек был первым, кто использовал язык. Однако Данте выходит из этого затруднительного положения, утверждая, что тот факт, что Бог сообщил нечто Адаму, не обязательно означает, что он сделал это вербально, он может также означать (и эта традиционная идея происходит из Псалма 148: *«ignis grando nix glacies spiritus procellarum quae faciunt verbum eius»*) («огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его». — Прим. пер.), что Бог выражается с помощью атмосферных явлений, вроде грома и молнии.

Рассмотрев это, Данте обращается к вопросу о том, каким образом говорил Адам, когда Господь Бог (Быт. 2:19) «образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (*«omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius»*). Но любопытно, что тема Адама как Номотета (наряду с проблемой, которую можно встретить уже в платоновском *«Кратиле»*, и которая не раз будет вставать в будущем — на чем основывался Адам, именуюя животных, были ли это имена, которые *следовали* из их природы, или же он давал имена произвольно, *ad placitum*) игнорируется Данте. Пренебрегая тем фактом, что для наречения животных Адам должен был каким-либо образом говорить, он нерешительно заявляет, что согласно *Книге Бытия* первой, кто заговорил, была «предерзостная» Ева (*«mulierem invenitur ante omnes fuisse locutam»* (лат. *«раньше всех заговорила женщина»*. — Прим. пер.), ведшая диалог со змием. В связи с этим Данте кажется несообразным «полагать, что столь замечательное действие рода человеческого проистекло раньше не от мужа, но от жены» (*«inconvenienter putatur tam egregium humani generis actum ne prius в viro quam в femina profluxisse»*).

Это наблюдение (помимо любопытного антифеминизма, представленного певцом ангелической женщины в качестве единственного пути к небесному видению) кажется странным, поскольку в действительности в *«Книге Бытия»*, помимо сомнительных «слов» Бога, первым говорит Адам, — вначале, когда нарекает животных, а затем, когда выражает свое удовольствие по поводу рождения Евы. Более того, в этом случае (1, 2, 23) впервые упоминается его речь: *«dixitque Adam hoc mine os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est»* («И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]»). На основании того, что для Данте говорить означает открывать зародившиеся в уме мыс-

ли (то есть говорение для него есть диалогический факт), Менгальдо (Mengaldo 1979, p. 42) утверждает, что на самом деле писатель имел в виду, что между Евой и змием состоялся первый диалог, а следовательно, первый *речевой акт*, выраженный посредством физического производства значимых звуков. Вероятнее всего, считает Менгальдо, когда Адам радуется рождению Евы и «говорит» то, что говорит, он говорит про себя, равно как когда он именует животных (хотя, вероятно, мы слишком модернизируем Данте), он не осуществляет речевой акт, скорее он закладывает основания металингвистики. Как бы мы ни трактовали эту волю Данте как читателя Библии, указания Менгальдо все же заставляют нас разобраться, чем был для Данте столь отличный от языка речевой акт, — иными словами задаться вопросом, было ли у Данте показано различие (используя терминологию Соссюра) между *langue* и *словами*.

Каким бы двусмысленным ни был эпизод с Евой, Данте рассуждает следующим образом: было бы разумнее полагать, что первым заговорил Адам, и если первый звук, который издает человеческие существа, — это крик боли, то первым словом, произнесенным Адамом, могло быть только слово радости и в то же время почтения к Создателю, следовательно, прежде всего Адам произнес имя Бога, *El (Эль)* («DV» I, iv, 4).

Рассматривая этот первый в истории человечества речевой акт, Данте уже в самом начале «DV» обращается к теме множественности языков, — той что находит свое основание и объяснение уже в «*Книге Бытия*» (11,1 и далее). История тут вполне известна: после Потопа «на всей земле был один язык и одно наречие», но, обуянные гордыней, люди захотели состязаться с Господом и решили воздвигнуть башню высотой до небес. Господь, дабы покарать их за высокомерие и помешать строительству башни, решает смешать языки.

В «*Книге Бытия*» 10, где говорится о расселении сынов Ноя после Потопа и о потомстве Иафета, указывается, что «от сих населились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (10:5), и почти в тех же словах повторяется относительно сыновей Хама (10:20) и Сима (10:31). Эта существовавшая еще до Вавилона множественность языков озадачивала не только многих экзегетов, но и утопистов — сторонников совершенного языка (см.: Есо 1993), однако Данте этого не учитывает.

По его мнению, до постройки Вавилонской башни существовал некий совершенный язык, на котором Адам разговаривал с Богом, и на котором говорили потомки первого человека, но по причине *confusio linguarum* (лат. *смешение языков*. — Прим. пер.) наступило состояние множественности языков. Демонстрируя выдающиеся для того времени познания в сравнительной лингвистике, Данте описывает, как языки, появившиеся после смешения, делились натрое — сначала выделились

языки в соответствии с разделением на разные зоны мира, а затем язык того региона, который мы бы сейчас назвали романским, распался на язык *os*, язык *oi!* и язык *si*. Последний раскололся, в свою очередь, на множество диалектов, которые иногда, например, в Болонье, различаются даже от квартала к кварталу. Происходит это по той причине, что во всем, что касается одежды, обычаев и языка, человек представляет собой существо крайне неустойчивое и переменчивое — как во времени, так и в пространстве.

По замыслу Данте, если мы хотим найти язык более достойный и блистательный, следует начать с критического разбора народных языков разных областей (учитывая тот факт, что лучшие поэты, каждый по-своему, отошли от народного языка, принятого в их городе) и не отступать от своей цели, неуклонно стремясь к языку *блистательному* (распространяющему блеск), *осевому* (который служил бы осью, образцом), *придворному* (достойному занять место при королевском дворе, если бы таковой был у итальянцев) и *правильному* (также *куртальному*. — Прим. пер.) (языку правительства, закона, знания). Этот народный язык представляет собой некий идеальный образец, к которому приблизились лучшие поэты, — согласно ему, считает Данте, как раз и следует судить все ныне существующие народные языки.

Вторая часть (незавершенная) «DV» описывает образцы составления единственного, истинного, блистательного народного языка — языка поэтического, того самого, чьим создателем и считается Данте.

«DV» определяет народный язык как тот, к которому приучаются младенцы, как только начинают произносить звуки, и как тот, который воспринимают, подражая кормилице, не испытывая надобности в каких-либо правилах. Этот язык противопоставляется *locutio secundaria* (лат. *вторичной речи*. — Прим. пер.), которую римляне называли грамматикой и которой мы научаемся со временем и при определенной усидчивости, приобретая некий *habitus* (лат. *навык*. — Прим. пер.). *Locutio secundaria* — это схоластическая латынь, единственный язык, который в те времена изучался в школах через грамматику (см. также: Viscardi 1942); это *искусственный* язык, «вечный и нетленный», международный язык церкви и университетов, укрепившийся в системе правил, которые грамматисты выработали, когда этот язык уже перестал быть живым языком Рима.

Проводя это различие, Данте решительно утверждает, что народная речь — самая благородная, «поскольку она первая входит в употребление у рода человеческого и потому, что таковую пользуется весь мир при всем ее различии по выговорам и словам» (I, 1, 4), наконец, потому что она естественна, и любая другая речь в отличие от нее является искусственной.

С одной стороны, утверждается, что в то время как самый благородный язык должен соответствовать требованиям естественности, признанные различия между народными языками говорят об их банальности (Данте допускает здесь, что связь между означающим и означаемым — характерный признак языка — устанавливается по соглашению, а значит, *ad placitum*). С другой стороны, о народном языке говорится как о языке общем для всех, хотя и различающемся в словах и произношении. Учитывая, что весь трактат «DV» пронизан мыслью о разнообразии языков, встает вопрос — как совместить факт множественности языков с утверждением, что народный (природный) язык является общим для всего человеческого рода? Ответ заключается в том, что сначала все изучают «естественный» язык, не зная его правил, но это происходит потому, что все люди обладают естественной предрасположенностью, *способностью к языку*, которая воплощается в различных лингвистических субстанциях и формах, то есть в различных естественных языках (см. также: Marigo 1938, 9, сноска 23; Dragonetti 1961:32).

Данте (I, i, 1) утверждает, что существует естественная способность к изучению материнского языка, и, несмотря на разнообразие произношений и слов, она является общей для всех людей. Здесь он говорит не столько о специфическом языке, сколько о характерной для всех общей способности к языку.

Данте вполне отчетливо осознает, что в то время как способность к языку постоянна и неизменна, естественные языки, напротив, способны на рост и обогащение со временем, причем независимо от воли отдельных говорящих и благодаря индивидуальному творчеству. Результатом такого рода творчества является, по мнению Данте, блистательный народный язык, который он и намеревается создать. Однако между способностью к языку и самим естественным языком он помещает некую промежуточную инстанцию.

В первой главе первой части «DV» Данте, выражая свое понимание народного языка, говорит о *vulgaris eloquentia* (лат. *народное красноречие*. — Прим. пер.), о *locutio vulgarium gentium* (лат. *речь простых людей*. — Прим. пер.), о *vulgaris locutio* (лат. *народная речь*. — Прим. пер.) — и употребляет словосочетание *locutio secundaria*, обозначая так грамотную речь. В общем смысле *eloquentia* можно перевести либо как «красноречие», либо как «манера говорить», «речь». Но дальше в тексте появляются другие слова, выбор которых, вероятнее всего, не случаен. В одних случаях Данте говорит о *locutio*, в других употребляет термины *udiotia*, *lingua* и *loquela*. Слово *udiotia* появляется, например, когда речь заходит о еврейском языке (I, iv, 1; vi, 1 и vi, 7) или когда описывается процесс отпочкования различных языков мира, в частности романских. В vi, 6–7, где говорится о вавилонском *confusio linguarum*, Данте выби-

рает слово *loquela*, однако в том же самом контексте, как для обозначения рассеянных языков, так и для обозначения оставшегося нетронутым еврейского языка, он использует слово *udiotia*. Например, для обозначения речи гинуэзцев или тосканцев Данте выбирает слово *loquela*, еврейский же язык и другие диалекты итальянского языка он обозначает как *lingua*.

В отрывке о Вавилонском смешении языков (vi, 6–8), указывая на то, что после случившегося строители башни говорили на несовершенных языках, Данте замечает: «tanto rudius nunc barbariusque locuntur» (лат. «*настолько неотесанная и грубая речь*». — Прим. пер.), а несколькими строками ниже, упоминая первоначальный еврейский язык, называет его «antiquissima locutione» (лат. «*древнейший язык*». — Прим. пер.).

Если бы *udiotia*, *lingua* и *loquela* не употреблялись Данте *только* в отношении к *langue*, можно было бы подумать, что он использует все эти термины как синонимы. *Locutio* же, кажется, имеет более широкую сферу применения, встречаясь даже там, где контекст подразумевает *речевую деятельность*. Например, что касается различных звуков, издаваемых животными, Данте утверждает, что такой акт не может быть назван *locutio*, поскольку он не является подлинной речевой деятельностью (I, ii, 6–7). Кроме того, Данте всегда употребляет *locutio* в отношении тех речевых актов, которые Адам адресует к Богу.

Кажется, таким образом, что в то время как *udiotia*, *lingua* и *loquela* употреблялись в современном смысле «языка», термин *locutio* использовался скорее для обозначения речевых актов.

В отрывке I, iv, 1 Данте задает вопросы, какой человек получил дар речи (*locutio*), что он прежде всего сказал («quod primitus locutus fuerit»), и с кем, где, когда и на каком языке («sub quo ydiomate») был произведен первый речевой акт «primiloquium», думаю, так можно перевести *primiloquium* по аналогии с *tristiloquium* (лат. *убогая речь*. — Прим. пер.), и *turpiloquium* (лат. *безобразная речь*. — Прим. пер.) (I, x, 2; I, xiii, 3), относящимся к дурной манере речи римлян и флорентийцев.

Возможно, Данте хотел подчеркнуть тот факт, что Адам говорит с Богом до того как именовать вещи, а значит, *Бог одарил его способностью к языку прежде, чем тот построил этот самый язык*.

Но на каком же языке говорил Адам? Данте критикует тех, кто, как флорентийцы, считает свой родной язык лучшим, в то время как существует огромное множество языков, многие из которых, по его мнению, гораздо лучше народного итальянского языка. В связи с этим (I, vi, 4) он утверждает, что наряду с первым человеком Богом была создана *certam formam locutionis*. Если это выражение перевести как «некая определенная форма речи» (см., например, Mengaldo 1979:55), трудно объяснить, почему в отрывке I, vi, 7 Данте утверждает: «Итак, еврейский язык

(*ydiuma*) был тем, какой издали (*fabricarunt*) уста первого говорящего». Данте уточняет, что под «формой» он подразумевает и наименование вещей словами, и строение слов, и выговор, чем, в свою очередь, заставляет нас думать, что *forma locutionis* включает в себя лексику и морфологию, то есть весь язык. Однако если перевести это выражение как «язык», необъяснимым окажется следующий отрывок:

qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt homines posteri ejus usque ad edificationem turris Babel, quae 'turris confusionis' interpretatur: hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo sunt dicti Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oritus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydiuma illud quod primi loquentis labia fabricarunt (I, vi, 5)¹.

Если понимать *forma locutionis* как сформированный язык, почему тогда, чтобы сказать, что Иисус говорил по-еврейски, в одном случае используется слово *lingua*, а в другом — *ydiuma* (а чуть ниже, в отрывке I, vii, где рассказывается о смешении языков, появляется еще и *loquela*), в то время как *forma locutionis* относится только к первоначальному Божьему дару? С другой стороны, если признать, что *forma locutionis* — это только способность к языку, непонятно, почему же тогда вавилонские грешники ее утратили (в то время как евреи сохранили), если учесть, что весь трактат «DV» пронизан признанием того факта, что существует множество языков, произведенных (на основе какой-то природной способности) после Вавилонского столпотворения. Попробуем перевести наш текст следующим образом:

...и все говорящие пользовались бы этой формой [речи], если бы она не распалась по вине человеческой самоуверенности, как будет показано ниже. При помощи *этой формы речи* говорил Адам; при помощи *этой формы речи* говорили все его потомки вплоть до строения башни Вавилона, что означает башню смешения; *эту форму речи* унаследовали сыны Евера, называемые поэтому Евреями. После смешения она сохранилась только у них, дабы Искупитель наш, вознамерившийся из человеколюбия родиться у них, пользовался не языком смешения, но благодати. Итак, еврейский язык был тем, какой издали уста первого говорящего.

Но что же это за *форма речи*, которая не есть еврейский язык и не есть общая способность к языку, если не та, что принадлежала Адаму

¹ Перевод данного фрагмента из Данте приводится ниже. — Прим. ред.

как Божий дар, но была утрачена после Вавилона, и которую, как мы увидим, Данте пытается вновь отыскать, разрабатывая свою теорию блистательного народного языка?

Мария Корти предложила (Corti 1981:46) решение этой проблемы, выдвинув идею о том, что Данте невозможно понять, если считать его исключительно ортодоксальным последователем томистской мысли. В зависимости от условий он опирается на различные философские и теологические источники и, несомненно, испытывает на себе влияние различных течений аристотелизма, получившего название радикального, наиболее значительным представителем которого был Сигер Брабантский. Но к радикальному аристотелизму относился (и вместе с Сигером в 1277 г. был подвергнут наказанию епископом Парижским) также и Боэций Дакийский, один из главных представителей модистов, чей трактат «*De modis significandi*» («О способах обозначения») оказал влияние на Данте. По мнению Марии Корти, болонская среда той эпохи представляла собой своего рода центр, из которого — напрямую или же в результате взаимодействия болонской среды с флорентийской — на Данте оказывались эти различные влияния.

Так становится ясным, что Данте подразумевал под *forma locutionis*. Именно модисты утверждали существование лингвистических универсалий, то есть определенных правил образования любого естественного языка. В трактате «*De modis*» Боэций Дакийский напоминает, что из любого существующего языка можно извлечь правила универсальной грамматики, не учитывающей ни греческого, ни латинского языков (*Quaestio* 6). Поэтому Бог дарует Адаму, вероятно, не просто способность к языку и пока еще не естественный язык, но принципы универсальной грамматики, формальную причину для общего структурирующего принципа языка, как в отношении лексики, так и в отношении морфосинтаксических явлений языка, который Адам будет постепенно создавать, живя и нарекая вещи (Girti 1981:47)¹. Дарованная Богом *forma*

¹ Концепция Марии Корти опровергается главным образом в работах Pagani 1982 и Maièrù 1983: 1) нет очевидных доказательств, что Данте был знаком с текстом Боэция Дакийского, 2) в некоторых случаях между двумя текстами Мария Корти устанавливает недоказуемые аналогии, 3) лингвистические идеи, которые можно обнаружить у Данте, были распространены также и у других философов и грамматиков вплоть до XIII в. Даже соглашаясь с первыми двумя пунктами, остается третий, говорящий о том, что идея универсальной грамматики была широко распространена в средневековой культуре и что (в этом ни один из критиков Корти не сомневается) Данте прекрасно знал об этих спорах. Высказывание мысли о том (как это делает Майеру), что вовсе не обязательно было знакомство с текстом Боэция для того, чтобы знать, что «грамматика по своей сути одинакова у всех языков, хоть внешне и различна» (это утверждение встречается еще у Роджера Бэкона), является скорее доказательством того, что Данте мог обдумывать идею универсальной грамматики.

locutionis могла бы пониматься как врожденный механизм, напоминающий нам, современным людям, те универсальные принципы, которые рассматривает генеративная грамматика Хомского.

Возможно, поэтому Данте полагал, что с Вавилоном исчезла совершенная *forma locutionis* — единственная форма, позволяющая создание языков, способных отражать саму суть вещей (тождество между *modi essendi* и *modi significandi*), и недостижимым совершенным результатом этой формы был как раз еврейский язык Адама. Ныне же, по мнению Данте, выжили только бессвязные и несовершенные *formae locutionis*, такие же несовершенные и вульгарные, как и итальянцы, обличаемые им в неумении выражать высокие и глубокие мысли.

При подобном прочтении можно понять, что представляет собой этот блистательный народный язык, за которым Данте охотится, как за «пантерой, которую мы чуем всюду» (I, xvi, 1). Этот язык, считает Данте, проявляется время от времени в произведениях величайших поэтов, однако он все еще не сформирован, не упорядочен и не определен в своих грамматических устоях. При наличии существующих народных языков, естественных, но не всеобщих; при наличии всеобщей, но искусственной грамматики Данте преследует мечту о восстановлении той *forma locutionis*, которая существовала в Эдеме, — формы естественной и всеобщей. Но, в отличие от деятелей Возрождения, которые ринутся на поиски еврейского языка, чтобы возродить его во всей его мощи откровения и волшебства, Данте собирается воссоздать первоначальное основание, применяя современную методику. Блистательный народный язык, чьим величайшим образцом станет язык поэтический, язык Данте, должен позволить современному поэту залечить ту рану, которая была нанесена Вавилонским столпотворением. В связи с этим всю вторую книгу «DV» следует воспринимать не как простой трактат по стилистике, но как попытку задать условия, правила, *forma locutionis* единственно мыслимому совершенному языку — итальянскому языку поэзии Данте (Corti 1981:70). В этом совершенном языке блистательный народный язык будет испытывать *необходимость* (в противовес условности), ибо как совершенная *forma locutionis* позволяла Адаму говорить с Богом, так и блистательный народный язык будет помогать поэту подбирать слова, соответствующие тому, что они должны выражать, и тому что не может быть выражено иначе.

Поэтому Данте не просто не сетует на множественность языков, он еще и подчеркивает их способность обновляться, изменяться во времени. И именно на основе этой неоспоримой языкотворческой силы он может поставить перед собой цель — изобрести совершенный язык, современный и естественный, не охотясь за утраченными образцами. Если бы Данте действительно думал, что еврейский язык, изобретенный Адамом, является единственным совершенным языком, то он бы постарался на-

писать свою поэму на еврейском. И если он этого не сделал, то только из-за своей убежденности в том, что народный язык, который ему предстоит изобрести, будет отвечать принципам богоданной универсальной формы лучше, чем еврейский язык Адама. На роль нового Адама Данте — со свойственным ему высокомерием — выдвигает самого себя.

7.2. Рай XXVI

Переходя от «DV» к «*Рай*» XXVI (по прошествии нескольких лет) Данте, кажется, меняет свой образ мыслей. В «DV» недвусмысленно утверждается, что от дарованной Богом *forma locutionis* родился еврейский язык как язык совершенный, и к Богу Адам обращается как раз на этом языке, называя его «*El*» («Эль»). В то время как в «*Божественной комедии*» («*Рай*» XXVI), Адам говорит:

Язык, который создал я, угас
Задолго до немыслимого дела
Тех, кто Немвродов исполнял приказ;
Плоды ума зависимы всецело
От склонностей, а эти — от светил,
И потому не длятся без предела.
Естественно, чтоб смертный говорил;
Но — так иль по-другому, это надо,
Чтоб не природа, а он сам решил¹.
Пока я не сошел к томленью Ада,
«И» в дольном мире звался Всеблагой,
В котором вечная моя отрада;
Потом он звался «Эль»; и так любой
Обычай смертных сам себя сменяет,
Как и листва сменяется листвою.

Адам говорит, что рожденные от естественной предрасположенности к речи языки затем разделяются, прирастают и меняются по воле человека, так, что еврейский, на котором говорили до строительства башни, уже не тот, на котором он сам разговаривал в земном раю (где он называл Бога «*I*» («И»), в то время как позже его стали называть «*El*»).

Объяснение того, что еврейский язык, на котором говорил Адам, был потерян уже в период строительства башни, могло быть приведено про-

¹ См.: Марго 1994: 124 сноска 39 — интереснейшая ссылка на Симона из Фейверсхе-ма (Саймон из Фейверсхема, Simone di Faversham), согласно которому в языке существует различие между значением *естественным* и значением *позитивным* (или условным).

сто в подтверждение 10-й песни «*Книги Бытия*». Любопытной же представляется идея о том, что Бог мог называться «I», ведь до сих пор ни одному комментатору так и не удалось найти достойного объяснения, почему Данте сделал этот выбор.

Среди римских цифр «I» символизирует совершенное божественное единство, однако в «*Божественной комедии*» («*Рай*» XIX, 128) римская цифра «I» означает наименьшее количество и противопоставляется «M», которая означает тысячу; в связи с этим кажется невозможным, что поэт хотел обозначить божественное с помощью цифры, выражающей наименьшее значение.

Вторая интерпретация, представляется мне, вызвана любопытнейшим феноменом этноцентризма — убежденностью в том, что существует один-единственный совершенный язык. Обратимся к английскому переводу «*Божественной комедии*» Дороти Сэйерс, последние тринадцать песен которой были, однако, переведены Барбарой Рейнольдс. Предпринятый последней перевод гласит:

Ere I descended to the pains of Hell
Jah was the name men called the highest Good
Which swatches me in this Joy. Thereafter El
his ride was on earth.

Очевидно, что если бы в английской версии сохранилась дантовская «I», ее можно было перепутать с местоимением, решив, что первоначально Бог звал себя «Я». Это объясняет, почему переводчица выбрала JAH. Можно подумать, что JAH — это просто аббревиатура Jahveh, однако кажется смешным замечание, где Рейнольдс говорит, что сам Данте имеет в виду Псалом 68:4, к которому очевидно отсылает версия короля Якова: «*Sing unto God, sing praises to his name; extol him that rideth upon the heavens by his name Jah, and rejoyce before him*»¹.

Почему это объяснение кажется смешным? Да потому что, к сожалению, Данте не просто не читал на еврейском, но и вообще не мог быть знаком с Библией короля Якова². Данте был знаком с Вульгатой, которая гласила: «*Cantate Deo psalmum, dicite nomen ejus, iter facite ei qui ascendit*

¹ Оригинал ее таков: *וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ*. Такой современный гебраист, как Шураки (Chouraqui), например, также переводит: «*Poetisez pour Elohim, chantez son nom; frayez passages au chevaliers des nues: Yab est son nomi Exultez en face de lui!*»

² Рейнольдс упоминает одного техасского депутата XVIII в., который выступал против введения иностранных языков в школьное образование, замечая: «Если английского языка было достаточно для Господа Бога нашего Иисуса Христа, то его будет достаточно и для нас».

super occasum. Deus est nomen illi. Exultate in conspectu ejus» (лат. «Пойте Богу нашему, пойте имени Его, превозносите Шествующего на небесах; имя Ему: Господь, и радуйтесь пред лицом Его». — Прим. пер.). А это значит, что ему было известно такое имя Бога как *Deus* (надо сказать, что даже в немецкой традиции Лютера нет *Jah*, там употребляется *Herr*).

Кроме того, нужно также отказаться и от гипотезы, в которой утверждается, что Данте обнаружил «I» в «Книге Исхода» 3:15, ведь и в этом случае Вульгата говорит о «Deus». Что касается гипотезы, согласно которой Данте понимал «I» как местоимение «я» во флорентийской народной традиции, действительно верно, что Бог произнес «Ego sum qui sum» (лат. «Я есмь то, что есмь». — Прим. пер.), но произнес он это как раз чтобы сказать, что имя его было «Qui sum», по-еврейски Ehyieh.

Другая гипотеза. Исидор Севильский в седьмой книге «Этимологий» перечисляет традиционные для еврейской традиции имена Бога, и наряду с El (Эль), Eloï, Eloë, Sabaoth (Cavaoф), Elion, Eie, Adonai (Адонай), Tetragrammaton (Тетраграмматон), Saddai (Шадай), упоминает Ia («quod in Deo tantum ponitur, quod etiam in alleluja in novissima syllaba sonat»)¹. Но даже если Данте ссылался на Исидора, с работами которого он, безусловно, был знаком, почему тогда он использовал «I» вместо «IA»? Разумеется, причиной тому не могут быть и правила стихосложения (единственное, что могло бы объяснить эту аббревиатуру), ведь одиннадцатисложный стих Данте мог быть построен с опорой как на полный, так и на сокращенный вариант.

Загадочное появление этой «I» можно понять, разве что допустив, что Данте изменил свое мнение в отношении первоначального еврейского языка Адама, и изменил он его именно по причине неких прямо или косвенно полученных знаний. Предположительно речь может идти о том, что в среде модистов изменилась идея *forma locutionis*. Тут необходимо отойти на шаг если не назад, то, по крайней мере, в сторону, и посмотреть, что же происходило в эту эпоху в еврейской среде.

Обратимся для этого к принципам каббалы имен или экстатической каббале, теоретическое обоснование которой в XIII в. было предложено Абрахамом Абулафией².

Каббалу имен применяют, произнося скрытые в тексте Торы божественные имена и обыгрывая различные комбинации букв еврейского алфавита. Если теософская каббала, хоть и пытаясь практиковать нумерологическое прочтение с помощью акростихов и анаграмм, все же с вниманием относится к священному тексту, то каббала имен, напротив, на-

¹ «Которая посвящена одному лишь Богу, которая также звучит в самом последнем слове Аллилуйи».

² Все сведения об Абулафии и цитаты приводятся по: Idel 1988a, 1988b, 1988c, 1989.

рушает, путает, разлагает и перестраивает текстуальный слой, его синтагматическую структуру, доходя до мельчайших лингвистических частиц, отдельных букв алфавита, находясь в непрерывном процессе повторного языкового творчества. В то время как для теософской каббалы между Богом и толкователем все еще находится текст, для экстатической каббалы толкователь находится между Богом и текстом.

Практика чтения путем перестановки букв может вызывать экстатический эффект. Абулафия объясняет:

И начинай сочетать части этого имени, IHVN, сначала только это, и изучи все его комбинации, и двигай его, и вращай, словно колесо, вперед и назад; и разворачивай, и сворачивай, словно свиток; и не давай ему покоя, но когда увидишь, что его материя обретает силу из-за великого движения, из-за страха перед путаницей в твоём воображении и водоворота в твоих мыслях, и когда позволишь ему остановиться, обратись к нему и спроси его, и не оставляй его, пока не получишь от него слова мудрости. А потом переходи ко второму имени, Адонаи, и спроси его о его основаниях, и оно откроет тебе свой секрет (...). Потом сочетай оба имени, и изучи их, и спроси их, и они откроют тебе секреты мудрости (...), а потом сочетай Элохим, и это тоже обеспечит тебе мудрость (хайе ха-нефеш).

Если к этому прибавить дыхательные упражнения, которыми сопровождается чтение имен по слогам, то можно понять, как от этого чтения по слогам человек переходит к экстазу, а от экстаза — к приобретению магической силы, ведь буквы, которые комбинирует мистик, — это те же самые звуки, посредством которых Бог сотворил мир. Этот аспект станет еще более распространенным в XV в. Идель (Idel 1988a: 204–205) говорит, что, например, для Йоханана Алеманно, друга и вдохновителя Пико дела Мирандолы, «символический заряд языка превратился в практически математическую функцию. Так каббалистический символизм превращался в магический, колдовской язык или возвращался к оному».

Возможным это было потому, что для Абулафии мельчайшие единицы текста — буквы — обладают собственным смыслом независимо от синтагм, где они встречаются. Каждая буква — это уже божественное имя, «поскольку из букв Имени каждая буква — это само по себе Имя, знай, что Yod (Йод) — это имя и YH — это имя» («*Перуш хавдала де Рабби Акиба*»).

Идея передачи имени Бога с помощью одной буквы *тетраграммы* подтверждается также обыкновением писать божественное имя во многих рукописях. Сошлюсь на работу Перани (Perani 2004: 131–143), где отмечается, что в средневековых еврейских рукописях божественное имя часто выражалось с помощью каллиграфической композиции из трех

или четырех букв Yod. Тот факт, что эти рукописи были весьма распространенными в итальянской среде, является подтверждением гипотезы о том, что Данте знал об этой традиции.

Транслитерируем, как это мог сделать Данте, «yod» («йод») как «i» («и»), и таким образом, получим возможный источник резкого изменения дантовских взглядов. И все же, кажется, божественное имя это не единственная идея, роднящая Данте с Абулафией.

Для экстатической каббалы язык — это сам по себе универсум, структура же языка представляет собой структуру реальности. Попытка сравнить внутреннюю сущность Торы и Логоса предпринималась уже в сочинениях Филона Александрийского. Мир идей и платоновские взгляды проникли и в литературу, где Тора стала представляться схемой, согласно которой Бог сотворил мир. Таким образом, Вечная Тора отождествлялась с Мудростью и во многом с миром форм, универсумом архетипов. Наконец, в XIII в., решительно склоняясь к аверроизму, Абулафия поставит знак тождества между Торой и Активным Интеллектом, «формой всех форм, соединяющей разрозненные умы» («*Сефер мафтеах ха-то-хаот*»).

И все же для Абулафии эта матрица всех языков (тождественная с вечной Торой, но не обязательно с Торой письменной) не совпадает с еврейским языком. Создается впечатление, будто Абулафия проводит различие между двадцатью двумя буквами (и Вечной Торой) как матрицей и еврейским языком как материнским языком человеческого рода. Двадцать две буквы еврейского алфавита репрезентируют идеальные звуки, которые должны предшествовать созданию любого из семидесяти существующих языков. Тот факт, что в других языках больше гласных, связан с вариациями произношения двадцати двух основных букв (прочие чужеземные звуки являются, если прибегнуть к современной терминологии, аллофонами основных фонем)¹.

Для Абулафии двадцать две буквы репрезентируют все звуки, естественным образом производимые органами речи: именно способ комбини-

¹ Другие каббалисты отмечают, что у христиан отсутствует буква «хет», а арабы не знают «пе». В эпоху Возрождения Йоханан Алеманно утверждал, что отличие от произношения двадцати двух еврейских букв происходит от подражания звукам, которые издают животные (хрюканью свиней, кваканью лягушек, курлыканию журавлей), так что сам факт наличия иначе произносимых звуков доказывает, что остальные языки принадлежат тем народам, которые оставили праведный путь в жизни. В этом смысле увеличение количества букв является одним из результатов вавилонского смешения языков. Алеманно осознает тот факт, что каждый народ признает свой язык лучшим в мире. В связи с этим он цитирует Галена, согласно которому греческий язык есть самый приятный и наиболее соответствующий законам разума, но, не смея противоречить Галену, он утверждает, что это связано со сходством, которое можно обнаружить между греческим, еврейским, арабским и ассирийским языками.

рования букв порождает различные языки. Слово *цефуф* (ивр. *сочетание*. — Прим. пер.) и слово *лашон* (ивр. *язык*. — Прим. пер.) имеют одно и то же числовое значение (386): познать законы комбинаторики, по мнению Абулафии, означает найти ключ к формированию любого языка. Он признает, что репрезентация этих звуков с помощью определенных графических знаков есть результат некоего соглашения, но это соглашение, говорит он, было заключено между Богом и пророками. Ему хорошо известны распространенные теории языка, согласно которым звуки, отображающие некие вещи или понятия, чисто условны (эта аристотелевско-стоическая идея обнаруживается, например, у Маймонида), но он выходит из затруднительного положения, предлагая довольно современное решение — никогда не смешивать условность с произвольностью.

Еврейский язык родился в силу соглашения, как и все остальные языки (Абулафия отвергает идею, поддерживаемую даже многими христианами, будто ребенок, предоставленный самому себе с самого рождения, непременно заговорит по-еврейски), однако этот язык является материнским и священным не потому, что данные Адамом имена были выбраны произвольно, а потому, что они находились в *согласии с природой вещей*. В этом смысле еврейский язык был *протоязыком*, и, будучи таковым, он был необходим для создания всех других языков, поскольку «если бы не было этого первого языка, не возникло бы обоюдного соглашения, чтобы дать предмету имя, отличающееся от того, какое он имел прежде, ибо второй человек не понял бы второго имени, если бы не знал имени первоначального, так, чтобы можно было договориться о перемене» («*Сефер ор ха-цеель*», см.: Idel 1989: 13–14).

Абулафия сожалеет, что его народ за время изгнания позабыл свой первоначальный язык, и, естественно, полагает, что задачей каббалиста является поиск матрицы всех семидесяти языков. Однако, по его мнению, окончательно раскроет все тайны каббалы только Мессия, и различие между языками исчезнет в конце времен, когда все существующие языки будут поглощены языком священным.

Еще раз попытаемся отыскать общее в представлениях Абулафии и Данте. Абулафия отождествлял Тору с Активным Интеллектом, и схема, по которой Бог создал мир, по его мнению, совпадает с тем даром речи, который был преподнесен Адаму Господом — со своего рода генеративной матрицей, порождающей все языки и не совпадающей пока еще с языком еврейским. Таким образом, речь идет о влиянии на Абулафию аверроизма, заставляющего его верить в единый общий для всего человеческого рода Активный Интеллект. Однако надо отметить несомненную, ярко выраженную склонность к аверроизму и у Данте — во всяком случае, ему близка идущая, по мнению Нарди, от Авиценны и Августина концепция божественной Премудрости, порождающей все формы веро-

ятного разума. Надо сказать, влиянию Аверроэса не были чужды и модисты, и другие приверженцы всеобщей грамматики. Следовательно, перед нами общая философская позиция, которая, даже если мы не будем ставить себе целью доказательство о прямом влиянии, могла склонить обоих считать дар языков передачей некой *forma locutionis*, порождающей матрицы, близкой к Активному Интеллекту.

Как бы то ни было, по мнению Абулафии, исторически еврейский язык был *протоязыком*, однако избранный народ в ходе изгнания позабыл его. Данте говорит в «*Rae*», что ко времени Вавилонского столпотворения язык Адама «угас». Идель (Idel 1989) приводит цитату из неопубликованной рукописи одного ученика Абулафии:

...любой, кто верит в сотворение мира, если он верит, что языки условны, должен также осмыслить, что существовало два типа языков: первый — Божественный, рожденный от договора между Богом и Адамом, а второй — естественный, основанный на договоре между Адамом, Евой и их детьми. Второй произошел от первого, а первый был известен только Адаму и не был передан ни единому из его потомков, кроме Хета (...). Таким образом, эта традиция дошла до Ноя. А смешение языков во время рассеяния коснулось только языка второго типа, естественного.

Если вспомнить, что словом «традиция» определяется каббала, станет понятно, что в приведенном здесь отрывке опять же содержатся намеки на некую *forma locutionis*, ряд правил для построения новых языков. Факт того, что первоначальная форма является не столько языком, сколько универсальной матрицей языков, подтверждает историческую изменчивость еврейского, к тому же рождается надежда на то, что эту первоначальную форму можно отыскать и снова заставить приносить плоды (разумеется, для Данте и для Абулафии — различным образом).

Подобного рода наблюдения доказывают, что неким образом Данте был в курсе каббалистической еврейской мысли, в особенности идей Абулафии.

Абулафия приехал в Рим в 1260 г., и, совершив не одно путешествие по Италии, в 1271 г. он вновь вернулся туда, замыслив обратиться в свою веру Папу. Затем он отправился на Сицилию, где в конце 90-х гг. его следы уже теряются. Влияние идей Абулафии весьма заметно в среде итальянских евреев. В 1290 г. обнаруживается спор между Гиллелом Веронским (который, возможно, встречался с Абулафией двадцатью годами ранее) и Зерахией Барселонским, прибывшим в Италию в начале 70-х гг. (см.: Genot-Bismuth 1988, II). Вращавшийся тогда в болонской среде Гиллел пишет Зерахии, вновь поднимая поставленный еще Геро-

дотом вопрос: на каком языке станет выражаться ребенок, воспитанный без каких бы то ни было языковых побуждений? По мнению Гиллела (который, кажется, игнорирует тот факт, что Абулафия имел отличную от его точку зрения), ребенок станет изъясняться на еврейском, поскольку речь идет о языке, данном человеку изначально, от природы. Зерахия язвительно отвечает ему, выдвигая против Гиллела обвинение, будто его увлекли подобные пению сирен голоса болонских «необрезанных». По его мнению, звуки, которые станет издавать ребенок, лишенный языкового воспитания, будут похожи на собачий лай. Безумием было бы полагать, говорит он, будто священный язык дарован человеку от природы, ведь человек обладает способностью к языку только потенциально, учится же говорить он только потом, посредством развития речевых органов¹.

Этой дискуссии вполне достаточно, чтобы показать, насколько широко затронутая Абулафией тематика обсуждалась на полуострове, а особенно в болонской среде, оказавшей немалое влияние на Данте (именно там, по мнению Марии Корти, он и черпнул свои идеи относительно *forma locutionis*). Жено-Бисмут рисует захватывающую панораму конца XIII в., где мы находим Иегуду Римлянина, читающего лекции по «Божественной комедии» своим единоверцам, или Лионелло ди Сер Даниэле, который читает на своих лекциях транслитерированный на еврейский язык дантовский текст, не говоря уже о таком персонаже, как Эммануил Римский, который в своих поэтических произведениях буквально выворачивает наизнанку дантовские темы, чуть ли не получая в результате еврейскую контр-«Комедию»².

Однако речь идет не только о дантовском влиянии на среду итальянских евреев. Так, Жено-Бисмут доказывает наличие и противоположных влияний, настаивая даже на еврейском происхождении теории четырех смыслов Писания, изложенной в XIII письме Данте — это утверждение, может быть, слишком смелое, если подумать об изобилии христианских источников, которыми мог располагать Данте в этой связи. Гораздо менее дерзкой и более убедительной представляется идея о том, что имен-

¹ Зерахия приводит довод, который после Возрождения мы найдем у многих христианских авторов, как, например, в «*In Biblia polyglotta prolegomena*» («Прологмены к Библии на разных языках») Уолтона (1632) или в «*De sacra philosophia*» («О священной философии») Вазезия (1652): если бы при первотворении имел место дар священного первоначального языка, каждый человек, каким бы ни был его родной язык, должен был бы иметь врожденное знание священного языка.

² См.: Romano Immanuello. L'Inferno e il Paradiso [Ад и Рай]. Firenze: Giuntina, 2000. См. также: Battistoni Giorgio. Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante. 2. Manoello Giudeo. Labyrinthos 27/28, 1995:35–69; Tramiti ebraici e fonti medievali accessibili a Dante: 3. Dante nel «Paradiso» di Manoello Giudeo. Labyrinthos 35/36, 1999:41–80.

но в Болонье, в годы после разразившейся между Гиллелом и Зерахией полемики, до Данте могли дойти отголоски этих иудаистских споров.

Можно было бы даже сказать, что в «*De vulgari*» Данте присоединяется ко мнению Гиллела (или христиан, которые его вдохновляли, в чем Зерахия упрекал Гиллела), а в XXVI песни «*Рая*» принимает точку зрения Зерахии (которой придерживался также Абулафия), — если бы не тот факт, что в период написания «DV» Данте уже были знакомы обе точки зрения.

Хотя Жено-Бисмут и подтвердила документально вклад еврейской историографии в игру намеков и реприз, пронизывающую «*De regimine principum*» («*О правлении государей*») Эгидия Римского, необходимо все же признать наличие некоего духовного климата, в котором путем неустанной полемики, заключающейся в письменных и устных спорах, происходит постоянный обмен идеями между церковью и синагогой (см.: Galimani 1987, VIII). Конечно, если до Возрождения христианский мыслитель сближался с еврейской доктриной, то он никогда открыто этого не признавал. Еврейская община, как и еретики, принадлежала к той категории изгоев, которых — как удачно выразился Ле Гофф (Le Goff 1964: 373) — официальное Средневековье, кажется, ненавидит и которыми в то же время восхищается; на которых глядит со смешанным чувством притяжения и страха, держа их на расстоянии, но устанавливая это расстояние достаточно близким, чтобы всегда иметь их под рукой; и «то, что по отношению к ним именуется милосердием, похоже на повадки кота, играющего с мышью».

До переоценки каббалы представления о ней в среде гуманистов были весьма неясными и ее часто путали с некромантией. Кроме того, отмечается (Gorni 1990, VII), что Данте слишком часто упоминает в своей «*Комедии*» различные виды гадания и магии (астрология, хиромантия, физиогномика, геомантия, пиромантия, гидромантия и, разумеется, некромантия): так или иначе, он был осведомлен о той подпольной, маргинальной культуре, частью которой была и каббалистика — во всяком случае, согласно распространенному среди тогдашних обывателей мнению.

Таким образом, интерпретация *forma locutionis* не как языка, а как универсальной языковой матрицы, даже без ссылки на модистов, становится более чем привлекательной.

Единственным недостатком сказанного выше является лишь то, что все это лишь домыслы, ведь достоверных доказательств этих связей нет, как отмечает Джулио Бузи (Giulio Busi 2004) в своей рецензии на работу Дебенедетти Стоу (Debenedetti Stow 2004), который, в свою очередь, не только увлеченно присоединяется к выдвинутым гипотезам, но и пытается преобразовать многие из них, приводя исчерпывающие тому доказательства.

Какими бы ни были текстуальные аналогии, если они не могут быть приведены в качестве доказательств, то они должны быть хотя бы отмечены, — возможно и для того, чтобы мотивировать будущие исследования.

Подведем итог, представив себе, что отправляясь в Рай — тот, который *post mortem* (лат. *после смерти*. — Прим. пер.), а не тот, который *letterario* (лат. *литературный*. — Прим. пер.), Данте встретил бы Абулафию. Они, вероятно, могли бы любезно беседовать, шутя над предпринимаемыми нами попытками понять, было ли у них что-либо общее. Если бы потом к их разговору присоединился Адам, интересно было бы узнать, какой тип языка эти трое могли бы выбрать для общения. Ведь тот, кто пишет, не особо верит в существование первоначального Совершенного Языка, предпочитая, вероятно, полагать, что Ангелы обеспечат ему превосходный синхронный перевод.

ОЧЕРК 8. Использование и интерпретация средневековых текстов¹

8.1. Современность палеотомиста

В 1920 г. Жак Маритен публикует «*Art et Scolastique*»² («*Искусство и схоластика*») — книгу полную примечаний, приложений и исправлений, в которой он отмечает, что: 1) в Средневековье существовало эстетическое мышление, и оно приписывается главным образом Фоме Аквинскому; 2) это мышление настолько актуально, что позволяет объяснить различные аспекты современного искусства. Обратимся к атмосфере той эпохи: вот уже сорок лет как на смену старым движениям пришли новые передовые; французская философия пресыщается бергсонизмом, «пожиная» последние плоды позитивизма, а неосхоластика после своего второго рождения в XIX в. процветает разве что в епископских семинарах в бесконечной полемике с игнорирующей ее современной мыслью.

При этом надо заметить, что если сегодня мы можем говорить об эстетической мысли Средневековья, и никто уже не считает встречающиеся в «*Summae*» и в «*Commentaria*» отсылки к прекрасному разброшанными и бесформенными фрагментами, оставшимися от классической тематики, то в первые десятилетия XX в. утверждение о существовании в Средневековье собственного эстетического видения (которое разве что в некоторых деталях разнилось от автора к автору и от одного исторического периода к другому), не было столь уж бесспорным. Никто и не

¹ Этот очерк представляет собой переработанный вариант двух более ранних текстов: «*Storiografia medievale ed estetica teorica*» («Средневековая историография и теоретическая эстетика»), *Filosofia*, октябрь 1961 и «*L'esthétique médiévale d'Edgar de Bruyne*» («Средневековая эстетика Эдгара де Бройна»), Storme, M. et al., eds., *Ethiek, Esthetiek en Cultuurfilosofie bij Edgar de Bruyne*. Bruxelles (также в: *Recherches de Théologie et philosophie médiévales*, lxxi, 2, 2004). Что касается различия между использованием (узузом. — Прим. пер.) и интерпретацией текстов, см.: Есо 1979 и 1990.

² Работа «*Art et Scolastique*» была написана в 1918–1919 гг., опубликована в журнале «*Les lettres*», а в виде книги вышла в 1920 г. в издательстве «*Art Catholique*». Из третьего издания из нее было убрано исследование поэзии, которое появится, наряду с другими очерками, в: *Frontières de la poésie* Paris: Rouart, 1935. (В этой главе цитаты приводятся по изданию: Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева; пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: РОССПЭН, 2004. — Прим. пер.)

рассматривал возможность существования такого объекта исследования, который сегодня мы называем средневековой эстетической мыслью. Соответственно, никто не говорил тогда и о существовании текстов, ведь те, что считаются таковыми сегодня, в то время рассматривались исключительно как тексты по физике и метафизике, или же как банальные риторико-технические предписания.

Начиная с XIX в. стало появляться немало ортодоксальных неотомистов, которые реконструировали (порой весьма проникательно, а порой наивно) эстетические темы в произведениях Аквината и предлагали эти реконструкции в качестве теоретически действенных для современного мира (исходя из неотомистской веры в *philosophia perennis* (лат. *вечная философия*. — Прим. пер.)). Помимо того, что эти неотомисты (в отличие от того, что предпримет Маритен) не сопоставляли средневековые тексты с художественной проблематикой последующих веков, они еще и часто колебались между историографическими устремлениями и теоретическими проектами (приводя не самые лучшие, как показалось бы Маритену, примеры), так что в итоге трудно было разобраться, когда излагает свою точку зрения Фома Аквинский, а когда они сами¹. Так, только в 1946 г. будут опубликованы основные, с историографической точки зрения достоверные, тексты Де Бройна и Пуйона, о которых мы поговорим далее.

Однако «Art et Scolastique» относится к началу 1920-х гг., и это не неотомистский труд, относящийся к XIX в., а произведение современно-

¹ Здесь мы можем упомянуть Тапарелли д'Азерлио (Taparelli d'Azaglio) («*Ragioni del bello secondo i principi di San Tommaso*», *Civiltà Cattolica*, 1859–1860), Маркеше (Marchese) («*Delle benemeritenze di San Tommaso verso le belle arti*», Genova, 1874), Валле (Vallet) («*Idee du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*», Louvain, 1887), Биоле (Biolez) («*Saint Thomas et les Beaux-Arts*», Louvain, 1886), Валенсизе (Valensise) («*Dell'estetica secondo i principi dell'Angelico Dottore*», Roma, 1903), Лингвэлья (Lingueglia) («*Le basi e le leggi dell'estetica secondo San Tommaso*» / *Pagine d'arte e di letteratura*, Torino, 1915), Деризи (Derisi) («*Lo eterno y lo temporal en el arte*», 1942), а также (но после Маритена) Каллахана (Callahan) (*Theory of Aesthetics According to the Principles of Saint Thomas*, Washington, 1927), Дироффа (Dyroff) («*Über die Entwicklung und der Wert der Ästhetik des Thomas von Aquin*», *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, 1929), Мадзантини (Maz-zantini) («*Linee fondamentali di una estetica tomista*», *Studium*, 1929), Гилби (Gilby) («*Poetic Experience. Introduction to Thomist Aesthetics*», New York, 1934), Коха (Koch) («*Zur aesthetik des Thomas von Aquinas*», *Zeitschrift für Aesthetik*, 1931), Олджати (Olgiati) («*San Tommaso e l'arte*», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934), вплоть до Мортимера Адлера (Mortimer Adler), который в своем исследовании «*Art and Prudence*» (1937) попытался применить пересмотренную в томистском ключе аристотелевскую эстетику к искусству кино. Вероятно самым оригинальным из них был Де Вульф, подчеркнувший в своей работе «*Études sur l'esthétique de Saint Thomas*» (Louvain, 1896) психологические элементы в томистской эстетике. Менее достоверной, с точки зрения историографии, будет его «*Art et beauté*» — работа 1920 г., где, как и многие другие исследователи, он смешает две воинствующие между собой историографии — философскую и метафизическую.

го человека, который согласится быть названным «палеотомистом» (1947: 9–10) и при этом будет верить в Кокто (в то время еще авантюрно-го и пылкого изобретателя оборотов речи и поэтической моды), восторгаться Сати, Мийо, Пуленком, а также живописью Северини и Рую. Маритена можно назвать человеком Средневековья, пытавшимся жить в современности (впоследствии он даже стал принимать большее участие в общественной и политической жизни, написав «Humanisme intégral» («Интегральный гуманизм»). Он пришел к святому Фоме, не забывая при этом Бергсона¹, и стремился интерпретировать проблему искусства и прекрасного, применяя к ним категории схоластики. Он не ставил перед собой вопрос, что живо, а что мертво в средневековом мышлении: очевидно, что для него все было там живо, если уж в XX в. он рассуждал как средневековый человек. Не меняет сути дела и то, что многие схоластические определения, которые Маритен использовал, можно смело назвать бергсоновскими: напротив, это доказывало, что Средневековье было для него не историческим островком, но протяженностью духа, ведь согласно представлениям Маритена об «истинности», Бергсон по праву относился к *philosophia perennis*.

В этом психологическом аспекте, подразумевавшем методологический, рассматривалась читателями работа «*Art et Scolastique*», и только так можно было оценить всю прелесть этого произведения, неожиданные возвраты к изначальным воззрениям, внезапные переходы от древности к современности и его «воинствующую» стремительность. Таким образом, культура 1920-х гг. отражала существование средневековой эстетики, причем последняя предлагалась в качестве инструмента, способного дать определение и художественной полемике той эпохи.

Если говорить о раннем картезианстве во французской культуре, то оно, порожденное неоклассицизмом того периода (это была эпоха, когда Кокто выступал в поддержку Сати и Стравинского в «*Coq et l'Arlequin*» («Петух и Арлекин»)), с особой охотой воспринимало идеи, заимствованные Маритеном из схоластической традиции. Причем в связи с тем, что на протяжении долгих веков эти идеи были сокрыты в церковных библиотеках, современная культура усваивала их будто бы они были новыми. Понимание искусства как *recta ratio factibilium* (лат. *верный способ сделать то, что возможно сделать*. — Прим. пер.), как технического способа действия, как расположения материалов согласно порядку, диктуемому не столько чувственностью, сколько умом, а также как прекрасного, синтезированного в трех критериях — целостности, пропорции и ясности, не могли не освободить эстетическое созерцание от лежавших

¹ Нельзя забывать, что опубликованное им в 1944 г. собрание очерков называлось «От Бергсона к Фоме Аквинскому».

на нем романтических и декадентских обязательств. Это объясняет успех Маритена и в США, где его эстетика, определенно близкая к аристотелевской традиции, от которой англосаксонский мир никогда, следует отметить, не отходил¹, приобретет позже широкую популярность в «Time».

Несмотря на то, что «*Art et Scolastique*» в целом заслуживает нашей критики, нужно отметить, что это произведение воодушевило немало исследователей средневековой эстетики. Ценой тому были (и Маритен платит эту цену сполна) историографически нестрогий подход и свободное *использование* томистских текстов вместо их *интерпретации*. Но для сторонника *philosophia perennis* различие между использованием и интерпретацией не имело особой важности, ведь если святой Фома оставался современным философом (как утверждалось в неосхоластических кругах, в метафизике прогресса нет), то допустимо было прочтение его как современника.

8.2. Свободное прочтение

Маритен без всякого смущения изобретал несуществующие томистские цитаты. Достаточно рассмотреть, например, к тому случаю, когда выражение «*pulchra enim dicuntur quae visa placent*» (лат. «*прекрасным называется то, что радует взор*». — Прим. пер.) становится у него «*pulchrum est id quod visum placet*» (лат. «*прекрасным является то, что радует взор*». — Прим. пер.). Казалось бы, разница незначительна, однако почти социологическое наблюдение св. Фомы («люди считают прекрасными те вещи, которые нравятся на вид или в тот момент, когда они воспринимаются») превращается в определение *по сущности*, не говоря уже о том, что, опираясь на подобное определение, Маритен, как мы увидим далее, отождествит томистский термин *visio* с понятием интуитивного акта, характерным уже для нашей современности².

Что подразумевало томистское понятие *visio*? Тексты Фомы Аквинского были предельно однозначными: речь шла о *claritas* (лат. *ясность, сияние*. — Прим. пер.), свойственной нематериальной сущностной фор-

¹ См. мою статью «*La Poetica e noi*» («Поэтика и мы») в сборнике «*Sulla letteratura*» (Есо 2002).

² Известно, что во всем своем посвященном Шерлоку Холмсу *opus*е Артур Конан Дойль никогда не писал пресловутой фразы «*Elementary, my dear Watson*» (в рус. традиции «*Элементарно, Ватсон*». — Прим. пер.), тем не менее, эта реплика теперь цитируется так же часто, как «быть или не быть». Схожая участь постигла и формулировку Маритена, которая стала использоваться многими авторами в качестве подлинной. Даже Де Муннинк (De Munynk 1923), ставивший своей целью критику маритеновского метода, продолжает спокойно упоминать «*pulchrum est id quod visum placet*».

ме в упорядоченной субстанции. Как же в рамках томистской гносеологии понималось *visio* этого сияния сущности? Как пронизанный разумом комплексный акт суждения, следующий за первичным абстрагирующим понятием *simplex apprehensio* (лат. *простое осмысление*. — Прим. пер.) и, таким образом, как акт промежуточный и сложный. Этот вывод можно обнаружить во многих произведениях, и подтверждается он различными учеными в исследовании Есо 1956.

Для Маритена же, напротив, *visio* превращается в молниеносное и беспрецедентное действие «умственного чувства», которое в одно мгновение без какого бы то ни было абстрагирования улавливает форму в самой сути материи. Прекрасное становится для Маритена

id quod visum placet, то, что радует взор, то есть постигается интуитивно... Созерцая предмет при помощи чувственной интуиции, разум наслаждается представшим ему сиянием как явлением, смысл которого он постигает... Отрешаясь от чувств для отвлеченного рассуждения, он лишается наслаждения и не соприкасается более с этим сиянием. Чтобы лучше понять это, представим себе разум и чувство как нераздельное целое, то есть некое, так сказать, «умственное чувство», которое доставляет душе эстетическое удовольствие (1920: 174–175)¹.

Речь здесь идет о весьма современной идее, которую средневековый философ не то что не принял бы — он ее и не понял бы (см. по этому поводу также: Campanelli 1996: 93 и далее). При этом заметим, что даже современному историку показалось бы несколько запутанным утверждение о том, что вещь *увиденная* и, таким образом, воспринятая, должна быть в связи с этим *интуирована*. К этому мы еще вернемся, пока же достаточно отметить, что начиная с этого момента и далее Маритен предлагает нам идею поэтического познания вроде познания *по сходству*, к которому более подробно он обратится в последующих своих произведениях.

Подобного рода преувеличение обнаруживается в определении искусства как *habitus operativus* (лат. *оперативный габитус*. — Прим. пер.) (при всем изобилии образцовых филологических толкований этого понятия). Надо сказать, данное определение немало отличалось от средневекового, и позднее Де Бройн и другие исследователи докажут, что исключительно в пропитанном платонизмом францисканском климате, то есть только в период разложения схоластики, в протогуманизме и на заре маньеристских учений об *ingenium* (лат. *гений*. — Прим. пер.), вой-

¹ Цит. по: Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева; пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: РОССПЭН, 2004.

дет в современную мысль (притом весьма робко) концепция продуктивного акта, предполагающая внутреннюю оригинальную идею как саму суть творческого процесса. У Аквината же доктрина искусства все еще традиционна. Оперативный габитус согласуется там с ранее запланированными канонами и, если искусство и избавляется от идеи чистой имитации, то происходит это только через обращение к акту воспоминания о более раннем опыте, как это описано в первых строках «Ad Pisones» («К Пизонам») Горация.

Для Маритена границы этой доктрины слишком узки. Ему следовало признать всего лишь, что писал он *после* святого Фомы, но тогда он не смог бы объявить себя палеотомистом. В результате мы видим, что к своей версии прочтения томизма Маритен весьма непринужденно прививает бергсоновское учение и уже в «*Art et Scolastique*» (пусть лишь в примечании) говорит о проекте произведения не только как о совокупности традиционных правил, но как о «зародыше», об интуиции и, наконец, о *schéma dynamique*:

Это просто цельный вид будущего произведения — хотя потенциально изменчивый, — представляющий его неповторимую душу, это своего рода духовное семя, *зародыш* произведения, нечто близкое к тому, что Бергсон называет *интуицией* и «*динамической схемой*», в замысле принимает участие не только ум художника, но и его воображение и чувства (1920:192).

Маритен пишет в ту эпоху, когда сюрреализм находится еще в зачаточном состоянии, а символизм дает последние плоды; неоклассицизм Сати не позволяет ему забыть, что культура позднего романтического символизма понимала искусство как язык, направленный главным образом на чувство, таящее в себе загадку, которую обычное слово раскрыть не может. Так, объясняя понятие *claritas*, Маритен придерживается того определения, которое он встречает в «De Pulchro et Bono» — небольшой работе, которую самая строгая филология больше не приписывала Аквинату, говоря о принадлежности ее скорее Альберту Великому (Маритен, надо сказать, также признает свою неуверенность по этому поводу, но решает все же использовать этот текст как достойное внимания доказательство идей Фомы Аквинского)¹. Речь идет об определении термина *claritas* как *resplendentia formae supra partes materiae proportionatas* (лат. *разлитое по соразмерно сложенным частям вещественного состава*).

¹ Будучи обнаруженной в 1869 г., эта работа приписывалась Фоме Аквинскому. Когда писал Маритен, он приписывал ее Альберту Великому (а, например, Мандонне в 1927 г. относил ее к «*Opuscula spuria*»). В связи с этим следует отметить, что у Маритена было немало указаний, которые все же должны были заставить его быть несколько более осмотрительным в этом вопросе.

ва. — Прим. пер.). Однако если у Альберта Великого можно встретить еще и платоновское акцентирование, диалектику *esse* (лат. *существование*. — Прим. пер.) и *essentia* (лат. *сущность*. — Прим. пер.), в которой форма, освещая материю ее организующую, все же не распознается полностью, сохраняя свое преимущество, то у Фомы Аквинского (в самом сердце диалектики *сущности* и *конкретного акта существования*) форма становится таковой, только будучи обнаруженной в конкретно существующей субстанции (см.: Есо 1956, IV).

Но это еще не все. В сноске Маритен отходит и от Альберта Великого, по мнению которого сияние этой самой формы — платоновской или же аристотелевской — было всегда ясным для любого, кто понимает, каков рассматриваемый им объект (будь то собака, ваза или человеческое тело). Для Маритена *claritas*, напротив, будучи ясностью формы, является метафизической ясностью, ясностью в себе, но не ясностью для нас. Принцип интеллигибельности вещи является для него принципом ее же загадочности. Так, прекрасное он называет отблеском загадочности. Нельзя отрицать, что тот же Фома Аквинский, достигнув последнего предела объяснения сущностной реальности вещей, столкнулся с загадкой божественного участия, согласно которому вещи связаны с бытием благодаря непрерывному творческому божественному вмешательству, и смог объяснить эту реальность только благодаря силе аналогии теологического языка. Но *analogia entis* — это не аналогия символистов, и, даже будучи не совсем удачной, она представляет собой инструмент решения метафизической загадки в том культурном климате, где подразумевается интеллектуальная возможность познания бытия, и акцент тут приходится в большей степени на ясность этого бытия, нежели на его загадочность. Маритен же акцентирует внимание на загадочности, сближая святого Фому со святым Иоанном Креста (к чему он систематически будет прибегать в своей работе «*Les Degrés du Savoir*»), а средневековую эстетику — с эстетикой символистской.

И не стоит полагать, будто подобное предположение преувеличено, ведь несколькими страницами далее, подходя к объяснению трансцендентального характера прекрасного (речь идет о той самой традиционной отсылке, согласно которой прекрасное в средневековой мысли конкретизируется и упрочается, уклоняясь от сухости субъективного впечатления и становясь объективным атрибутом истины и моральной ценности — неотделимым свойством бытия), Маритен обращается к словам Бодлера, напоминая, что в опыте прекрасного человеческий дух ощущает призыв потустороннего — призыв, преодолевающий опыт прекрасного, и в неожиданно появляющейся меланхолии человеческий дух получает свидетельство природы, изгнанной в несовершенное и стремящейся к только что раскрытому бесконечному. Незаметно прекрасное (как

средневековое трансцендентальное) становится у Маритена чем-то вроде бёрковского и кантовского возвышенного, очищенного от декадентской чувственности¹.

Таковы идеи «*Art et Scolastique*» — популярной книги, имевшей историографическое влияние; работы, ставшей стимулом для исторических исследований (а также вызвавшей появление как весьма удачных, так порой и опрометчивых интерпретаций); теоретического произведения, замаскированного под комментарий, а потому полного противоречий.

8.3. После «*Art et Scolastique*», появление «ПОЭЗИИ»

В очерках, собранных под заглавием «*Les Frontières de la Poesie*» («*Границы поэзии*» 1935), автор, как могло показаться читателю, освободился от ложного историографического подхода, выступив в роли теоретика; однако более свободным и беспристрастным он казался здесь лишь потому, что в этих его статьях в куда меньшей степени затрагивались философские вопросы.

В «*Frontières*» Маритен более широко рассматривал те идеи, начало которым он положил еще в «*Art et Scolastique*»: если средневековый художник был анонимным исполнителем объективных правил своего собственного искусства, то художник, которого описывает Маритен, способен выразить себя и собственную сущность только при условии, что вещи отзовутся в нем самом; художник, по словам Маритена, воспринимает внешнюю реальность «*dans les replis de son sentiment et de sa passion*» (фр. «*в сокровенных уголках своих чувств и своей страсти*»). — Прим. пер.) не как чуждое ему, но как нечто приобретенное, во что он вживается, так что не остается больше никакой разницы между собственным духом и скрытыми аспектами вещей им присвоенных. Поэтому поэтическое познание, заключает Маритен, есть познание посредством резонанса в субъективности (1935:194–197).

Если теория искусства схоластов была теорией создания, то маритеновская теория искусства становится теорией познания, для чего Маритен расширяет схоластическое понятие *ars*. Изменить эту ясную и определенную категорию, какой предложили ее схоласты (и какой на самом деле она предлагается в «*Art et Scolastique*»), Маритен не осмеливается, поэтому в один ряд с понятием искусства он и ставит понятие поэзии.

В схоластической традиции поэзия не является эстетической категорией (каковой она будет, скажем, для Кроче, что также применимо и к прозаическим литературным формам), не является она у схоластов —

¹ См.: «*Art et Scolastique*», с. 42, сноска, а также с. 48–49 и сноска 73 на с. 185–186.

даже будучи *ars* — и формой познания: для них это всего лишь оперативный габитус, практическая способность. Поэтому-то поэзия Маритена и кажется чуждой средневековому мышлению.

В «*Art et Scolastique*» Маритен уже слегка касался этих вопросов, утверждаются же они им в «*Frontières*» и в последующих произведениях, как мы увидим далее. Если искусство для Маритена является практической операцией, упорядоченной законами разума, то поэзия становится для него интенциональной эмоцией, внутренним исходным фактом, оживляющим правила искусства изнутри. Поэтому искусство у него и начинается после, с «разума и желания выбора»¹. Опасно близкая к идеалистической формулировке дуальности между лирической интуицией как внутренним выражением и техническим воплощением как дополнительным механическим фактом, дуальность Маритена позволяет ему все же обратиться к теории глубокого познания, свойственного поэтическому моменту, чего средневековое понятие искусства ему сделать не позволяло.

Поэтический момент — это такой интуитивный момент, который помимо разума требует также привлечения эмоции и чувственности. И именно тогда произведение кажется уже потенциально законченным; это «интуитивная и интенциональная эмоция, которая несет в себе намного больше себя самой», желая даровать жизнь своей фантазии, «интуитивная вспышка, в которой все произведение содержалось потенциально, и которая получит свое выражение в произведении... решающая эмоция, проявляющаяся в сознании» (1935: 182–195). Но таковым это произведение становится благодаря глубокой связи с реальностью (конечное отождествление загадочности вещей с душой художника): поэтому оно может быть понято как момент предлогического познания реальности, как орудие метафизического откровения.

Все эти идеи в работе «*Art et Scolastique*» отчетливо выражены не были, не были они представлены в теоретически ясном виде и в работе «*Frontières*», — находим мы их в ряде последующих очерков, предшествовавших работе 1953 г. «*Creative Intuition in Art and Poetry*» («*Творческая интуиция в искусстве и поэзии*»). Речь идет здесь об очерках «*De la connaissance poetique*» (1938a) и «*Signe et symbole*» (1938b). Следует обратить внимание на обозначенный здесь временной промежуток: в результате инъекции сюрреализма современная культура вернулась к романтическому пониманию искусства как инструмента философии. Абсолют, которому эта культура дает основание, это больше не абсолют романтиков. Тем не менее систематическая установка Маритена позволяет ему перетолковать сюрреалистское прочтение в терминах метафизики, но не метафизики абсурда, а метафизики значимого и полного

¹ См.: Maritain 1920, сноски 130 и 138, а также Maritain 1935:33.

положительных определений бытия. В общем и целом, тот поэтический инструмент, который сводился сюрреализмом к внутреннему достоинству познания, Маритен с помощью романтической эстетики возвращает к изначальной форме, но делает он это для того, чтобы раскрыть вселенную святого Фомы — причем так, как видел ее палеотомист, проникший современной эстетической чувственностью.

8.4. Поэтический дискурс: Маритен vs Фома Аквинский

У Фомы Аквинского можно встретить некоторые отрывки, где приводится весьма озадачивающее определение поэтического дискурса («Summa Th.», I, I, 9; II, 101, 2). Он говорит о поэзии как об *infima doctrina* (лат. *шаткое учение*. — Прим. пер.) и замечает, что «*poetica non capiuntur propter defectum veritatis qui est in eis*» (лат. «*поэтическое не постигается в силу того, что в нем сокрыт недостаток истины*». — Прим. пер.). Данное определение *modus poeticus* (лат. *поэтический способ*. — Прим. пер.) как шаткого объясняется главным образом тем контекстом, в котором оно предлагается Аквинатом: речь идет о сравнении вульгарной поэзии со Священным Писанием, а затем поэзии с теологией. Согласно Аквинату, в иерархической системе, где науки приобретают качества того объекта, к которому они применяются, поэзия не может не понести урона. *Defectus veritatis* (лат. *недостаток истины*. — Прим. пер.) в поэзии происходит из повествования о несуществующих вещах. Исходя из развлекательных целей поэзия использует метафоры. Таким образом, она избавляется от строгого рационального контроля и желает быть как раз не инструментом знания, а инструментом удовольствия¹.

Курциус (Curtius 1948, XI и XII) весьма четко показал, что именно отталкиваясь от этих различий между поэтом и теологом, а также от аристотелевских утверждений о первых поэтах-теологах, такие протогуманисты, как Муссато, стали очерчивать понятие функции откровения в поэзии. Однако здесь мы находимся уже за пределами схоластики и ее негибкой гносеологии, согласно которой понимать *modus poeticus* (из-за его *defectus veritatis*) как *perceptio confusa* (лат. *смутное восприятие*. — Прим. пер.) баумгартеновского типа было бы как минимум излишне смелым.

Маритен же обращается как раз к томистским текстам (Maritain 1938a и 1938b), отождествляя *modus poeticus* (собственно потому, что он неточен и состоит из представлений) с познанием через «аффективную

¹ Более подробное изложение см. в очерке «От метафоры к *analogia entis*» в этой книге.

близость с реальностью», с познанием, которое не может быть концептуализировано из-за того, что оно пробуждает в самом себе творческие глубины субъекта. Это поэтическое познание, говорит он, «неотделимо от продуктивности духа» (1938b: 95–96).

Каков же выразительный и коммуникативный инструмент этого познания через аффективное сходство? Это поэтический символ, представляющий собой знак-образ, некая чувственная вещь, означающая объект, исходя из отношений аналогии. Таким образом, это знак, который помимо своей семантической действительности выполняет еще некое практическое действие (издает приказ, обращение) с помощью побуждения — то есть через посредство действия, которое у Маритена называется «магическим» (1938a: 299 и далее).

Когда же Маритену кажется, что тексты Фомы Аквинского не подтверждают эту интерпретацию, он обращается к текстам схоластика-антиреформиста Иоанна св. Фомы.

Теория языка Иоанна св. Фомы (или Поинсота) — это теория философского языка, возможности же языка поэтического в ней не рассматриваются в качестве основополагающих: лингвистический термин — это то, в чем растворяется пропозиция, как это происходит в случае субъекта и предиката; термин — это *vox*, и это *signum*, как мысленный, так и письменный, и это — *id ex quo simplex conficitur propositio*¹; это *vox significativa*² (то есть он не лишен значения как, например, звук *blitiri*) и является он таковым *ad placitum*³, то есть в силу соглашения. А потому не установленные в силу соглашения слова (например, вопль) Поинсотом исключаются⁴.

В цитатах Иоанна Маритен пытается разглядеть намеки на «символическую» значимость образов (например, «*ratio imaginis consistit in hoc quod procedat ab alio ut a principio et in similitudinem ejus, ut docet s. Thomas*»⁵). Фома Аквинский действительно утверждает (в «*S. Th.*» 1,35),

¹ «То, из чего составлена простейшая пропозиция».

² Значимый голос.

³ По усмотрению.

⁴ *Johannis a Sancto Thoma, Cursus Philosophicus Thomisticus, Ars Logica seu de forma et materia ratiocinandi* (изд. Reiser, Torino: Marietti, 1930). *Terminus* — это «*id quod simplex conficitur propositio... vox significativa ad placitum ex qua simplex conficitur propositio vel oratio*»; а знак — это «*id quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat... Essentialiter consistit in ordine ad signatum*». См. также: Deely 1985, Deely 1988 и Murphy 1991) («Термин — это то, из чего составлена простейшая пропозиция... сигнификативный по соглашению голос, из которого состоит простейшая пропозиция или высказывание; а знак — это то, что представляет познавательной способности нечто иное, отличное от себя самого... [и он] по своей сущности предназначен для того, чтобы обозначать»).

⁵ «Сущность образа состоит в том, что он происходит от иного как от начала и подобен ему, как учит святой Фома».

что «species, prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio»¹; но он имеет в виду традиционное определение образа не как того, что связано с предметом в силу соглашения, а как того, что связано с ним отношением сходства, и это определение не допускает никакого «символистского» прочтения. Маритен же разрабатывает определение поэтического символа как знака-образа, обладающего аналоговой и неоднозначной (или полисемической) связью с обозначаемым объектом. Фома Аквинский не отрицал существования подобных знаков-образов, способных занимать неоднозначное положение по отношению к обозначаемому объекту, но под ними он понимал те видения, что случались у пророков, когда им являлись, к примеру, семь полных колосьев, предвещаая тем самым семь лет изобилия. Речь идет о чисто поэтическом средстве, и здесь св. Фома также отмечает его подчиненное положение, — вплоть до того, что считает более законными и безошибочными те пророчества, в которых образ замещают слова — знаки гораздо более однозначные и желательные в таких деликатных ситуациях, как получение божественного послания².

Однако сказать, что в пророчестве обнаруживаются «поэтические» средства, не означает уподобить поэтическое средство пророчеству.

Чтобы избежать сей ошибки, скажем, что те авторы, к которым обращается Маритен, говорят о знаке-образе, основанном на отношении аналогии — и факт его недооценки не имеет большой важности, поскольку, и в этом, и в других случаях, как мы видели, речь идет об обсуждении не столько эстетики, сколько теологии, и предпочтение отдается очевидно наиболее проверенным коммуникативным (я имею в виду менее «поэтически» противоречивым) средствам. Но, признав существование знаков-образов (как учит аллегорическая традиция), средневековый человек пытается всегда и в любом случае, насколько это возможно, обусловить их с помощью перечня символов, закрепляя за каждым образом определенный смысл или, самое большее, четыре смысла. Если же их больше (в некоторых бестиариях лев символизировал, например, как Христа, так

¹ «Вид», упоминаемый Илариумом в определении образа, означает форму, наследуемую одной вещью от другой». (Пер. с лат. А.А. Юдина.)

² «Secundum autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur quando prophetia audit verba exprimentia intelligibilem veritatem... In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa» («Summa Th.», II-II, 74,4) («Во-вторых же, степени пророчества различаются по тому, каково выражение образных знаков, в которых представляется познаваемая истина. И поскольку наиболее понятными знаками истины являются слова, следовательно, представляется, что степень пророчества более высока, когда пророк слышит слова, выражающие умозрительную истину. ...Кажется, что также и в этих знаках степень пророчества тем выше, чем более отчетливыми они являются»).

и дьявола), то объясняется это беспорядочным нагромождением сведений из различных традиций. Однако задача средневекового герменевтика состояла не в культивировании неоднозначности, несущей в себе многочисленные намеки, что могло бы прийтись по нраву Маритену как читателю Бодлера, а скорее в установлении, насколько это возможно, окончательного значения, которое подходило бы для исследуемого контекста (как правило письменного).

Отстоять свою точку зрения Маритен смог бы только выйдя за рамки средневековой традиции, то есть объявив, что современный человек кардинально изменил ситуацию. Однако не сумев выбрать для себя какую же роль исполнять (современного символиста или же античного аллегориста), он, с одной стороны, бросает тень сомнения на средневековый текст, а с другой, компрометирует наше понимание выдвинутых им предложений, ведь в таком случае они кажутся пережевыванием старых неактуальных томистских представлений, являясь на самом деле весьма привычными для современной эстетики. Трудно стоять одной ногой на Монпарнасе, а другой в Соломенном проулке. Но как раз в этой невыносимой вездесущности и заключается суть маритеновской эстетики, то самое сегодня *fané* (фр. *поблекшее*. — Прим. пер.) ее очарование и вместе с тем причина, по которой у этой эстетики была столь недолгая жизнь.

8.5. Творческая интуиция vs действующий интеллект

Теперь обратимся к книге «Creative Intuition in Art and Poetry» («Творческая интуиция в искусстве и поэзии» 1953), написанной уже зрелым Маритеном в англосаксонской среде: к тому времени он обогатился опытом прочтения современных поэтических текстов и в какой-то мере отошел от твердой почтительности к текстам средневековым¹.

Здесь Маритен предстает уже не как интерпретатор св. Фомы, а как независимый мыслитель, развивающий концепцию откровения в поэзии — причем наброски этой концепции можно встретить уже в более ранних его исследованиях.

Словом «поэзия» обозначаю... то сообщение между внутренним бытием вещей и внутренним бытием человеческого Я, которое являет собой своего рода провидение (с. 9).

¹ Книга «Creative Intuition in Art and Poetry» — это результат шести лекций, прочитанных Маритеном в Вашингтоне в Национальной художественной галерее весной 1952 г. Цит. по: Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии: Пер. с фр. М.: РОССПЭН, 2004.

Поэзия заставляет нас рассматривать интеллект одновременно и в его неизведанных истоках в глубинах человеческой души, и в его не-рациональном (я не говорю «иррациональном»), или не-логическом, функционировании (с. 9).

Как мы видели на примере искусства Востока, когда искусство, обращенное единственно к Вещам, открывает Вещи и их скрытые смыслы, оно открывает также, смутно и невольно, творческую субъективность художника. Пытаясь постичь и явить главное в Вещах, их сокровенное значение, которым они живут, поэтическое восприятие, одухотворяющее искусство, в то же время несет в себе невольное откровение и явление человеческого Я... Наше описательное и индуктивное исследование подводит нас к мысли, что основой творческого акта должен быть совершенно особый, не имеющий параллели в логическом разуме интеллектуальный процесс, в ходе которого Вещи и человеческое Я одновременно угадываются благодаря определенно-го рода опыту или познанию, не находящемуся в антиинтуитивном выражении и выражаемому лишь в творении художника (с. 31)¹.

Несмотря на то, что маритеновская теория поэтического познания входит в противоречие со средневековой концепцией искусства как *recta ratio factibilium*, — то есть интеллектуального творчества согласно правилам, Маритен с очевидной изворотливостью пытается доказать, что его представления не противоречат томистской теории. Он объясняет, что хотя для средневекового человека искусство и было добродетелью действующего интеллекта, правила, согласно которым этот интеллект действует, все же не являются закрепленными в каноне (если речь идет об искусстве) и не существуют прежде создания произведения. Здесь у него появляется понятие *творческой интуиции*, которое вписывается в канонические правила образа действия и оживляет их благодаря глубоко духовному акту.

Нет смысла напоминать, что этой концепции интуитивного момента, который, вписываясь в правила, пронизывает собой действие, в томистской эстетике не существует. Несмотря на то, что может показаться, будто, по Маритену, идея творческой интуиции присуща современным поэтикам, на самом деле он вводит интуитивный момент в сферу классической философии, утверждая, что любое суждение, дедуктив-

¹ Любопытно, что во второй главе книги Маритен вновь обращается к схоластической теории искусства, с точностью излагая ее. Однако здесь, по его мнению, организации действующих правил должна предшествовать первичная интуиция, которой нет в схоластической теории. Основное правило творческой интуиции требует, по Маритену, искренности художника, причем судить об этой искренности мы можем, основываясь лишь на этой интуиции. Согласно же средневековой концепции, правила предшествуют продуктивному акту и его миропониманию.

ным оно является или силлогистическим, в действительности основывается на интуитивном принципе, то есть на существовании изначальных принципов, которые не выведены, а *увидены* — разве что классическая интуиция изначальных принципов всегда была способом рассуждения, самым законом его функционирования, а современная поэтическая интуиция — это исследование фантазии, то есть не логическая операция (которая раскрывает), а конечное действие творческой операции (которая создает).

Вряд ли можно сказать, что Маритен ощущает это различие, более того, он сам утверждает, что различие между поэзией и интеллектом не существенно, ведь они, по его словам, состоят в «кровном родстве». Безумство сюрреалистов и поэтическая мания Платона, наряду с глубокой интуицией принципов (да и само мистическое познание, которое является конечной ступенью любого процесса толкования бытия, как всегда утверждал Маритен), коренятся на самом деле в духовной структуре человека.

Чтобы разобраться в рассматриваемой нами проблеме, необходимо признать существование духовного бессознательного или, точнее, предсознательного. Платон, да и вообще древние были далеки от того, чтобы игнорировать такое бессознательное; отрицание его в пользу одного лишь бессознательного фрейдистского толка — признак недомыслия, свойственного нашему времени. Существует два рода бессознательного, две обширных области психической активности, недостижимой для сознания: предсознательное духа в его живых истоках и бессознательное плоти и крови — то есть инстинктов, влечений, комплексов, вытесняемых образов, подавляемых желаний, травмирующих воспоминаний, — составляющее единое динамичное целое, замкнутое и автономное. Первый род бессознательного я назвал бы духовным или, из уважения к Платону, музыкальным бессознательным или предсознательным; второй же — автоматическим или глухим (...) мы могли бы также называть его фрейдистским бессознательным в самом общем смысле, оставляя в стороне все частные теории. Эти два рода бессознательной жизни протекают одновременно. (...) Однако они принципиально различны, поскольку обладают разной природой.

Достаточно задуматься над обычным, повседневным функционированием интеллекта, если только интеллект действительно проявляет активность, и над тем, каким образом в уме рождаются мысли или как осуществляется всякое подлинное интеллектуальное постижение и совершается всякое новое открытие; достаточно задуматься о том, как мы принимаем наши свободные решения, когда они действительно свободны, особенно те, от которых зависит вся наша жизнь, — и мы поймем, что для интеллекта и воли существует мир глубинной бессознательной активности, откуда происходят акты и плоды человеческо-

го сознания и ясные восприятия ума; мы поймем, что миру понятий, логических связей, рационального дискурса и размышлений, где активность интеллекта принимает определенную форму и довольно устойчивую структуру, предшествует подспудное брожение не исчерпаемой в своем многообразии изначальной предсознательной жизни. Такая жизнь протекает во мраке, но это ясный и плодотворный мрак, подобный тому первозданному рассеянному свету, который был сотворен вначале, прежде, нежели Бог создал, как повествует Книга Бытия, «светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (с. 88–89).

Если мы попытаемся забыть о безнадежно синкретической попытке Маритена, постараюсь понять, что представляет собой его творческая интуиция в рамках сегодняшней эстетики, мы увидим, что его взгляды если и не безоговорочны, то, по крайней мере, весьма последовательны.

Маритен говорит, что основание духовного предсознательного (которое, замечает он, отличается от бессознательного в психологии) — это основание психологического и в то же время онтологического *primum* (лат. *начало*. — Прим. пер.), своего рода архетипическое царство первопричин, из которого происходят объективная реальность и личная духовная деятельность. В этом смысле поэтическое знание понимается им как аффективная соприродность, соприкасающаяся с сокровенной жизнью бытия, и ее главным органом является интуиция, предлогическая творческая деятельность, — единственное, что способно постичь глубокую реальность, предшествующую дифференциации в логике и дуальности бытия и мышления.

Эти философские идеи уже выдвигались ранее, и нельзя лишать Маритена права их придерживаться. Стоит только отметить, что, по его мнению, эта концепция должна основываться на томистской доктрине интеллекта.

Над теми суждениями, через которые проявляет себя разум, говорит Маритен, находятся источники творчества и любви, «скрытые в первоначальной полупрозрачной тьме внутренней витальности души». «Схоластики не сочли нужным разработать теорию бессознательной жизни души» (и нужно принять к сведению это допущение), «но их доктрины предполагали существование такой жизни» (с. 89–90).

Вполне законно утверждать, что если речь идет об определенной философской системе, то проблема в рамках нее открыто не обсуждается, и правильнее говорить, что в ней обрисовываются условия ее постановки и — в некоторой мере — ее решения. Система подвергается интерпретации современников и потомков, поскольку претендует на истинное опи-

сание мира, она ожидает, что познание мира будет происходить с опорой именно на нее. Но *были ли* у схоластов *предпосылки* подобной доктрины?

Маритен рассматривает аристотелевское понятие действующего интеллекта в том ключе, в котором рассматривал его и Фома Аквинский. Действующий интеллект является условием операции интеллектуального абстрагирования, проведенной над содержанием возможного интеллекта, который сам по себе не способен на абстрагирующее действие (ввиду того, что он пассивно заключает в себе только то, что дано ему чувствами). Очевидно, что Маритен придерживается томистских взглядов, которые противостоят арабским попыткам отделить действующий интеллект от индивидуальной души.

В томистской доктрине действующего интеллекта нет даже намека на бессознательную деятельность. Максимум, о чем мы можем говорить в этом контексте, это о мгновенном действии — инстинктивном, но прекрасно нами осознаваемом в тот момент, когда мы прибегаем к нему, то есть когда мы признаем в индивидуальном опыте универсальную форму.

На самом деле нельзя сказать, что в следующем ниже комментарии бессознательное порождает какую-либо проблему (иными словами, Маритен здесь столь честен при парафразировании томистской доктрины, что не искажает ее терминологию):

умопостигаемое содержание, присутствующее в образах и являющееся в них умопостигаемым лишь в возможности (то есть таким, которое можно *сделать способным* стать объектом интеллектуального видения), становится умопостигаемым актуально в некой духовной форме (*species impressa*, проникающей форме), или в семени познания, воспринимаемом интеллектом от образов под активизирующим воздействием Просветляющего Интеллекта. Но для познания этого еще не достаточно. Требуется не только чтобы умопостигаемое содержание, извлеченное из образов, было актуально умопостигаемым, или способным стать объектом интеллектуального видения, — нужно, чтобы оно было актуально постигнуто умом, или актуально стало объектом интеллектуального видения. Тогда уже сам интеллект, оплодотворяемый проникающей формой, или семенем познания, витально порождает — по-прежнему под активизирующим воздействием Просветляющего Интеллекта — внутренний плод, конечную и более полно определенную духовную форму (*species expressa*), а именно понятие. В понятии содержание, извлеченное из образов, наконец приведено в то состояние духовности-в-акте, в котором пребывает интеллект-в-акте и в котором это содержание, теперь совершенно одухотворенное, стало зримым, актуально стало объектом интеллектуального видения (с. 91).

И все же соблазнительный язык нашего автора приписывает одному из действий человеческого интеллекта своего рода «способность

воображения», в томистской же версии действие человеческого интеллекта считается одним из самых простых.

В текстах Фомы Аквинского, где он излагает свою доктрину интеллекта¹, можно выделить следующие познавательные моменты:

1) когда наш взгляд останавливается на конкретном предмете, наши внешние чувства обретают в результате *immutatio* (лат. замена. — Прим. пер.) — иными словами в результате воздействия на тот или иной телесный орган — различные *qualitates sensibiles* (лат. чувственные качества. — Прим. пер.) объекта, такие как *audibilia*, *visibilia*, *odorabilia*, *gustabilia* и *tangibilia* (лат. слышимое, видимое, обоняемое, воспринимаемое на вкус и осязаемое. — Прим. пер.) предмета. Чувства обретают эти качества точно так же, как воск получает отпечаток от печати. Это что-то вроде *species sensibilis* (лат. чувственная форма. — Прим. пер.), которая, являясь еще материальным явлением, уже отделена от вещи, — так сказать, явление совсем другого рода, *ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata* («Summa Th.» 1, 783);

2) внешние чувства передают эту *species sensibilis* внутренним чувствам (*sensus communis*, *phantasia*, *memoria*, *vis aestimativa* или *cogitativa*);

3) общее чувство объединяет в себе различные полученные от внешних чувств данные и разрабатывает тот вид иконического образа предмета, который представляет собой полученный в хранилище *phantasma* (лат. призрак. — Прим. пер.) или *thesaurus formarum* (лат. вместилище форм. — Прим. пер.) фантазии;

4) здесь в процесс включается Действующий Интеллект, который из призрака (демонстрирующего пока еще все свойства предмета, включая случайные и индивидуальные) извлекает *species intellegibilis* (лат. интеллигибельный вид. — Прим. пер.), являющийся не индивидуальным, а универсальным (Камень, Дерево, Человек), и предлагает его в качестве *locus specierum* (лат. вместилище видов. — Прим. пер.) Возможностному Интеллекту, который, в свою очередь, познает *quidditas* (лат. чтойность, сущность. — Прим. пер.) предмета, разрабатывает его универсальное понятие, а также предпринимает другие операции, чтобы разработать все, что ему предложено²;

5) очевидно, что эти основные характеристики не представляют собой никакого секрета, они вписаны в простой непосредственный образ (или же топологическое *terminatio* (лат. определение. — Прим. пер.)

¹ Реконструкцию этой доктрины в терминах семиотики см.: Pellerey 1984.

² «Intellectus possibilis intelligit hominem non secundum quod est HIC homo sed in quantum est HOMO simpliciter, secundum rationem speciei» («Contra gentes» II, 73) («Потенциальный ум мыслит человека не поскольку он именно данный человек, а поскольку он просто человек, согласно видовому понятию»). (Пер. с лат. Т.Ю. Бородай.)

предмета, являясь одновременно и принципом существования, и принципом дефинируемости — и эта идея выступает основой для понимания замысла Маритена;

б) интеллект может рассматривать характеристики конкретного предмета (с чего и начинается познавательный процесс) только единственным способом — и делает он это через посредство *reflexio ad phantasmata* (лат. *обращение к призракам*. — Прим. пер.); в этом обращении он познает (в том смысле, что он, так сказать, «видит» в призраке) все индивидуальные характеристики предмета, при этом сказать, что он устанавливает контакт с индивидуальным предметом нельзя, поскольку *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis* (лат. *познаваемое прибывает в познающем согласно модусу познающего*. — Прим. пер.), и призрак это не такая материальная сущность, как предмет. Когда внешние чувства ощущают тепло, они «чувствуют» его через посредство *immutatio*. Когда же интеллект совершает *reflexio ad phantasmata*, он «знает», что предмет горячий, но не «чувствует» этого¹.

¹ «Singularē in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrate est homo» («Summa Th.» I, 86,1 co). «Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intellegibilis actu... Sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla» («Contra gentes» II, 59) («Наш ум не может познавать единичное в материальных вещах непосредственно и первичным образом. И так это потому, что началом единичности в материальных вещах является индивидуальная материя, тогда как наш ум мыслит путем абстрагирования интеллигибельных видов из этой материи, о чем уже было сказано. Но из индивидуальной материи абстрагируется универсальное. Следовательно, наш ум непосредственно познает только универсальное. Что же касается единичного, то он познает его опосредованно, некоторым образом отраженно, поскольку даже после абстрагирования интеллигибельного вида уму, чтобы мыслить, необходимо обратиться к образам, благодаря которым он, как сказано в третьей книге «О душе», мыслит виды. Поэтому непосредственно через интеллигибельный вид он мыслит универсальное, а представленное в образе единичное — опосредованно. Так он формирует суждение «Сократ — человек». (Пер. с лат. С.И. Еремеева.) «Значит, вид вещи, посредством которого вещь находится в представлении [нашего] воображения, актуально не мыслим: [он превратится в умопостигаемый вид] лишь после того, как будет отвлечен от воображаемых представлений, [а до тех пор является лишь потенциально мыслимым]. [До этого] он не един с актуализованным умом, так же как, например, вид цвета актуально ощущается не тогда, когда он есть в камне, а тогда, когда он есть в зрачке». (Пер. с лат. Т.Ю. Бородай.)

Между изображением в зрачке и конкретным камнем нет прямой связи. Поэтому в рамках томистской гносеологии появляется идея своеобразной линзовой диафрагмы, установленной между интеллектом (органом отвлеченных понятий) и индивидуальным объектом, наделенным всеми свойствами, которые происходят из бытия, предстающего в *materia signata quantitate* (лат. *материя, отмеченная количеством*. — Прим. пер.).

Чтобы преодолеть этот разрыв, который обнаруживается в любом акте восприятия, интеллект может сделать лишь одно: на основе всего, что он «видит» в призраке, он может перейти к операции суждения, излагая о нем истинные утверждения («этот камень такой величины, он лежит в таком месте, он освещен солнцем...»). Таким образом, чтобы иметь возможность говорить о конкретном камне, нужно, чтобы речь шла не об акте интуиции (интуиция в томистской гносеологии *не существует*), а об акте суждения, — трудном, медленном, тщательном и скрупулезном¹. Но даже решая вопрос в этих терминах, нельзя отрицать того факта, что Фомой Аквинским не было выдвинуто удовлетворительной теории индивидуального познания — именно поэтому такие мыслители, как Дунс Скот или Оккам, и вынуждены были искать другие решения².

Таким образом, *невозможно*, чтобы для Фомы Аквинского озаряющее свойство интеллекта мгновенно запечатлеvalo конкретные неровности камня, улавливая вечную форму в самой сути материи, которой он наполнен, в единстве, предшествующем дистинкциям разума, в исходном и глубокоом контакте с реальностью, обнаруживающейся в форме и становящейся чувственной в материи, наполненной отголосками и отсылками. Томистский интеллект не отождествим с тем плодотворным анализом, который осуществляет интуиция (в современном смысле этого термина, если эта идея интуиции все еще приемлема, и если нет необходимости придерживаться антиинтуиционистской полемики Пирса), рассматривающая текстуру плода, оттенки заката, богатство красок и открывающая в них

¹ Это характерное для томистской гносеологии растворение созерцания конкретного в дискурсивном акте суждения является важным для понимания того типа эстетики, который из всего этого происходит. Подробно данная тема рассматривается в главе VII исследования Эко 1956. Теперь обратимся к статье Роланда-Госселина «Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie tomiste». Весьма очевидно полемизируя с воззрениями Маритена, автор заключает в ней: «Ощущение — это созерцание чувственного как такового. Рефлексия, или психологическое осознание, — это созерцание наших актов, но определенных прежде всего самим их объектом. Другие *видения* более или менее прямые и непосредственные, которыми мы располагаем, не достигают отдельной реальности. Чтобы достичь конкретного существования — существования вещей или субстанционального существования Я — необходим *détour*, дискурс» (Roland-Gosselin 1930:730).

² Только внешние чувства способны познавать отдельные вещи, но выражение «познавать» — это скорее метафора, ведь на самом деле внешние чувства не познают, а регистрируют («*Contra gentes*», II, 66). Об ограниченности томистской гносеологии см. также: Mahoney 1982.

присутствие той глубокой цельности, благодаря которой все соединяется и пронизывается все тем же неотъемлемым присутствием духа¹.

Можно было бы предположить, что как однажды Маритен совершенно непринужденно перешел от Фомы Аквинского к Иоанну св. Фомы несмотря на дистанцию между ними длиной в четыре века, так же непринужденно он приписывает Фоме Аквинскому все, что обнаруживает у его ученика-антиреформиста. Но если мы обратимся к тем страницам, где Иоанн св. Фомы («*Cursus*» III, 10, 4, с. 322) пытается ответить на вопрос, каким образом интеллект может познать материальное своеобразие, мы увидим, что ученик на самом деле совсем не отходит от доктрины своего учителя, — напротив, сталкиваясь со скотистской «ересью», он демонстрирует еще большую преданность Аквинату. «*Non potest intellectus directe ferri ad haec objecta prout modificata illis materialibus conditionibus, quae singularizant, se prout ab illis abstractis*»². Только с помощью чувств можно постичь вещь в ее материальных деталях. Когда она постигается интеллектом *per modum quidditatis* (лат. *по модусу чтойности*. — Прим. пер.), тогда она постигается *sine materialibus conditionibus loci et temporis etc.* (с. 325). Познать означает абстрагироваться и склониться к выявлению *quidditas*, не обращая

¹ В исследовании Есо 1956 говорится, что это переосмысление конкретного предмета, по мнению Фомы Аквинского, происходит только в акте суждения. Иначе и не скажешь, но несомненно все же и то, что наслаждение конкретным на интеллектуальных высотах происходит, когда вещь рассматривается исключительно через *reflexio* того, что является уже призраком. Возможно ли, чтобы Фома Аквинский не понимал, что даже после того как вещь познана (и сведена к призраку), она может быть пересмотрена через деятельность, приводящую в действие чувства? Речь совсем не идет о том, что Фома Аквинский отрицал тот факт, что восприняв вещь в первый раз, мы не возвращаемся к тому, чтобы воспринимать ее снова в последующие разы. Вероятно, он считал это событие вторым актом восприятия, не отличающимся от первого, и очевидно его теория познания должна была определить акт восприятия в его основополагающей динамике, не беспокоясь о том, сколько раз человеку приходится что-то воспринимать. В связи с этим, возможно, его и не интересовал тот тип опыта, который в современных эстетиках называется интуитивным. И не интересовал он его по той причине, что рассматривать постоянно возобновляемый процесс, состоящий из гипотез и инференций, *trial and error*, слишком сложно. Чтобы разработать эту идею, Аквинату нужно было бы говорить не только о возможности *reflexio ad phantasmata* (лат. *обращение к призракам*. — Прим. пер.), но и о последующем *reflexio ad qualitates sensibiles* (лат. *обращение к чувственным качествам*. — Прим. пер.)! В этом случае он должен был бы рассматривать понимание предмета не как простого акта, *simplex apprehensio*, но как никогда не завершаемого процесса. Занимаясь в первую очередь вопросом обеспечения истинности каждого нашего перцептивного контакта с реальностью, Аквинат не делает этого, — да и не мог бы сделать! Если бы разобравшись с *quidditas*, мы обратились к проверке чувственного опыта так, как если бы считали возможной ошибку, вся доктрина интеллекта вошла бы в кризис.

² «Интеллект не может прямо воспринимать объективное в той мере, в какой оно модифицировано материальными условиями, которые сингулярны, но может в той мере, в какой абстрагируется от них».

внимания на те материальные детали, которые превращают предмет в нечто особенное. Дело не в том, что интеллект не может постичь своеобразное, а в том, что он не может постичь материю, делающую объект своеобразным. Иоанн на самом деле цитирует Фому Аквинского («Summa Th.» 1,86,1–3), когда говорит, что «*singulare non impeditur intelligi, quia singulare, sed quia materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*»¹.

Что касается действующего интеллекта и его особой функции, надо сказать, что в этом процессе он ограничивается (имея дело с конкретным объектом) только тем, чтобы понять «камень», и не более того. Именно поэтому (если уж нам непременно нужно перевести эту функцию в современные термины) действующий интеллект никак не связан с предсознательной деятельностью души, — *самое большее он является трансцендентальной возможностью придания формы чувственным данным*. Поскольку Фома Аквинский это не Кант, естественно, что Действующий Интеллект у него ничего не «предлагает» по своей инициативе, скорее он «узнает» то, что в объекте уже было, но что без его абстрагирующего действия осталось бы непознаваемым.

И все же, признавая ограниченность томистского понятия Действующего Интеллекта, Маритен склоняется к определению этого «первоисточника света» как того, что «скрыто в бессознательном духа». Таким образом, под *бессознательным* он понимает то, что является *формальным* (или, в кантовских терминах, трансцендентальным). Факт того, что результат работы Действующего Интеллекта (или понятия всех вещей, которые я вижу и распознаю согласно универсальному виду) мог накапливаться или переходить в описываемое психологией бессознательное, относится не к теории познания, а к психологии — причем в любом случае к психологии современной, а не томистской. И не учитывать этого различия, значит принимать Действующий Интеллект за то, чем он на самом деле не является.

Говорить мы «знаем, что мы думаем, но не знаем, каким способом мы думаем» можно *ad mentem Divi Thomae* (лат. *по учению святого Фомы*. — Прим. пер.), утверждать же, что по этой причине наше знание является началом интуиции, мы права не имеем, — по крайней мере до тех пор, пока этот вывод приписывается Фоме Аквинскому. Если интуиция — это быстрое видение духа, а не разложимое на части действие, то она никак не связана с познанием *ad mentem Divi Thomae*. И объясняется это тем, что действие познания у Фомы Аквинского *разложимо на части* — оно быстрое, мгновенное, но разложимое на части. Если

¹ «Умопостигаемость несовместна с единичным не поскольку оно единично, а поскольку оно материально, ведь мыслиться может только нематериальное».

мы, или скажем, люди ежедневно воспринимающие и думающие, «знаем, что мы думаем, но не знаем, каким способом мы думаем», то философия Фома Аквинского отлично *знает*, каким способом мы думаем (или считает, что знает это), и этот способ предстает перед нами *разложенным на части* на каждом своем отдельном этапе.

Но если действие является разложимым на части, почему тогда должна была появиться категория интуиции, которую философия избрала как раз для обозначения действий, не разложимых на части, — действий, рационализируемых благодаря последовательному расположению моментов, придающему им таким образом форму *дискурса*?

Как замечает Маритен, Фома Аквинский говорит о знании, основанном на соприродности, о знании мистическом¹. Но когда палеотомист пытается расширить это понятие с помощью эстетического опыта (то есть сказать, что эстетический опыт — это опыт мистический, и наоборот), его подстерегают две опасности. Первая заключается в том, что эстетический опыт в таком случае оказывается ближе к *posche oscura* мистиков, нежели к систематизированному видению схоластов — и, если бы Маритен не добивался с упорством того, чтобы его считали палеотомистом, он допустил бы это, ведь по сути он и так приходит к этой точке зрения. Другая опасность заключается в том, что в качестве очевидного приводится распространенное сегодня убеждение, с которым Маритен не должен был бы полностью согласиться: современному человеку остается одна форма мистических отношений — это отношения эстетические (вероятно, по той причине, что Бог умер), в чем, вероятно, и заключается эстетизм *fin de siècle*. Исповедь Стивена Дедалуса в финале романа Джойса «*Portrait*» ничего иного и не подразумевает. Но каким образом это может быть понято палеотомистом Маритеном?

Понято им это может быть двояко, причем двояко по отношению к его же томизму.

¹ См.: «*Summa Th.*» II–11,45,2. Существуют такие акты добродетели, которые мы можем рассматривать и оценивать в свете интеллектуального познания. Однако в момент действия, если привычка в нас укоренилась, правило работает посредством некоторой сопприродности, вследствие которой это действие реализуется, не осознавая того с помощью интеллекта. В этом случае речь идет о познании через сопприродность, но по твердому правилу, а не об интуиции беспрецедентной возможности бытия. Речь идет о *sapientia* (лат. *мудрость*. — Прим. пер.) как даре Духа, — о ставшей сопприродной способности применения нужного правила в нужный момент. Однако *sapientia* предполагает как раз существование твердых правил, гибко приспособляющихся к возможным ситуациям, но всегда согласно возможности, которую интеллект впоследствии сможет объяснить. Речь здесь идет о познании совершенно отличным от реконструкции мира согласно чуждым интеллекту способам, и от того познания, которое подразумевалось многими романтическими и современными поэтами, упоминавшимися Маритеном в подтверждение своих утверждений (от Новалиса до Рембо и вплоть до Шара, Элюара, Кроу Рэнсома; см.: Маритен 1953: 116–133).

Те же мистические акцентировки появляются, когда Маритен пересматривает и другое типично томистское понятие (причем на самом деле оно является не только томистским) — понятие прекрасного как трансцендентального свойства бытия (которое предполагает реализуемость этой ценности на всех уровнях существования, пусть даже в форме аналогии). Маритен разводит понятия «поэзия» (как первичная интуиция и кореллированный выразительный импульс) и «красота». Последняя представляется ему своеобразным подвижным прицелом, который поэзия всегда пытается зафиксировать, так никогда и не достигая в этом абсолютного успеха. Поэтический импульс задействует художественную способность, но этот процесс всегда имеет свою долю инхоативности, он растворяется скорее не в конечном достижении, а в постоянном напряжении либо мистического, либо платоновского типа. Это напряжение можно было бы вывести и из томистской доктрины трансцендентальности прекрасного, но только при условии, что в рамках томистской философии перед лицом бесконечности существовало бы такое волнение, что присутствие *analogia entis* больше не удовлетворяло бы, и человек попытался бы окольными путями поэзии дьявольски переступить тот порог, который негативная теология никогда не переступает. Идея эта, возможно, средневековая, но позднесредневековая, типичная для фламандцев и немцев-мистиков.

Если, по мнению Фомы Аквинского, прекрасным является то, *in cuius aspectu seu cognitione quietatur appetitus* (лат. *при виде или познании чего успокаивается чувственное влечение*. — Прим. пер.), то у такого, например, мистика, как Майстер Экхарт, жажда бесконечного вообще никогда не угасает: «*nihil tam distans a quolibet quam ejus oppositum. Deus autem et creatura opponuntur ut unum et innumeratum opponuntur numero et numerato et numerabili*» («*In Sapientiam*», VII, 14)¹.

Часто предпринимаемое Маритеном цитирование По, Бодлера и поэтов XX в., свидетельствует о том, что его беспокойства весьма «современны», однако идут вразрез с тем обращением к томизму, к которому он апеллирует. На самом деле, чтобы воззрения Маритена стали понятнее, совсем не обязательно обращаться к средневековой философии,

¹ «Ничто так не отстоит от чего-либо, как его противоположность. Бог же и создание противоплагаются, как Единое и Исчислимое противоплагается множественному, посчитанному и исчисляемому».

Вся подразумеваемая Экхартом эстетика есть на самом деле описание так никогда и не реализованного напряжения — стремления, которое никогда не угасает и которое прекрасно выражено в вертикализированных диспропорциях рейнских соборов, томистская же эстетика отсылает нас к более сдержанному итальянскому готическому стилю, в котором прекрасное вписывается в измерение, сопоставимое с человеческими масштабами, приятными и воспринимаемыми, не требующими разрыва между фантазией и чувственностью (ср.: Assunto 1961).

достаточно взглянуть в самый корень романтической эстетики. Рассмотрим тот отрывок, где Шеллинг — автор, которого Маритен также упоминает в своей работе, — говорит об искусстве (*Werke* I, III). Вся философия, согласно Шеллингу, исходит из абсолютного принципа, которого нельзя достичь и выразить через посредство описаний и понятий, однако его можно интуировать. Такая интуиция — это орган философии. Но будучи не столько чувственной, сколько интеллектуальной, эта интуиция представляет собой чистую внутреннюю интуицию, которая может стать объективной только на основании другой интуиции — эстетической. И если эстетическая интуиция — это ставшая объективной интуиция интеллектуальная, то искусство — это единственный истинный орган, и в то же время документ философии, который постоянно утверждает то, что философия не может внешне представить, иными словами, это то бессознательное, которое присутствует в процессе действия и в процессе создания чего-либо.

Вот он корень того теоретического положения, которое было выведено в «Creative Intuition».

Отметим также, что в той форме, которая повлияла на современную чувственность, особенно в рамках англосаксонской культуры, воздействие которой испытывал на себе Маритен, эта же самая доктрина встречается у и Кольриджа, что прекрасно показал в своем исследовании Майу (*Mayoux* 1960)¹. Речь идет не о простых аналогиях. Маритен обращается к той традиции, которая вскормила поэзию последних двух веков (не случайно он часто цитирует Кольриджа), и, вовлекая в это Фому Аквинского, он становится все ближе к духу идеалистического романтизма. Па-

¹ По мнению Кольриджа, поэзия представляет собой такой акт познания через аналогию, который основан на любви. Как он утверждает в «*On Poesy or Art*», артист должен симитировать то, что присутствует в вещи, то, что предстает перед нами через посредство формы и образа и обращается к нам через посредство символов, ровно так же, как мы бессознательно имитируем то, что мы любим. Помимо искусственно вызванного языка галлюцинации, существует возможность аутентичного языка природы, посредством которого незримое сообщает смертным существам о своем существовании. Природа — это алфавит, говорит Кольридж, и одержимый тайной иероглифического письма, он поясняет: то, что мы называем природой — это поэзия, которая скрывается в тайной и удивительной книге. Размышляя над тем, какой станет его «*Литературная биография*» и его учение, Кольридж не может смириться со строгостью кантовской критики и ограничиться рассмотрением феноменов, в связи с чем он отходит от Канта и обращается к Шеллингу. В главе о воображении он доходит даже до демиургических притязаний, определяя первичное воображение как жизненную силу, как первовещество какого бы то ни было человеческого восприятия, *которое в смертном духе повторяет вечную практику бесконечного бытия*. Обратимся также к цитате из «*Anima Poetae*»: «Когда я созерцаю такие объекты природы, как эта луна, мрачно сияющая чрез тусклое стекло, мне кажется, что таким образом я не столько наблюдаю нечто новое, сколько ищу, более того, провоцирую символический язык, затрагивающий во мне нечто существующее теперь и всегда».

радоксальное заключение, с которым он, возможно, не согласился бы, но верная экзегетика не должна упускать это *pro bono pacis* (лат. *ради примирения*). — Прим. пер.).

Любой, обратившийся к «Творческой интуиции в искусстве и поэзии» и при этом проигнорировавший отсылки к Средневековью, бесспорно, считал бы интересной всю концепцию поэзии как магического акта и не стал бы отрицать, что с точки зрения риторики она выглядит весьма искусной. Но здесь нас должно беспокоить претенциозное обращение автора к прошлому лишь для того, чтобы подкрепить свои теоретические взгляды.

Как бы то ни было, в данном случае правильнее будет говорить не об интеллектуальной нечестности, а о «дикий» концепции историографии. Если действовать на основе одновременно метафизического, историографического и методологического принципов, согласно которым существует единственная философия — *philosophia perennis* — тогда историографического измерения, как понимает его современный философ, наследник историзма, больше не существует. Не является историографическим даже тот начальный акт, с помощью которого исторически детерминированной философии присваивается свойство вечности: и объясняется это тем, что целью своей он ставит не описание характера исторического явления, а изложение некой истины относительно самой природы человеческой мысли.

Маритеновский метод прочтения средневековых источников схож с методом средневековым, гласящим о почтительном отношении к *auctoritas* Отцов, и называющим себя при этом карликом на плечах великана. Когда средневековый человек был убежден в истинности определенного утверждения, он легитимировал его, заверяя, что оно было представлено уже у *auctores*. Самые изобретательные философы Средневековья никогда не признавали вещь истинной только потому, что узнали о ней от Отцов. Скорее они делали обратное, и, считая вещь истинной, они приписывали ее Отцам. Таким образом, они, так сказать, подспудно полагали, что не все традиционное было истинным, но что все истинное было традиционным. Так поступает и Маритен: внимательный ко всем оттенкам современной чувствительности, он учитывает все эти оттенки, но при этом приписывает их чувствительности средневековой. На самом деле за этим стоит бессознательная историческая убежденность в том, что непреходящая ценность истины способна *возрастать*; что подлинный святой Фома это не тот Фома XIII в., для которого не существует творческой интуиции, а Фома века двадцатого, который вещает устами своего верного интерпретатора. Однако в таком случае *philosophia* не является *perennis*, и не потому, что будучи однажды созданной, она больше не изменяется, а как раз потому, что она постоянно

изменяется, и ее окончательная формулировка всегда принадлежит завтрашнему дню. Это заключение также вполне допустимо при условии, что здесь оно предстает перед нами без каких-либо двусмысленностей (хоть при этом и теряется смысл обращения к *philosophia perennis*).

8.6. Историографическое учение Де Бройна

Теперь можно попытаться разобраться, в чем заключалась историографическая ошибка Маритена. Сделать это можно, сравнив его с другим автором, тоже католиком и томистом, который будучи *историком*, сумел сохранить дистанцию между собственными представлениями и воззрениями исследуемых им авторов. Речь идет об Эдгаре Де Бройне.

В 1946 г. Эдгар Де Бройн публикует свои «*Études d'esthétique medievale*» («Исследования по средневековой эстетике») в издательстве «De Tempel» в Брюгге. Прежде, в 1940 г., он издает работу «*Philosophie van de Kunst*», а в 1942 г. «*Het Aestetisch beleven*» и «*De Philosophie van Martin Heidegger*». И, конечно, неверно полагать, будто работа подобного объема (около 1200 страниц в издании «*Albin Michel*») могла быть выполнена в течение трех последующих лет, которые, ко всему прочему, можно по праву считать одними из самых ужасных и неспокойных лет в истории Бельгии. Речь идет, таким образом, о результате более чем десятилетнего исследования, учитывая, что проблемы средневековой эстетики уже были темой работы Де Бройна в 1930 г. Но даже осознавая десятилетия работы, невольно задаешься вопросом, как за столь короткий срок одному человеку удалось сделать подборку такого количества материала, добытого часто со страниц сотен произведений совершенно различной тематики и второстепенного характера, от Бозция до Дунса Скота, учитывая, что в те времена невозможно было провести ни электронного поиска, ни сканирования. Все это надо было отыскать (для начала) в тысячах страниц Латинской Патрологии (не говоря уже о многих других источниках), а потом старательно все это записать — от руки, да еще работая в монастырских библиотеках, условия которых нам трудно даже представить. Поэтому вызывает искреннюю улыбку тот факт, что при появлении этого произведения некоторые критики все же нашли повод, чтобы упрекнуть автора в том, что он остановился на Дунсе Скоте, не обратился в своей работе к византийской культуре, не упомянул Фосийона и якобы просто создал сборник текстов без опоры на теоретический синтез — так сказать, только благодаря одному Богу, учитывая куда привело Маритена желание теоретического синтеза¹.

¹ Обзор этих критик смотри в послесловии Мишеля Лемуана к переизданной в «*Albin Michel*» в 1998 г. работе. Если уж мы захотим отыскать эти упущения в трех кни-

Чтобы оценить степень влияния этого произведения на историографию средневековой эстетики, достаточно провести краткое библиографическое исследование. Бенедетто Кроче (Кросе 1902) посвятил 398 страниц своей *«Эстетики»* истории этой дисциплины: из них только четыре были посвящены Средневековью, и целью их было сказать, что «почти все направления античной эстетики следовали традиции и стихийно появились в Средние века», но «можно утверждать, что доктрины и литературные и художественные воззрения Средневековья, за малым лишь исключением, ценятся скорее с точки зрения истории культуры, нежели с точки зрения всеобщей истории науки» (изд. 1950:129–195).

Бернард Бозанкет в своей работе *«History of Aesthetic»* (издание 1904 г.) из 500 страниц Средневековью посвящает только 30, давая этой части заглавие *«Some traces of the continuity of aesthetic consciousness throughout the Middle Ages»*, и этот факт, надо заметить, существенно приуменьшает значимость всего написанного в ней. Начинает он с предпринятой прерафаэлитами и Вальтером Патером переоценки Средневековья, трактуя средневековую мысль как объект ностальгии и напоминая, что современная эстетика рождается либо когда встает проблема критики искусства, либо когда появляется необходимость примирения разума с чувственностью, — проблемы же эти, отмечает Бозанкет, вплоть до XIV в. в Средневековье не рассматривались.

Джордж Сейнтсбери в своей работе *«History of Criticism and Literary Taste in Europe»* (1900–1904) говорит не столько о философах или теологах, сколько о художниках; Средневековью он посвящает две главы своей книги (*«Medieval criticism»* и *«The contribution of medieval period to literary criticism»*), повествуя все же исключительно о риторических теориях, аллегории, грамматике и т.п.

В 1935 г. Юлиус фон Шлоссер отводит средневековой теории искусства только 24 страницы своей работы *«Die Kunstliteratur»*. В 1937 г. Глюнц в исследовании *«Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalter»* рассматривает скорее эволюцию литературного вкуса, нежели теорети-

гах Де Бройна, то первое (довольно-таки любопытное, поскольку опять же относится к нидерландской культуре) связано с работой Хейзинги 1919 г. *«Осень Средневековья»*, где встречаются весьма прекрасные страницы, посвященные эстетической чувственности той эпохи (и не только относительно тех веков, на которых остановился Де Бройн). Но тогда, раз уж мы заговорили об упущениях, надо сказать, что Курциус, читавший все, что только было для него возможным, издает в 1948 г. свою работу *«Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter»* и не упоминает там самого Де Бройна — возможно по той причине, что вышедшее двумя годами ранее брюггское издание распространялось почти тайно.

ческую эстетику, хоть в отношении некоторых авторов он и учитывал философское влияние неоплатонизма¹.

Решающим можно считать 1946 г. По удивительному совпадению (а для тех, кто верит в *Zeitgeist* (нем. *дух времени*. — Прим. пер.), может и нет) появляются в том же году три книги: «*Études d'esthétique médiévale*» Эдгара Де Бройна, «*La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220–1270)*» Пуйона (который впервые сделав подборку различных текстов, отнес прекрасное к списку трансцендентальных свойств бытия) и книга Панофского об аббате Сюжере, где перевод сюжеровского текста и комментарий Панофского дали живой и притягательный образ вкуса и эстетической культуры человека XII в.

Все эти труды демонстрировали два очень важных феномена: во-первых, что эстетическая проблематика была так или иначе представлена во всем периоде Средних веков, причем скорее не через повтор, а через серию изменений перспективы и подлинных теоретических инноваций (пусть даже почти всегда замаскированных использованием все той же единообразной и неизменной философской лексики); во-вторых, что идеи мыслителей рассматривались корректно с историографической точки зрения, то есть речь шла о попытке показать сказанное этими мыслителями в связи с историческими и теоретическими особенностями философии эпохи рождения этих идей, отнюдь не стремясь осовременить ее любой ценой.

И вот в 1954 г., в эти пятнадцать лет после появления «*Études*», Рокко Монтано в V томе «Большой философской антологии» посвящает эстетике в христианской мысли антологию из 160 страниц с комментариями, явно навеянными «*Études*». В том же году посвященные Средневековью 43 страницы «*History of Aesthetics*» Гилберта и Куна (пересмотренное издание), хоть и не упоминают Де Бройна напрямую, все же опираются на его работу, будучи косвенно связаны с ней. За ними следуют Эко (Есо 1956, 1959, 1987а), Симсон (Simson 1956), Панофский (Panofsky 1957), Хольт (Holt 1957), Ассунто (Assunto 1961), Ковач (Kovach 1961). В 1962 г. Владислав Татаркевич посвящает Средневековью целый том своей «Истории эстетики», и, несмотря на то, что автор предлагает некоторую критику дебройновских «*Études*», работа его, бесспорно, опирается на них. В связи с чем возникает вопрос, не под влиянием ли Де Бройна появились эти неоднократно отсылающие к «*Études*» четыре тома «*Exégèse médiévale*» Анри Де Любака (1959–1964)².

¹ Рецензируя это произведение в 1938 г. в «*Revue néo-scholastique de philosophie*», Эдгар Де Бройн все же упрекал автора в том, что тот ничего не сказал о таких крупных теоретических течениях, как эстетика пропорции и света или психология Витторини.

² Достаточно в указателе имен искать его как Бройн, а не как Де Бройн.

Причем здесь я говорю лишь о книгах, без учета более коротких монографических работ. Изменения, инициатором которых был Де Бройн, измеряются тем переходом от четырех страниц у Кроче к 500 страницам у Ассунто и 362 страницам у Татаркевича.

Такое влияние Де Бройна объясняется не только огромной массой материала, предоставленного им в распоряжение ученых, но и верностью его историографического метода. Если не считать Пуйона, ограничившегося исключительно открытием и переизданием средневековых текстов, Де Бройн был первым, кто, пренебрегши собственным томизмом, составил подлинную историю эстетических идей Средневековья в том виде, в котором они излагались в свое время, не пытаясь осовременить их любой ценой. Это было достойно, ведь только благодаря этому поступку, говорящему о порядочности ученого, Де Бройну удалось сделать «актуальным» свое Средневековье (в том смысле, что оно вызывает интерес и сегодня).

Прежде всего Де Бройн освобождает идею средневековой эстетики от ее отождествления с эстетикой томистской. И хотя в начале своих «*Études*» он утверждает о том, что «изучая произведение Святого Фомы Аквинского, мы часто задаемся вопросом, на каком историческом и культурном фоне зародились его размышления об искусстве и красоте»¹, чтобы ответить на этот важнейший вопрос, он все же де-томизирует средневековую эстетику: по его мнению, помимо того, что о прекрасном и искусстве в Средневековье размышляли задолго до Фомы Аквинского, в ту эпоху существовало еще и не одно эстетическое мышление, а целое их множество, причем одни порой серьезно отличались от других.

С одной стороны, Де Бройн демонстрирует, что Фома Аквинский был конечным пунктом традиции, начавшейся с Августина и Боэция (а еще прежде с неоплатонизма и пифагореизма) — и только таким образом у него появляется возможность объяснить, у кого Фома Аквинский заимствовал некоторые идеи (и когда он без оригинальности следовал традиции, и когда он реально говорил что-то новое). С другой стороны, он сообщает нам, что наряду с томистской эстетикой, к которой сводилось почти все многообразие средневековой спекуляции², существовала эсте-

¹ Первым исследованием, посвященным нашим автором Фоме Аквинскому, было «*S. Thomas d'Aquin. Le milieu — L'homme — La vision du monde*». Paris; Bruxelles: Duchesne, 1928.

² Очевидно не всеми. Можно вспомнить «*Scriptorum de musica medii aevi nova series*» Кусмакера (Paris 1864–1876), «*Witelo*» Боймкера (Münster 1908), «*Die Ästhetik Bonaventuras*» Люца (*Festgabe zum 60. Geburtstag dem, Baumker*, Münster 1913), «*Очень Средневековья*» Хейзинги (Haarlem 1919), «*Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*» Мюллера (Berlin 1926), «*Grosseteste on light*» Ридла (Milwaukee 1942), «*L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*» Свободы (Paris-Brno 1927), не говоря уже о таких работах, как: Menendez y Pelayo 1883, Farai 1924, Schlosser 1924, Glunz 1937, Pouillon 1939.

тика школ Шартра, Витторини, Гроссатеста, Альберта Великого, Бонавентуры, Дунса Скота (не будем продолжать дальше этот список, иначе он станет похожим скорее на именной указатель «*Études*»)¹.

«*Études*» начинаются с Боэция и заканчиваются Дунсом Скотом. Какие же изменения, по мнению Де Бройна, происходят за этот период? Следует отметить, что, повествуя об этом, он ведет довольно любопытную игру, и неясно, насколько он сам осознает двусмысленность своей позиции. С одной стороны, он пытается доказать, что средневековая эстетика состоит из ряда тем и идей, которые, часто не изменяясь, пересекаются между собой на протяжении восьми веков размышлений о красоте Бога, природы или искусства. Так, рецензируя в 1938 г. работу Глунца (Glunz 1937) (учитывая, что Глунц, по нашему мнению, весьма верно подчеркивал эволюцию средневекового вкуса), Де Бройн возражает ему, заявляя, что в отношении Средневековья сомнительно говорить об эволюции, поскольку там всегда присутствовали различные течения. В итоге художественную средневековую цивилизованность он определяет как «полифоническую». С другой стороны, несмотря на идею о том, что в течение веков различные авторы постоянно обращаются к одним и тем же темам, можно увидеть (обратившись к оглавлению «*Études*»), что, материал размещается Де Бройном согласно последовательности исторической, а не тематической, начиная с Боэция и доходя до Дунса Скота — мало того, во введении он как раз говорит о том, что четвертый том

¹ Цель историографически верной реконструкции состоит не только в том, чтобы не пытаться модернизировать авторов. Представление их такими, какими они были, порой как раз делает их актуальными, в том смысле, что позволяет нам лучше понять, как мы связаны с некоторыми культурными явлениями, которые до этого нам было трудно осознать. Возьмем в качестве примера одну из самых прекрасных глав «*Études*» — об ирландской гисперической эстетике (четвертая глава первой книги). Сегодня в нашем распоряжении имеются неплохие критические издания «*Hisperica Famina*» (Herren 1974) и «*Epitomi*» Виргилия из Тулузы (Polara 1979), Де Бройн же работал с источниками XIX в., или прямо с Патрологией. Литературный вкус, с которым он вновь рассматривает явления азиатизма, весьма современен (и порой Де Бройн демонстрирует почти гюисманский интерес к изуродованной латыни темных веков), хотя некоторые из его критиков упрекали его в том, что он слишком легкомысленно использовал такие категории, например, как барокко. Конечно, он тоже был человеком своего времени и высказывал некоторые сомнения относительно этого «варварского» вкуса, в то время как мы сегодня имеем искушение видеть в этих варварах предшественников Джойса. Отметим здесь, что Лемуан подчеркивает в своем исследовании (Lemoine 1998), что относительно этих же текстов Анри Леклерк, например, утверждал в свое время в «*Dictionnaire de l'Archeologie chrétienne et de liturgie*», что ирландские монахи, писавшие и читавшие «*Hisperica Famina*», были «умалишенными, которые сегодня точно оказались бы в приюте для душевнобольных». Де Бройн же сумел увидеть связь между этими экзерсисами «умалишенных», миниатюрами Келлской Книги и прочими шедеврами ирландского искусства, так что его страницы о гисперийской эстетике еще сегодня представляют собой прекраснейшую оду, когда-либо воспетую этому таинственному разделу средневековой культуры.

он хотел бы посвятить периоду с 1300 по 1450 г. — предвосхищая таким образом выдвинутые против него в дальнейшем обвинения в слишком резко обрывающемся материале его книги.

В период 1952–1955 гг. Де Бройн издает также историю эстетики («Geschiedenis van de aesthetica»), где начиная с греко-романской мысли, он вновь обращается к своей работе по Средневековью и через Данте подходит к эпохе гуманизма и Возрождения, рассматривая (пусть даже в общих чертах) мысли таких поздних средневековых авторов, как Буридан или Оккам и заканчивая Дионисием Картузианцем (на этих последних страницах и упоминается в конце концов Хейзинга!). Эта история эстетики позволяет разобраться, какой же Де Бройну виделась историческая эволюция эстетической мысли — пусть на тот момент он и был вынужден исследовать феномен Возрождения и отойти от Средневековья с его «полифонией».

Но даже относительно этих восьми веков, Де Бройн, постоянно подчеркивая некую последовательность при выборе тем, заставляет заметить во всем этом векторы развития и, таким образом, некоторый «прогресс». Конечно, приписывать ему гегелевское видение истории было бы излишне смелым, но тем не менее происходящие в истории изменения не ускользают от его взора, и тут можно даже позволить себе сказать о таком перевороте парадигмы, в результате которого невозможно говорить о Средневековье, остающемся неподвижным в своем развитии.

Де Бройн не смог бы отрицать этого, учитывая, каким образом различные темы (такие, например, как тема света) получали различную оценку в зависимости от контекста, при перемещении их из неоплатоновских рамок Эриугены в рамки аристотелевского гилеморфизма XIII в.

В 1947 г., боясь, возможно, что его «*Études*» не получили должного распространения, Де Бройн издает «*L'Esthétique du Moyen Age*» — небольшую книжицу объемом менее трехсот страниц, в которой дается своего рода синтез его главной работы (теперь она переиздана в приложении к «*Études*» в новом издании «Albin Michel» в 1998 г.). К сожалению, вероятно боясь слишком утяжелить эту книгу, Де Бройн не подкрепляет свои рассуждения цитатами, отсылая за первоисточником к «*Études*». Так, книга, являющаяся слишком трудной для читателя-неспециалиста, оказывается к тому же бесполезной для ученого. Мы не увидим там никакой хронологической последовательности при организации текста, для нее характерен скорее тематический порядок (в оглавлении говорится об источниках, о чувстве прекрасного, об искусстве и т. д.). Автор, конечно, освещает эволюцию данной темы¹, однако поли-

¹ См., например, на с. 508 относительно чувств прекрасного: «Ce n'est qu'au XIII^e siècle que le problème de la distinction des sens supérieurs et inférieurs se pose de manière explicite».

фоническая сложность, о которой говорилось прежде, становится особенно очевидной в главе, посвященной константам, где рассматривается существование проблем музыкальной пропорции, света, символизма или аллегоризма на протяжении всего периода Средневековья. По всей вероятности, Де Бройн знал, что его учению могло быть дано два прочтения, или же единственное прочтение, позволяющее играть на противостоянии между константами и нововведениями.

Средневековые Де Бройна полно неожиданных поворотов событий (которые, конечно, не передают детально всего, что произошло в ту эпоху), выдуманных авторами, делавшими вид, что они составляли комментарии в соответствии с традициями, пытаясь не совершать ошибок, в действительности же, из поколения в поколение они заставляли меняться как эстетическую чувствительность, так и теорию прекрасного и теорию искусства.

Если одной из современных добродетелей считать интеллектуальное мужество, в связи с которым (согласно блестящему определению Маритена) после Декарта любой философ является дебютантом в области абсолюта, то этой добродетели Де Бройну хватало сполна, и доказательством тому являются его тексты, в которых он не приводит историографию, но излагает собственную философию. Но если существовала средневековая добродетель благоразумия, то Де Бройн следовал ей действительно как историк. Когда в 1933 г., за тринадцать лет до публикации своих *«Études»*, Де Бройн писал для *«Révue néo-scholastique»* рецензию на произведение Леона Венцелиуса *«La philosophie de l'art chez les néo-scholastiques de langue française»* 1932 г., он утверждал, что Фома Аквинский, в противоположность тому, о чем говорили многие неосхоласты, никогда не предложил законченной эстетической системы: «Мы не видим, чтобы ангельский доктор соединил в органичное целое то, что в эстетике пришло к нему из неоплатонизма через Псевдо-Дионисия, с тем, что он заимствовал в аристотелевской теории удовольствий» (*«Révue néo-scholastique»* 1933:416).

Возможно, тринадцать лет спустя Де Бройн частично пересмотрел это свое суждение, но что действительно поражает, так это его решение рассматривать Аквината в свете филологии, а не апологетики.

8.7. Проблема интеллектуальной интуиции

В дебройновской рецензии на Венцелиуса можно обнаружить (порой между строк) полемику относительно того, каким образом Маритен использовал томистские тексты. Де Бройн критикует Венцелиуса за то, что тот излишне рьяно отстаивает объективность и трансцендентальность прекрасного, утверждая о связи прекрасного с субъектом, его постига-

ующим. Именно этот вопрос, как мы видели, волновал Маритена больше остальных. Де Бройн весьма ясно объясняет, что говорить о связи с субъектом не значит придерживаться «субъективизма» (обвинение, с которым философ томистских взглядов той эпохи не мог согласиться, ввиду того, что субъективизм в XIX в. считался «кантианским ядом» и был ненавистен неотомистам). Он пишет, что если использовать томистское определение Бога как наивысшей красоты — в смысле возможности наслаждения его созерцаемой красотой, — то можно говорить одновременно и о трансцендентальности прекрасного, и о его связи с познающим субъектом.

Маритен пытался отождествить эстетическое наслаждение и творческий акт поэтического воображения с интуицией, имеющей весьма субъективный вид. Судя по предложенному Де Бройном прочтению средневековых авторов, можно сделать вывод, что интуиция Маритена, согласно Де Бройну, мало чем связана с кантовским субъектом, будучи близка скорее к мистической интуиции, где субъект отождествляется с онтологическим сиянием (погружается в него), его завораживающим и вдохновляющим. И это отождествление субъекта с сиянием представляет собой некий союз, где две инстанции смешиваются между собой.

По мнению Де Бройна, напротив, необходимо было закрепить различия между познающим субъектом и познаваемым объектом, и в то же время между функцией рассудка и функцией чувственности. Именно поэтому он никогда и не говорил, как это делал Маритен, о творческой интуиции. Он утверждал об *интуиции интеллектуальной*.

И здесь Де Бройн совершает ту же ошибку, что и Маритен, желая любой ценой отыскать у Фомы Аквинского нечто, что ему в целом трудно приписать.

Уже в 1930 г. Де Бройн пишет «*Du rôle de l'intelligence dans l'activité esthétique*» (Rintelen 1930), хотя схожую тематику он рассматривает в том же году и в книге «*Esquisse d'une philosophie de l'art*». Там он отказывается говорить об эстетической интуиции как об иррациональном акте и рассматривает своего рода инстинктивный синтез, в котором рассудок играет учреждающую роль. Речь здесь идет не столько об абстрактном синтезе, сколько о процессе, в котором чувство играет основную роль. Рассудок в этом очерке предстает как формальный принцип интуиции конкретного.

Мы уже видели, как трудно установить у Фомы Аквинского принцип интуиции конкретного, но Де Бройн пытается найти способ, как привести все в единую систему. Результат работы Де Бройна — это некая вариация кантовской идеи эстетического чувства как незаинтересованного удовольствия, целесообразности без цели, универсальности без понятия и закономерности без закона. Кант говорил не только о том, что

прекрасной вещью можно наслаждаться, не испытывая при этом желания ею обладать или каким-либо образом пользоваться ею физически (с чем Фома Аквинский мог бы согласиться), — помимо этого он хотел сказать, что ее воспринимают так, будто она организована с определенной целью, в то время как единственной ее целью является ее собственное существование. Именно поэтому прекрасная вещь рассматривается так, будто бы она в совершенстве воплощает в себе правило, на самом же деле она является правилом для самой себя. Так, например, цветок представляет собой типичный пример прекрасной вещи, и в этом смысле понятно, почему то, что является учреждающим для чувства прекрасного, является универсальностью без понятия: эстетическое суждение не говорит, что все цветы прекрасны, оно ограничивается утверждением о том, что прекрасен этот цветок. Необходимость, заставляющая нас сказать, что этот цветок прекрасен, зависит не от абстрактного суждения, а от нашего ощущения этого конкретного цветка. Вот почему в этом опыте присутствует особая игра воображения и рассудка.

Думаю, вполне можно позволить себе утверждать, что интеллектуальная интуиция Де Бройна именно то собой и представляла. Можно ли отыскать нечто похожее в томистском учении? Можно ли говорить об интеллектуальной интуиции, способной привести нас к восприятию идеи в чувственном, при условии что эта идея не является уже отделенной от чувственного, из которого была взята?

В том же сборнике, в котором Де Бройн публикует свой очерк о роли рассудка в эстетической деятельности («Rintelen» 1930), можно встретить работу Роланда-Госселина, «Peut on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?», где эта возможность мотивированно отрицается на основе многочисленных и убедительных текстуальных отсылок. Роланд-Госселин подчеркивает, что (если использовать термин «интуиция» согласно Лаланду, то есть как «непосредственный прямой вид объекта, который предстает перед духом и постигается в его индивидуальной реальности») в томистской гносеологии невозможно отыскать интуиции индивидуального, и добавляет, что встречается она скорее у Иоанна св. Фомы («Cursus» I, Logica II, 23, 1)¹ и в текстах францисканской школы. В томистском *corpus* (лат. *собрании текстов*. — Прим. пер.) прямое познание объекта является возможным только для чистых духов. Для человеческого познания даже существование, место или мгновение не являются характерным для чувств объектом, ведь они предсказаны более сложным дискурсивным актом. В изначальной познавательной

¹ См.: Deely, ed., 1985, p. 29, где достаточно ясно представляется, что для Иоанна (Пуансо или Поинсота) *notitia intuitiva* — это то, что предстает перед чувствами, а значит, отождествляется с ощущением.

операции — *simplex apprehensio* — присутствует только абстрактное понимание сущности. Человеческий разум является дискурсивным и абстрактным, откуда вытекает (и здесь я комментирую Роланда-Госселина), что даже эстетическое удовольствие совершенствуется в акте суждения, рассматривающем конкретные элементы, полученные в *reflexio ad phantasmata*.

Можем ли мы сказать, что в своих размышлениях Де Бройн опирался на очерк Роланда-Госселина? Видимо нет, учитывая, что через шестнадцать лет, в «*Études*» он попытается обрисовать теорию эстетической интуиции у Фомы Аквинского (во втором параграфе главы, ему посвященной).

Реконструируя томистскую эстетическую мысль, Де Бройн особое внимание уделяет тому, что он называет «открытием» «*Summa Theologica*». Речь идет об открытии, которое для Фомы Аквинского означало бы несомненный прогресс относительно написанного им ранее¹. Де Бройн показывает, что Фома Аквинский заимствовал у Александра Гельского принцип, который другие авторы упустили из виду: если предшественники, например, Альберт Великий, всегда определяли прекрасное на основе объективных качеств, то Фома Аквинский определяет прекрасное в связи с познающим субъектом. *Visa placent* подчеркивает субъективный акт удовольствия, который становится конституирующим для эстетического опыта.

Де Бройн объясняет, что в данном случае речь идет вовсе не об установлении превосходства субъективной деятельности над объективными качествами предмета, и упоминает в связи с этим следующий отрывок в «*In de divinis nominibus*» (с. 398–399): «*Non enim ideo aliquod est pulchrum, quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum, ideo amatur a nobis*»². Все же он считает немаловажным, что добро и прекрасное, представляя собой одно и то же, отличаются *ratione* (лат. *по смыслу*. — Прим. пер.): если добро — это то, чего все желают (*respicit appetitum*), то прекрасное *respicit vim cognoscitivam* (лат. *связано с возможностью быть познанным*. — Прим. пер.), а поэтому *pulchra dicuntur quae visa placent* («*Summa Th.*» I, 5–1).

Не вызывает сомнения, что для Фомы Аквинского прекрасное в отличие от добра связано с созерцательным сознанием. Де Бройн же испытывает здесь затруднение, сталкиваясь с тем фактом, что в эстетическом опыте помимо познавательного момента (*apprehensio, visio*) появ-

¹ Это еще раз доказывает, что Де Бройн четко осознавал эволюцию эстетических тем в Средневековье. В скрытой полемике против Де Бройна, и в то же время используя предложенные им тексты, антология Есо 1959 и была озаглавлена как «Эволюция средневековой эстетики».

² Идея была сформулирована Августином в «*De vera religione*» 32,19.

ляется также момент, представляющийся ему эмоциональным (*placet, delectat*) — как сказали бы мы сегодня, момент страсти. В связи с этим он делает вывод об опасности, которая может подстергать нас, если мы пойдем по указанному Маритеном пути.

Будем ли мы утверждать вместе с Маритеном, что эстетическое удовольствие «есть не что иное, как удовлетворение нашей потребности, успешное применение познавательной способности, которая при интуитивном восприятии прекрасного проявляется в самом совершенном и гармоничном виде» так, что «если бы, вопреки возможному, некто обладал одним лишь разумом, он воспринимал бы прекрасное в его основе, видел бы его объективные критерии, но не испытывал бы наслаждения, без которого это восприятие остается неполным»? Или же мы примем опровергаемое Маритеном утверждение о том, что акт одного лишь познания может породить чувство прекрасного?¹

Чтобы решить эту проблему, Де Бройн отмечает, что любое естественное действие у Фомы Аквинского, включая действие разума, развивается, учитывая цель и предполагая некую склонность, тенденцию, любовь. Таким образом, «страстный» момент эстетического опыта должен находиться на уровне первого акта познающего интеллекта. Однако не существует удовольствия от объекта и любви к нему без его «практического» осознания и без его (Де Бройн не использует это выражение, но его дискурс заключает в себе это понятие) конкретного и индивидуального восприятия (это равносильно утверждению о том, что любят не детей или женский род, а всегда *этого* ребенка или *эту* женщину). Так мы еще раз сталкиваемся с ужасной проблемой интуиции конкретного.

И вот на одной-единственной странице² Де Бройн позволяет себе следующую фразу (не особо, надо сказать, настаивая на этой мысли): «Эстетическое чувство существует лишь в той мере, в какой интуитивное познание удовлетворяет благодаря своим качествам чистой интуиции: «*id cuius ipsa apprehensio placet*»»³.

К сожалению, Де Бройну здесь можно выдвинуть то же возражение, что предъявлялось и Маритену: есть ли причины утверждать, что (у Фомы Аквинского) для порождения наслаждения *apprehensio* должно быть интуитивным? Кажется, нет, особенно если учитывать, что термин *apprehensio* обычно использовался для абстрактного интеллектуального познания. Однако Де Бройн заключает, что, когда *apprehensio*

¹ Цит. по: Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики: Пер. с фр. М.: РОССПЭН, 2004.

² «*Études*», изд. 1998:286.

³ «Само постижение чего полагает это».

относится к видению физически прекрасного, оно не является ни чисто чувственным, ни чисто абстрагирующим, являясь в основном интуитивным, в том смысле, что оно психологически представляется как синтетическое единство. «Non enim proprie loquendum sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque». Интуиция — это акт человека как единого целого, как бы ни понималась связь между чувственностью и духом. Но в этой интуиции индивидуальной формы, первым условием которой является ощущение, именно *интеллект* постигает не только чувство воспринимаемой вещи, но и значимость чистого восприятия.

Достаточно ли, чтобы установить понятие интуитивного синтеза, сказать, что «non enim proprie loquendum sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» (лат. «*собственно говоря, познает не ощущение или интеллект, а человек через посредство того и другого*». — Прим. пер.) («De veritate» II, 6–3) — что, если подумать, и так практически очевидно? Дело здесь не столько в том, что первое утверждение не влечет за собой второго, сколько в том, что Фома Аквинский утверждал всегда противоположное: чувство и интеллект познают не в результате мгновенного синтеза, а в результате двух раздельных этапов, на первом этапе познают чувства, а затем, как только сформирован некий образ-фантазм, чувства уходят со сцены, и на сцену выходит интеллект. Де Бройну же был нужен принцип познания индивидуального, чего томистская эстетика, к его несчастью, не рассматривает.

Фома Аквинский утверждает, что «mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout, scilicet, mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in specimen quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit» («De veritate» x, 5 co)¹. Но этого *aliqua cognitio* не достаточно ни для того, чтобы объяснить то наслаждение, которое испытывается при виде возвышения формы над пропорциональными частями материала, ею же организованного, ни для того, чтобы оценить все разнообразие пропорций ею демонстрируемых, ни для того, чтобы судить о целостности оцениваемого предмета. Для этого нужно перейти к актам суждения (в деятельности разделения и соединения), в которых сосредоточены *proprietaes et accidentia et habitudines* («Summa Th.» I, 85, 5 co)².

¹ «Едиичное ум постигает посредством некой рефлексии, так именно, что он, познавая свой объект, которым является некая общая природа, обращается на познание своего действия, а затем — на познание образа, который есть начало его действия, и дальше — на фантазм, от которого отвлекается образ; и так он приобретает некое познание единичного». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

² Свойства, акциденции и сущностные признаки.

В этой сложной деятельности, при этом, несомненно, деятельности интеллектуальной, эстетическая радость, даже когда она обладает характеристиками организованной материи, — это все же интеллектуальное наслаждение, в котором телесность имеет весьма ограниченную функцию. Эстетическое *visio* для Фомы Аквинского есть нечто отличающееся от интеллектуального познания, но в то же время являющееся одним из самых сложных его уровней. Это предел томистской эстетики (или, по мнению некоторых специалистов, его сильная сторона, в связи с чем эстетическое удовольствие является не «страстной» акциденцией, а высшей интеллектуальной практикой).

Таковы воззрения Фомы Аквинского, и рождаются они, надо заметить, из его неспособности объяснить познание конкретного. К тому же сейчас уже, пожалуй, слишком поздно заставить его пересмотреть свою точку зрения.

Де Бройн вел непростую игру, где, с одной стороны, ему нужно было учитывать урок своих бельгийских предшественников (например, Де Вульфа), которые настаивали на том факте, что у Фомы Аквинского в эстетическом восприятии субъект выполняет главную функцию — и, естественно, Де Вульф был прав в этом. С другой, он сталкивался с томистской гносеологией, которая была весьма неудовлетворительной. В связи с этим, идя наперекор строгости своей же историографии, он пытался прийти к выводу о том, что *должен был бы* сказать Аквинат, для того, чтобы придать большую логичность своей точке зрения, иначе говоря, чтобы суметь обосновать эстетику, кажущуюся удовлетворительной даже современному человеку.

Отмечая интеллектуальную интуицию у Витторини (или у Дунса Скота), Де Бройн выражает явное удовлетворение по этому поводу — и, по всей вероятности, он прав в том, что она у них действительно была. Возможно, это и является объяснением, почему он считает правильным закончить свое историческое исследование на Дунсе Скоте. Тем не менее, даже если Витторини и Дунс Скот, так сказать, мыслили как Де Бройн, это еще не значит, что Фома Аквинский мыслил так же, как Скот и Витторини. В целом можно, конечно, заключить, что глава, посвященная Фоме Аквинскому, действительно достаточно трудна и демонстрирует «промах Маритена» там, где Де Бройн, напротив, безупречен. Это говорит нам, насколько трудно воинствующему томисту, даже с его самым искренним стремлением к историографической точности, допустить, что Фома Аквинский не всегда может удовлетворить справедливые теоретические чаяния тех, кто считается не только с его взглядами, но и с достижениями современной мысли.

Как бы то ни было, Де Бройн (вполне вероятно, что из-за внезапной боязни ошибиться) не использует в главе «*Études*», посвященной Фоме

Аквинскому, выражение «интеллектуальная интуиция». Возможно, он действительно учитывал точку зрения Роланда-Госселина.

Если заниматься историей мысли означает приписывать авторам прошлого то, что сказали они, а не то, что сказали бы мы на их месте, то нужно быть последовательными и, конечно, обвинить Де Бройна в совершении этой историографической ошибки. Тем не менее, учитывая тот факт, что он ограничил свои размышления об интуиции у Фомы Аквинского двумя страницами (при том, что это были размышления практически *en passant* (фр. *мимоходом*. — Прим. пер.), мы должны признать, что он прекрасно осознавал шаткость своих воззрений. Так, прощая Де Бройну это единственное проявление слабости или слишком большой любви к своему автору, мы можем еще раз подчеркнуть огромную разницу между прочтением, предложенным им, и прочтением, предложенным Маритеном, ведь если первое состоит в свободном использовании источников, то второе представляет собой попытку их интерпретации.

Очерк 9. Об истории денотации¹

Денотация (вместе со своей противной стороной — *коннотацией*) в зависимости от случая рассматривается как свойство или функция: 1) отдельных терминов (что денотирует термин *собака*?); 2) декларативных пропозиций (высказывание *«собака лает»* денотирует определенное состояние вещей, то есть то, что существует некая собака, которая лает — однако если *«собака»* понимается так, будто она денотирует какой-то определенный род или же всех собак, тогда она может денотировать некое свойство, общее для всего рода собак); 3) номинативных фраз и определенных описаний (выражение *«президент Республики»* может денотировать, в зависимости от контекста и условий повествования, как президента в должности на момент повествования, так и предусмотренную Конституцией функцию). В каждом из этих случаев необходимо делать вывод о том, с чем связана денотация — со значением, референтом или отсылкой. Что же понимается под *денотацией* — то, что *означается* термином, *наименованная вещь*, то, что *имеет место* (если речь идет о пропозициях) или же то, что *мыслится имеющим место*, будучи пропозициональным содержанием?

В структурной лингвистике денотация связана со значением. Для Ельмслева (Hjelmslev 1943) различие между коннотативной и денотативной семиотикой заключается в том, что план выражения первой является семиотикой, а план выражения второй — нет. Исходя из Ельмслева разрабатывает свою позицию Барт (Barthes 1964): он развивает интенциональное понятие денотации, в котором отношение между означающим и означаемым первой степени (или нулевой степени) является всегда денотативным.

В компонентных семантиках этот термин использовался для того, чтобы показать смысловое отношение, выраженное лексическим термином, как в случае термина *«дядя»*, выражающего отношение «брат отца» (см., например: Leech 1974: 238). В целом, если мы обратимся к предложенной Фреге (Frege 1892) дистинкции, то увидим, что в структуралистской среде денотация ближе к *Sinn* (нем. *смысл*. — Прим. пер.), нежели к *Bedeutung* (нем. *значение, обозначение*. — Прим. пер.), а, выражаясь

¹ Первая версия была опубликована на английском языке под названием «Denotation» в исследовании: U. Eco and C. Marmo, eds., *On the Medieval Theory of Signs*. Amsterdam: Benjamins, 1989; впоследствии статья вышла на итальянском языке в приложении к работе Eco 1997. Выражаю благодарность Марии Терезе Беоньо Броккиери Фумагалли, Андреа Табаррони, Роберто Ламбертини и Костантино Мармо за обсуждение этой статьи, а также за их ценные советы.

словами Карнапа, она связана скорее с интенционалом, нежели с экстенционалом.

Однако фрегеанский термин *Bedeutung* является двусмысленным и может быть переформулирован как *Bezeichnung* (который можно перевести как *десигнация, обозначение*), поскольку в немецком философском лексиконе *Bedeutung* представляет собой в целом «значение», в то время как *Bezeichnung* — это отсылка, десигнация, а в экстенциональном смысле — денотация. Например, в работе «*Semiotik*» Гуссерль утверждает, что знак *означивает (bedeutet)* значение и *десигнирует (bezeichnet)* вещь. Поэтому под влиянием Фреге в традиции англосаксонской семантики последних лет *Bedeutung* часто переводится как *reference* (англ. *референция*. — Прим. пер.) или *denotation* (англ. *денотация*. — Прим. пер.) (см., например: Dummett 1973). Так, привычное для структуралистов использование терминов можно считать полностью низвергнутым.

В традиции аналитической философии вся эта картина начала претерпевать радикальные изменения после статьи «On denoting» (на русском языке она вышла под названием «Об обозначении». — Прим. пер.) Рассела (Russell 1905), в которой разводились понятия «денотация» и «значение» (*meaning*)¹. Этому направлению стала придерживаться вся англосаксонская философская традиция. Достаточно обратиться, например, к исследованиям Огдена и Ричардса (Ogden, Richards 1923) или Морриса (Morris 1946), где говорится, что когда в опыте Павлова собака реагирует на колокольчик, пища — это *denotatum* (лат. *денотируемое, обозначающее, денотат*. — Прим. пер.) колокольчика, в то время как то, что пища является съедобной — это *significatum* (лат. *означающее, сигнификат*. — Прим. пер.) колокольчика.

В этом смысле выражение денотирует как индивидов, так и класс индивидов, для которого оно является наименованием, в то же время оно коннотирует свойства, на основе которых данные индивиды признаются членами этого класса. При замене (см.: Carnap 1955) пары *денотация / коннотация* парой *экстенционал / интенционал* денотация становится функцией коннотации.

Но даже если мы согласимся с тем, что денотация — это экстенционал, она все равно может относиться: 1) к классу индивидов; 2) к реально существующему индивиду (как в случае строгой десигнации имен собственных); 3) к каждому члену класса индивидов; 4) к ценности истины, содержащейся в утвердительном высказывании (так что в каждом из этих

¹ В предпринятом В. А. Суровцевым русском переводе статьи «On denoting» (Рассел Б. Об обозначении / Пер. с англ. В. А. Суровцева // Язык, истина, существование. Томск: Изд-во ТГУ, 2002) термин «*meaning*» переведен как «*смысл*». — Прим. пер.

сфер *denotatum* в пропозиции — это либо то, что имеет место, либо тот факт, что *p* имеет место).

Лионс (Lyons 1977) вполне резонно предлагал вместо термина *десигнация* использовать термин *денотация*, понятие же *денотация*, по его мнению, следовало употреблять нейтрально, как нечто среднее между экстенсионалом и интенсионалом: тогда «собака» денотировала бы класс собак (или же некоего типичного представителя этого класса), а «собачий» денотировало бы свойство, учитывая которое то или иное выражение может использоваться безошибочно. Однако предложение этого исследователя не имело успеха, по крайней мере, в аналитическом *koinè* (греч. *койне*, *общий язык*. — Прим. пер.), а потому полисемия господствует здесь и поныне.

9.1. От Милля к Пирсу

Термин *денотация* был использован в явно экстенсиональном смысле Джоном Стюартом Миллем в «*System of Logic*» («*Система логики*» 1843, 1, 2,5): «Слово «белый» денотирует (в рус. пер. *означает*. — Прим. пер.) все белые предметы, как например снег, бумагу, морскую пену и т. п., и обнимает или, по выражению схоластиков, коннотирует (в рус. пер. *соозначает*. — Прим. пер.) свойство белизны»¹.

Вероятно, Пирс был первым, кто осознал, что в предложенном Миллем решении что-то не так, хотя последним термин *денотация* и использовался всегда в строго экстенсиональном смысле. Рассмотрим, как он определяет этот термин в различных случаях:

прямая отсылка символа к своему объекту, или денотация (CP 1.559);
(повторение) такого же знака, словесного и указующего [скажем, повторение слова «верблюд»] находится под воздействием реального верблюда, которого он денотирует (CP 2.261);

значение должно *денотировать* [denote] индивидуальный объект и *означать* [signify] свойство (CP 2.293);

общий термин денотирует [denote] всякую вещь, обладающую свойствами, которые он означает [signify] (CP 2.434);

всякое утверждение содержит в себе такую денотативную или индикативную функцию (CP 5.429);

знаки являются десигнативными, денотативными или индикативными, когда они, подобно указательным местоимениям или указательному пальцу, направляют глаза интерпретатора на обсуждаемый объект (CP 8.350).

¹ Цит. по: Милль Д. С. Система логики // Пер. Ф. Резенер, ред. и прим. П. А. Лаврова. Т. 1. СПб.: Изд-во книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1865.

Пирс прекрасно осознавал, что в отношении коннотации Милль на самом деле не следовал, как он утверждал, традициям схоластики. Схоласты (по меньшей мере, до XIV в.) различали понятия *означивать* и *именовать*, используя термин *коннотация* не в противовес *денотации*, а скорее в качестве дополнительной формы сигнификации:

По мнению лучших исследователей логики XIV, XV и XVI вв., «*коннотация*» должна была использоваться исключительно для отсылки ко второму значению, то есть (практически) для отсылки термина (например «отец», «более блестящий» и т. д.) к корреляту объекта, изначально им денотируемого. Господин Милль посчитал возможным позволить себе самовольно отвергнуть это, не ссылаясь ни на одного автора своего времени (CP 2.393).

Те же аргументы Пирс приводит в CP 2.431, замечая далее, что самым главным противостоянием в Средневековье было противостояние понятий *означивать* (лат. *significo*) и *именовать* (лат. *nomino*). Он отмечает, что вместо термина *означивать* Милль употребляет термин *коннотировать*, а используя термин *денотировать*, подразумевает понятия *десигнировать*, *называть*, *отсылать*. Кроме того, он напоминает об идее Иоанна Солсберийского («*Metalogicus*» («*Металогикон*») II, 20), следуя которой *nominatur singularia sed universalia significantur* (лат. *именуются единичности, а означиваются универсалии*. — Прим. пер.), заключая, что, к несчастью, во времена Иоанна Солсберийского, а также до и после него, точное значение слова *означивать* никогда по-настоящему не соблюдалось, более того, оно неуклонно сводилось к *денотировать* (CP 2.434).

Тем не менее, хоть и понимая, что в определенный момент *означивать* частично переходит из интенциональной парадигмы в экстенциональную, Пирс все же не признает, что в последующие века термин сохраняет чаще всего интенциональный смысл. Так, он допускает, что денотация — это экстенциональная категория (и рассматривает произведение Милля исключительно в отношении вопроса коннотации), термин же *денотировать*, первоначально употреблявшийся как нечто среднее между экстенсионалом и интенсионалом, в итоге (и *terminus ad quem* (лат. *конечный пункт рассуждения*. — Прим. пер.) является Милль) предстает у него в качестве экстенциональной категории. Пирс не указывает, когда это происходит впервые, и не делает он этого по той лишь причине, что данный вопрос не так уж и прост в решении.

9.2. От Аристотеля к Средневековью

Уже Платон объяснил, что произнося некий отдельный термин (тот же термин «собака», например), конечно, можно означить некоторую

идею, однако только высказав пропозицию (например, «*эта собака лает*»), можно сказать, что нечто *имеет место*, а значит *сказать истину или ложь*.

Что же касается Аристотеля, в известном отрывке 16а (и далее) «*De Interpretatione*» он очерчивает семиотический треугольник, в котором слова, с одной стороны, связаны с понятиями (или со страстями души¹), а с другой — с вещами. Аристотель говорит, что слова — это «символы»² этих *страстей*, и под символом он понимает произвольное средство, выбранное в силу соглашения. Далее мы увидим, что слова, по его мнению, могут рассматриваться как *признаки* (*semeia*)³ страстей души, но в этом случае имеется в виду, что любая вербальная эмиссия может быть прежде всего *признаком* того, что эмитент о чем-то думает. Страсти души — это подобия или знаки-иконы вещей. Но согласно аристотелевской теории, вещи познаются посредством страстей души при отсутствии прямой связи между символами и вещами. Мы именуем вещи, учитывая их знаки-иконы, то есть соответствующие идеи, вызванные вещами в нашем уме⁴. Аристотель не использует слово *semainein* (которое можно было бы перевести практически как *означивать*), чтобы показать это символическое отношение, однако во многих других случаях он обращается к этому глаголу, чтобы показать отношение между словами и понятиями (см. рис. 1).

Как и для Платона, для Аристотеля отдельные термины не утверждают ничего о том, что имеет место, они скорее *означивают* мысль. Высказывания же или сложные выражения также *означивают* мысль, однако определенный тип высказываний (утвердительные высказывания или пропозиции) утверждает истинное или ложное положение вещей. Аристотель не говорит, что утверждения *означивают* истинность или ложность, они прежде всего *говорят* (используется глагол *legein*), что данная вещь А принадлежит (используется глагол *uparkein*) данной вещи В.

¹ В русской традиции это выражение переводится как «*представления в душе*». — Прим. пер.

² Аристотель использует понятие *symbola*, что в русской традиции переводится как «*знаки*», а не как «*символы*». — Прим. пер.

³ В русской традиции переводится опять же как *знаки*. — Прим. пер.

⁴ Недавно Ло Пипаро (Lo Piparo 2003) предложила совсем иную интерпретацию этого отрывка, согласно которой страсти души являются не умственными образами вещей, а способами существования мысли, когнитивными модальностями (как, например, мышление, страх или радость). Равно как *pragmata* не могут быть ни реальными вещами, ни вообще фактами, иначе было бы непонятно, почему в своем произведении Аристотель говорит, что могут быть помыслены такие несуществующие или ложные вещи, как козлоолень, или явления, которые могли бы существовать, но существование которых невозможно доказать. Эти идеи Ло Пипаро см. (в этой книге) в очерке о собачьем лае (параграф 4.2.4). Однако даже допущение подобного толкования, думаю, вряд ли изменило бы природу обсуждаемой проблемы.

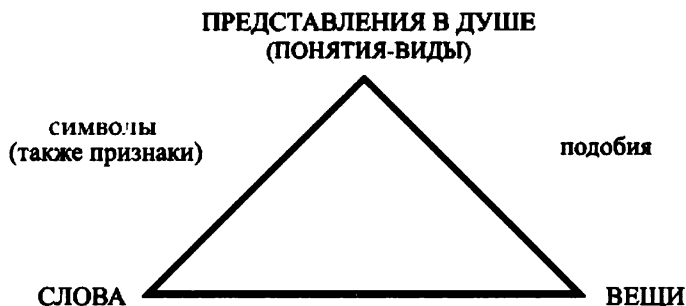


Рис. 1

Уже начиная с Аристотеля появляются три вопроса, которые будут широко обсуждаться в течение всего Средневековья: 1) знаки означивают в первую очередь понятия (и только через посредство понятий они могут отсылать к вещам) или же они означивают, назначают и денотируют вещи; 2) каково различие между отсылкой к классу индивидов и отсылкой к конкретному индивиду; 3) каково различие между корреляцией *знаки — понятия — индивидуальные вещи* и корреляцией *высказывание — повествовательное содержание — внелингвистическое положение вещей*.

Было бы ошибочно полагать, будто в Средневековье разница между этими проблемами была с самого начала очевидной; по крайней мере, можно сказать, что вопрос: 1) вскоре стал обсуждаться (по меньшей мере, со времен Ансельма Кентерберийского) в качестве противопоставления *означивать* и *именовать* или *называть*; вопрос 2) впервые был поднят, вероятно, Петром Испанским через различение *suppositio naturalis* (лат. *естественная суппозиция*. — Прим. пер.) и *suppositio accidentalis* (лат. *акцидентальная суппозиция*. — Прим. пер.); вопрос 3) по-разному рассматривался начиная с Бозция и в дальнейшем — однако в то время как среди комментаторов Аристотеля обсуждение отношения значения происходило независимо от обсуждения истинных или ложных утверждений, для многих грамматиков и теоретиков *suppositio* две темы широко взаимодействовали между собой, вплоть до того момента, когда начиная с Бэкона и Оккама они стали полностью взаимозаменяемыми.

Судьба терминов *denotatio* и *designatio* связана с историей противопоставления *significatio / nominatio*. В течение долгого времени (по меньшей мере, до XIV в.) эти термины использовались иногда в интенциональном, а иногда в экстенциональном смысле. Речь шла об уже представленных в латинском лексиконе терминах, и они означали (помимо множества других значений) «быть знаком чего-то» — при том, что было не особо важно, шла

речь о понятии или же о вещи. В случае *designatio* этимология очевидна, в случае же *denotatio* нужно иметь в виду, что термин *nota* указывает на знак, *token*, символ, нечто отсылающее к чему-то другому (см. также: Lyons 1968,9). Согласно Майеру (Maierù 1972:394), *symbolon* Аристотеля переводился в основном как *nota*: «Nota vero est quae rem quamquam designat. Quo fit ut omne nomen nota sit» (Боэций, «*In Top. Cic.*», 1111b).

В связи с этим важно учитывать: а) что происходило с термином *significatio*; б) когда термин *denotatio* (вместе с *designatio*) связан с *significatio* и когда он противоположен ему.

Что касается термина *denotatio*, важно отметить его применение в одном из трех следующих смыслов: 1) *сильный* интенциональный смысл (денотация относится к значению); 2) *сильный* экстенциональный смысл (денотация относится к вещам или к положению вещей); 3) *слабый* смысл (денотация колеблется между интенционалом и экстенсионалом, имея серьезные основания склоняться к интенционалу).

Рассмотрим, как, по меньшей мере до XIV в., будет господствовать слабый смысл.

9.3. Боэций

Начиная с Августина до XIII в. возможность отсылки к вещам всегда осуществляется через посредство значения. По мнению Августина, «*signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*» (лат. «*знак вообще есть предмет, который, сверх собственного вида или формы, действующей на наши чувства, возбуждает в уме нашем представление других известных предметов*». — Прим. пер.) («*De doctrina Christiana*» II, 1,1), а сигнификация — это действие, которое совершает знак над умом. Только через это опосредование можно отсылать к вещам (см. рис. 2).

Боэций ввел термин *propositio*¹, чтобы показать сложные выражения, утверждающие истинность или ложность чего-либо. Трудно установить, понимается ли под боэциевской пропозицией выражение или соответствующее содержание, однако ясно, что истинность и ложность связаны у него не с отдельными терминами, а именно с пропозициями. Боэций утверждает, что отдельные термины означивают соответствующее понятие или универсал, и понятие *означивать* он рассматривает в интенциональном смысле (так же как и понятие *десигнировать*, хотя и реже). Слова — это орудия, выбранные в силу условного соглашения, и служат они проявлению мыслей, *sensa* или *sententias* («*De int.*» I).

¹ Лат. *пропозиция*, в русской традиции устоявшимся переводом этого термина Боэция является *посылка*. — Прим. пер.



Рис. 2

Слова десигнируют не *res subiectae* (лат. *подлежащие вещи*. — Прим. пер.), а *passiones animae* (лат. *страсти души*. — Прим. пер.). Об обозначенной вещи можно сказать, что она является «подлежащей собственному понятию» (*significationi supposita* или *suppositum*, см.: De Rijk 1962–67:180–181).

В своем первом комментарии к «*Peri hermeneias*», II («Об истолковании»), размышляя, отсылают ли слова напрямую к понятиям или, напротив, к вещам, для обоих случаев Боэций использует выражение *десигнировать*. Он говорит «*vox vero conceptiones animi intellectusque significat*» и «*voces vero quae intellectus designant*»¹, и говоря о *litterae, voces, intellectus, res*, он утверждает, что «*litterae verba nominaque significant*»² и что «*haec vero (nomina) principaliter quidem intellectus secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significativi sunt*»³. В «*Arist. Categ.*» (159 B4–C8) он говорит, что «*prima igitur illa fuit nominum positio per quam vel intellectui subiecta vel sensibus designaret*» (лат. «*первая же позиция имен была та, посредством которой он десигнировал субъекты для интеллекта или чувств*». — Прим. пер.). И на мой взгляд, в данном случае *десигнировать* и *означивать* рассматриваются в большей или меньшей степени как эквиваленты.

Поэтому и для Боэция слова *означивают* понятия, и только вследствие этого они могут отсылать к вещам (см. рис. 3).

¹ «Голос же обозначает концепты души и рассудка» и «голоса, которые обозначают понятия».

² «Буквы обозначают слова и имена».

³ «А эти (слова) изначально десигнируют понятия, а во вторую очередь — также и вещи. Сами же понятия — это не что иное, как обозначения вещей».

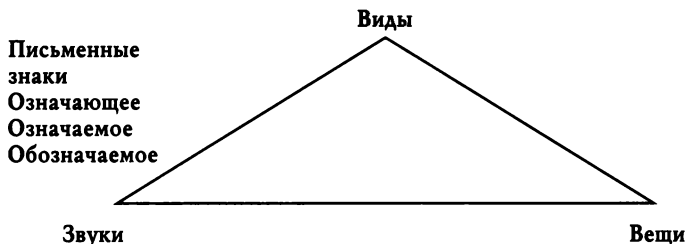


Рис. 3

9.4. Appellatio Ансельма Кентерберийского

Самое четкое различие между значением и отсылкой показывает через теорию *appellatio* (лат. *название*. — Прим. пер.) Ансельм Кентерберийский в трактате «*De Grammatico*» («*О грамматике*»).

Разрабатывая аристотелевскую теорию паронимов, Ансельм утверждает, что когда мы называем определенного человека *грамматиком*, мы используем это слово паронимически. Это слово означает качество грамматика, однако используется при отсылке к определенному человеку. Чтобы показать эту самую отсылку, Ансельм прибегает к понятию *appellatio*, а для того чтобы показать значение, он использует термин *significatio*¹.

Подобного рода различие между *означивать* и *именовать* наблюдается и у Абеяра.

9.5. Абеяра

У Абеяра устоявшейся логической терминологии мы не обнаружим, ведь одни и те же термины он использует зачастую неоднозначно. Тем не менее это первый автор, у которого достаточно четко показано различие между интенциональными и экстенциональными аспектами (хотя и не всегда точно с точки зрения терминологии). Он не различает *significatio de rebus* (лат. *значение вещей*. — Прим. пер.) и *significatio de*

¹ «Satis mihi probasti grammaticum non significare hominem... Ante dicebas grammaticum significare hominem scientem grammaticam... (sed) ... sufficienter probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum hominis sed grammaticae» («*De Grammatico*», 4.30 sgg.) («Ты достаточно доказал мне, что “грамматный” не обозначает человека... чуть раньше ты сказал, что “грамматный” обозначает “человека, знающего грамоту”... (но) теперь достаточно доказано, что “грамматный” является [именем] называющим (appellativum) не для грамотности, но для человека, и обозначающим (significativum) не для человека, но для грамотности»). (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

intellectibus (лат. *значение пониманий*. — Прим. пер.), но считает, что (следуя антиаристотелевской традиции, согласно которой *означивать* имеет смысл *устанавливать* или «производить» мысленное понятие) основным смыслом *significatio* является, как сказали бы мы сегодня, смысл интенциональный.

В «*Ingredientibus*» («Логика для начинающих») Абельяр без всякой двусмысленности утверждает, что в сферу интеллекта входит необходимое посредничество между вещами и понятиями. «*Significatio intellectuum* — это не только привилегированное *significatio*, но и единственная законная семантическая функция имени, единственная, которую должен учитывать исследователь диалектики при анализе дискурса» (Beonio-Brocchieri Fumagalli 1969:37).

Однако принимая во внимание различные контексты, в которых термины *означивать*, *десигнировать*, *денотировать*, *именовать*, *называть* совпадают, мы можем утверждать, что Абельяр использует термин *означивать* для отсылки к вызванному в уме слушателя *intellectus* (лат. *понимания*. — Прим. пер.), термин *именовать* — чтобы продемонстрировать референтную функцию, а термины *десигнировать* и *денотировать* (по крайней мере на некоторых страницах «*Dialectica*», но так, что это не вызывает никакого сомнения) — чтобы показать связь между словом и его определением или *sententia* (будучи *sententia*, значение, которое мы назовем «энциклопедическим» значением термина, чье определение представляет определенный лексический выбор, позволяет исключить двусмысленность значения самого термина)¹.

¹ В «*Dialectica*» (V, II, «*De Definitionibus*», ed. De Rijk, Assen: Van Gorcum, 1956, p. 594) показано, что помен — это *determinativum* всех возможных дифференций чего-либо, и именно слыша то, как имя произносится, мы в состоянии понять (*intelligere*) все эти дифференции. *Sententia* содержит в себе все эти дифференции, в то время как *definitio* выделяет лишь некоторые из них — те, что служат определению смысла имени в рамках утверждения, исключая все двусмысленности: «*Si enim plures aliae sint ipsius differentiae constitutivae quae omnes in nomine corporis intelligi dicantur, non totam corporis sententiam haec definitio tenet, sicut enim nec hominis definitio animal rationale et mortale vel animal gressibile bipes. Sicut enim hominis nomen omnium differentiarum suarum determinativum sit, omnes in ipso oportet intelligi; non tamen omnes in definitione ipsius poni convenit propter vitium superfluae locutionis... Cum autem et bipes et gressibilis et perceptibilis disciplinae ac multae quoque formae fortasse aliae hominis sint differentiae, quae omnes in nomine hominis determinari dicantur... apparet hominis sententiam in definitionem ipsius totam non claudi sed secundum quamdam partem constitutionis suae ipsius definiri. Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum*» («В самом деле, если имеется много других конституирующих дифференций и все они мыслятся в имени “тело”, то эта дефиниция не содержит всей сентенции “тела”, так же как в случае таких дефиниций человека, как “разумное смертное животное” или “двуногое ходячее животное”. В самом деле, так как имя “человек” является детерминативом всех своих дифференций, все они должны мыслиться в нем, но обычно не все они включаются в дефиницию — ради того, чтобы избежать многословия... Но поскольку дифференциями “человека” являются и

Как уже говорилось, проблема заключается не только в том, что терминология Абельяра была противоречивой, но еще и в том, что понятия *десигнировать* и *денотировать* до того момента имели недостаточно определенный статус. В некоторых отрывках мы можем встретить термин *десигнировать*, обладающий сильным экстенциональным смыслом, например, в «*Dialectica*» (III, 2, 1, стр. 119), где Абельяр вступает в спор с теми, кто утверждает, что синкатегорематические термины не вызывают понятия, а скорее указывают лишь на некоторые *res subiectae*. В этом отрывке Абельяр говорит о возможной десигнации вещей и использует термин *десигнировать*, чтобы показать первую импозицию имен над вещами (своего рода именованье, в котором присутствует прочная связь десигнации между именуемым и именуемым). Например, в «*Dialectica*» (III, 1,3, с. 114) говорится: «Ad res designandas impositae»¹.

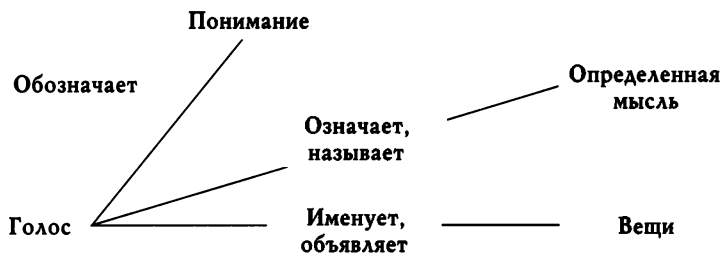


Рис. 4

При этом надо отметить, что в некоторых отрывках (например, I, III, 3,1, с. 123) *десигнировать* и *денотировать* имеют различное значение. Встречаются и такие отрывки (I, II, 3, 9, с. 97 и I, III, 3,1, с. 121), где *десигнировать* намекает на интенциональную интерпретацию.

Есть два отрывка (в I, III, 1,1, с. 112–113), где десигнация представляет собой отношение между именем и соответствующим ему определением, а денотация связана явно со смыслом (или *sententia*) выражения.

“двуногое”, и “ходячее”, и “способное к восприятию науки”, а также, вероятно, и многие другие формы, о каковых всех говорится, что они детерминируются в имени “человек”... то ясно, что сентенция “человека” включается в его дефиницию не полностью, но он определяется лишь сообразно некой части того, что его конституирует. Итак, того, что достаточно для дефиниции, недостаточно для конституирования». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

¹ «Только то, что денотировано в голосе и содержится в его сентенции».

Возражая тем, кто утверждал, что вещи, которым предписан *vox* (голос), им же самим и означиваются, Абеляр подчеркивает, что имена означивают «*ea sola quae in voce denotantur atque in sententia ipsius tenentur*»¹, и добавляет, что слова не означивают всех вещей, которые они в состоянии назвать, но десигнируют их через определение, так, например, слово *animal* означивает одушевленную чувственную субстанцию, и это как раз то, что *деноотируется* этим словом (или в этом слове) (см. рис. 4)².

В результате становится очевидным, что как десигнация, так и денотация имеют сильный интенциональный смысл и сводятся к отношению между выражением и определяющим его содержанием.

Сигнификация никак не связана с именованием вещей, ведь она продолжает существовать *nominatis rebus destructis* (лат. *по исчезновении самих этих поименованных вещей*. — Прим. пер.), делая таким образом возможным понимание значения *nulla rosa est* («*Inredientibus*», под ред. Geyer, с. 309).

Помимо прочего Абеляр проводит различие между двумя и сегодня приводящими в замешательство значениями слова *сигнификация*. Спаде (Spade 1982) великолепно объяснил, что для схоластов понятие *significatio* — это не «значение»: тот или иной термин для каждого означивает то, о чем он ему напоминает (без сомнения, именно этот смысл и вкладывал в этот термин Августин), таким образом, в отличие от «значения» термин «сигнификация» представляет собой вид причинного отношения. Поэтому в Средневековье, также как и во всей аристотелевской традиции, понятие «значение» (как мысленный коррелят, семантическое содержание, интенционал или любая форма идеальной или культурной ноэматики сущности) передается чаще всего не термином *significatio*³, а терминами *sententia*⁴ или *definitio*⁵.

В средневековой традиции действительно можно встретить и термин *significare*, в смысле *constituere intellectus*⁶, и выражение *significare speciem*⁷ (которое ближе скорее к понятию значения, не основанному на

¹ «Только те, которые отмечаются голосом, а также заключены в самой мысли».

² «Manifestum est eos (=Garmundus) velie vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designant, ut animal substantiam animatam sensibilem aut ut album albedinem, quae semper in ipsis denotantur» («Очевидно, что эти полагают, что значат не все те слова, которые называют, но только те, которые с определенностью указывают [на что-то], как, например, слово «животное» указывает на субстанцию одухотворенную и чувствующую или слово «белое» — на белизну, что всегда обозначено в этих самых словах»).

³ Обозначение.

⁴ Мнение, суждение, сентенция.

⁵ Определение.

⁶ Устанавливать понятие.

⁷ Обозначать вид.

причинной связи). Правда, разницу между ними объясняет только Абеляр: слово по определенной причине может *означивать* нечто для рассудка, в то же время через десигнацию и/или денотацию слово коррелирует со значением, то есть с *sententia* или с определением.

Таким образом, можно сказать, что рассуждения Абеяра представляют собой скорее не семиотический треугольник, а своеобразный квадрат, согласно которому *vox*: 1) *significat intellectus*, 2) *designat vel denotat sententiam vel definitionem* и 3) *nominat vel appellat res*¹.

9.6. Фома Аквинский

Проведя в комментарии к «*De Interpretatione*» различие между первым действием интеллекта (перцепция или *simplex apprehensio* (лат. *простое восприятие содержания*. — Прим. пер.)) и вторым действием интеллекта (*scilicet de enunciatione affirmativa et negativa*²), Фома Аквинский определяет *interpretatio* как «*vox significativa quae per se aliud significat, sive complexa sive incomplexa*» (*Proemium* 2)³. Однако вслед за этим он объясняет, что существительные и глаголы — это только «принципы» интерпретации, тождественной исключительно *oratio*, то есть те утверждения, *in qua verum et falsum inveniuntur* (лат. *в которых находится истинное и ложное*. — Прим. пер.).

Таким образом, в данном случае он использует термин *означивать* применительно к существительным и глаголам (I, ii, 14), а также применительно к тем голосам (*voces*), которые имеют естественное значение, вроде крика больных и издаваемых животными звуков: они означивают не сами вещи, а скорее общие понятия, и только *eis mediantibus* (лат. *посредством этого*. — Прим. пер.) отсылают к *singularia*⁴.

Далее он утверждает, что имя означивает свое определение (I, ii, 20). И действительно, когда Фома Аквинский говорит о композиции

¹ Слово: 1) обозначает понятие, 2) означает или выражает мнение или определение, 3) называет или представляет вещь.

² Разумеется, о высказывании утвердительно или отрицательно.

³ «Сигнификативный голос, который собой сигнифицирует что-то другое, будь он составным или несоставным».

⁴ «Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significant immediate hominem singularem... Ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et, eis mediantibus, res» («De int.», I, ii, 15) («Не может быть, чтобы (слова) непосредственно обозначали сами вещи, что ясно из самого способа обозначения. Ибо это слово "человек" обозначает человеческую природу в абстракции от частных. Поэтому не может быть, чтобы оно непосредственно обозначало конкретного человека. Потому Аристотелю было необходимо сказать, что голоса непосредственно обозначают общие свойства, а через их посредство — вещи»).

и отделении, то есть об утверждении и отрицании, он говорит, что первая «significat... coniunctionem», а вторая «significat... rerum separationem» (I, iii, 26), однако очевидно также, что даже в этом случае (когда язык отсылает к тому, что имеет или не имеет место) означаемым является действие интеллекта. И только интеллект, чьи действия означены, может быть определен как истинное или ложное по отношению к реальному состоянию вещей: «intellectus dicitur verum secundum quod conformatur rei» (I, iii, 28)¹. Выражение не может быть ни истинным, ни ложным, только знак *significat* (означивает) истинное или ложное действие интеллекта².

Глагол *денотировать* во всех его различных формах встречается в томистском лексиконе 105 раз (к чему прибавляются два случая *denotatio*), тем не менее кажется, что Фома Аквинский никогда не использовал этот термин в сильном экстенциональном смысле, то есть он никогда не обращался к нему с целью сказать, что данное утверждение *денотирует* состояние вещей, или же что термин *денотирует* вещь³.

Иногда этот глагол применяется в смысле «метафорически или символически означает, что...». Достаточно обратиться, например, к комментарию «*In Job*» 10, где Аквинат утверждает, что под львом подразумевается Иов («in denotatione Job rugitus leonis»⁴). Двусмысленным является отрывок III «*Sent.*» 7.3.2, где говорится: «Similiter est falsa: 'Tilius Dei est praedestinatus', cum non ponatur aliquid respectu cuius possit antecessio denotari»⁵. Однако можно полагать, что в этом случае Фома Аквинский подразумевает мысленное действие, приводящее к пониманию временной последовательности.

¹ «Интеллект называется истинным, если он согласуется с состоянием вещей».

² «Unde haec vox, homo est asinus, est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa» (I, iii, 31). «Nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum...» (I, iii, 34) («Поэтому этот звук, «человек есть осел», является подлинным звуком и подлинным знаком, но поскольку он является знаком ложного, то он называется ложным». «Имена обозначают нечто, а именно некие простые понятия, хотя и относящиеся к сложным вещам...» (Пер. с лат. А.В. Апполонова)).

³ Предлог *per* «обозначает инструментальную причину» (IV «*Sent.*» 1.1.4). В другом месте он утверждает, что «praedicatio per causam potest... exponi per propositionem denotantem habitudinem causae» («*Sent.*» 30. 1.1). Или «Dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est.» («*Super Ev. Matthaei*» 1.4) («Предикация через причину может быть... представлена через пропозицию, обозначающую (denotans) отношение причины». Или: «Там (Мф. 1:16) сказано о Христе без какого-либо добавления [к имени] для того, чтобы обозначить (ad denotandum), что Он был помазан маслом невидимым...» (Пер. с лат. А.В. Апполонова)). Во всех этих случаях или случаях, подобных этим, термин *denotatio* применялся в слабом смысле.

⁴ «В значении слова «Иов» — рык льва».

⁵ «Предназначенные для десигнации вещей».

9.7. Suppositio

Таких авторов, как Боэций, Абеляр или Фома Аквинский, тяготевших больше к анализу проблемы сигнификации, нежели именования, в первую очередь интересовали психологические (сегодня мы сказали бы *когнитивные*) аспекты языка. Тем не менее и в наши дни некоторые ученые пытаются отыскать первые средневековые попытки разработки современной истинностно-условной семантики, утверждая, что вопрос сигнификации в целом является весьма затруднительной проблемой, нарушающей чистоту экстенционального подхода в том виде, в котором он утверждался теорией *suppositio* (лат. *суппозиция, подмена*. — Прим. пер.)¹.

В самой зрелой своей формулировке «суппозиция» — это та роль, которую принимает на себя включенный в «пропозицию» термин, отсылая к внелингвистическому контексту. Однако надо заметить, что путь, отделяющий первые смутные представления о *suppositum* от более проработанных теорий, вроде теории Оккама, длинен и извилист: например, у Де Рийка (De Rijk 1962–1967 и 1982: сноска 16) прослеживается непостоянный путь, в ходе которого при обсуждении связи между термином и вещью, к которой этот термин отсылает, понятие сигнификации (как связи между словами и понятиями, или видами, или универсалиями, или определениями) утрачивает свою значимость.

Вспомним, например (De Rijk 1982:161 и далее), что последователи Присциана говорили об именах, как об означающих субстанцию наряду с качеством, где второе изображало универсальную природу вещи, а первое — отдельную вещь (и поэтому уже с XII в. *supponere* встречается в качестве эквивалента *significare substantiam*, то есть в качестве означивания (*significare*) отдельной вещи). Тем не менее такие авторы, например, как Вильгельм Коншский, настаивают на том, что имена означивают ни субстанции, ни качества, ни реальное существование, а исключительно универсальную природу, замечая что на протяжении все-

¹ Де Рийк (De Rijk 1962–1967:206), например, утверждает, что у Абеляра «по всей видимости, преобладает точка зрения, которая не основывается на логике», и что термин *impositio* «в большинстве случаев означает *prima inventio*» и «в редких случаях он встречается в смысле денотации некоей реальной импозиции в той или иной пропозиции, произведенной неким реальным говорящим. Даже если *voces* отделены от *res* (лат. *вещи*. — Прим. пер.), их связь с интеллектом приводит автора в сферу психологии, или же замыкает его в сфере онтологии, поскольку *intellectus*, в свою очередь, вынужден относиться к реальности. По всей вероятности, и теория предикации также находится под влиянием не относящихся к логике перспектив». Поэтому средневековые исследователи логики «достигли бы лучших результатов, отойдя от понятия сигнификации» (De Rijk 1982:173). Как бы то ни было, от средневековых философов нельзя требовать размышлять в терминах современной истинностно-условной семантики.

го XII в. все еще утверждалось различие между сигнификацией (понятий и видов) и именованием (денотацией отдельных конкретных вещей — см., например, «*Ars Meliduna*»).

В любом случае очевидно, что в сфере логики и грамматики познавательный подход мало-помалу преодолевается экстенциональным, и «в последующих фазах в центре всеобщего внимания оказывается реальное значение термина, в результате чего отсылка и денотация становятся куда важнее абстрактного понятия сигнификации. Что действительно означает термин, так это конкретный предмет, к которому он может быть правильно применен» (De Rijk 1982:167).

Тем не менее эта новая перспектива не часто выражается такими терминами, как *denotatio*, которые так и продолжают демонстрировать господство довольно неопределенной сферы смысла¹. Например, Петр Испанский использует *denotari* исключительно в том отрывке («*Tractatus*» VII, 68), где он утверждает, что в выражении *sedentem possibile est ambulare* (лат. *возможно ходить сидя*. — Прим. пер.) денотируется совпадение не между сидением и хождением, а скорее между сидением и возможностью (*potentia*) ходить. Здесь вновь трудно установить, какую функцию выполняет в данном случае глагол *денотировать* — интенциональную или экстенциональную. Кроме того, Петр Испанский понимает термин *означивать* в очень широком смысле, поскольку («*Tractatus*» VI, 2) «*significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio*», и невозможно определить, рассматривает он *res* как отдельную или же как универсальную вещь (De Rijk 1982:169).

С другой стороны, Петр Испанский вводит подлинно экстенциональную теорию, лишь разрабатывая такое отличное от «сигнификации» понятие, как *suppositio* (см. также: Ponzio 1983, с интересной отсылкой к Пирсу, CP 5.320). Он говорит, что понятия *suppositio* и *significatio* отличаются друг от друга тем, что второе касается импозиции голоса (*vox*) для того, чтобы означить вещь, а первое — это само значение этого термина (термина, который уже *изначально* сам по себе означает данную вещь), ввиду того, что оно указывает на нечто особенное².

¹ В Комментариях на Присциана из Вены (см.: De Rijk, «*Logica modernorum*», с. 245) имя «*significat proprie vel appellative vel denotando de qua manerie rerum sit aliquid*» («сигнифицирует в собственном смысле, либо именуя, либо денотируя, из какого вида вещей имеется что-то»), так что термин «денотировать» еще связан с сигнификацией универсальной природы.

² «*Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia appellatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significanti rem pro aliquo... Quare significatio prior est suppositione*» («*Tractatus*» VI, 3) («Суппозиция есть принятие некоего субстантивного термина в качестве чего-либо. Суппозиция отлична от обозначения, поскольку обозначение есть наложение звука для обозначения вещи, а суппозиция есть принятие самого

Как бы то ни было, в теории Петра Испанского все же присутствует различие между экстенсиональным обозначением класса и экстенсиональным обозначением индивидуума. В первом случае речь идет о естественной суппозиции, во втором — о суппозиции случайной (там же, 4), следуя чему Петр проводит различие между *suppositio* и *appellatio*: «Differt autem appellatio a suppositione et a significatione, quia appellatio est tantum de re existente, sed significatio et suppositio tam de re existente quam non existente» («*Tractatus*» X, 1)¹.



Рис. 5

Де Рийк (De Rijk 1982:169) утверждает, что «естественная сигнификация Петра Испанского — это денотативная противоположная сторона сигнификации». Конечно, можно утверждать, что *homo* означает определенную универсальную природу, подразумевая всех (возможных) существующих людей или же класс людей. Тем не менее Петр Испанский не говорит, что *homo* означает всех существующих людей или что он денотирует их, хотя в целом сути вопроса это не меняет.

Вплоть до этой стадии рассмотрения терминологическая картина представляется весьма запутанной, учитывая, что любой из рассмотренных нами технических терминов охватывает по меньшей мере две различные области (за исключением денотации и десигнации, которые оказываются еще более неопределенными), как показано на рис. 5.

Весьма значительные изменения отмечаются начиная с Вильгельма Шервуда, который «в отличие от Петра Испанского и большинства логиков XIII века... отождествляет значимость термина с его отсылкой исключительно к реально существующим вещам» (De Rijk 1982:170–171).

термина, уже обозначающего нечто, в качестве чего-либо... А потому обозначение предшествует суппозиции» (Пер. с лат. А.В. Апполонова)).

¹ «Называние (*appellatio*) отличается от суппозиции и обозначения, поскольку называние относится только к существующей вещи, а обозначение и суппозиция — как к существующей, так и к несуществующей вещи». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

В том же ключе развивает свою мысль и Бэкон (несмотря на то, что он никогда и не использовал термин *denotatio*). Так, согласно его представлениям, сигнификация приобретает денотативный характер в современном экстенциональном смысле этого термина.

9.8. Бэкон

В «*De signis*» («О знаках», далее DS) Бэкон устанавливает сложную классификацию знаков (встречается она и в других его произведениях — например, в «*Compendium studii theologiae*» («Краткое руководство по изучению теологии»)), в которой можно обнаружить разнообразные элементы (представляющие интерес также и с точки зрения семиотики). Эта классификация уже рассматривалась нами¹, и можно сказать, что Бэкон использует выражения *significare*, *significatio* и *significatum* в смысле, радикально отличающемся от традиционного.

В DS II, 2 он утверждает, что «*signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui*» (лат. «знак же есть то, что, будучи предложенным чувству или интеллекту, нечто обозначает (здесь: десигнирует. — Прим. пер.) для самого интеллекта»)². Подобное определение могло бы показаться схожим с тем, что было предложено Августином, но только если понимать бэконовский *designat* в качестве эквивалента августиновскому *faciens in cogitationem venire* (лат. *дает познать*)³. — Прим. пер.). Тем не менее нужно отметить два аспекта, отличающих Бэкона от Августина. Во-первых, выражение «*oblatum sensui vel intellectui*» (лат. «предложенным чувству или интеллекту». — Прим. пер.) означает, что в отношении чувственных качеств знаков Бэкон занимает гораздо менее радикальную, нежели Августин, позицию, неоднократно повторяя, что могут существовать также и установленные интеллектом знаки — в том смысле, что и понятия также могут считаться знаками воспринимаемых вещей. Во-вторых, знак порождает, по мнению Августина, нечто *в уме*, в то время как для Бэкона знак показывает нечто (находящееся вне ума) *уму*.

Таким образом, согласно Бэкону знаки не отсылают к референту через своеобразное мысленное опосредование, скорее они напрямую

¹ См. очерк о собачьем лае.

² Цит. по: Бэкон Р. О знаках // Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время: Исследования и переводы / Под ред. А. В. Серёгина. М.: Прогресс-Традиция, 2010. — Прим. пер.

³ Речь идет об определении знака, данном Августином в «*De doctrina Christiana*», II, 1. 1: «*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*» («Знак есть вещь, которая, помимо формы, напечатлеваемой в чувствах, дает через себя познать нечто другое». — Прим. пер.).

показываются (или устанавливаются) для отсылки непосредственно к объекту. Нет никакой разницы, является ли этот объект индивидуумом (определенная вещь), видом (*species*), чувством или страстью души. Важно, что между знаком и объектом, который должен именоваться, *нет предварительно никакого мысленного опосредования*. Ум, так сказать, запоминает случившуюся десигнацию. В связи с этим Бэкон использует глагол *означивать* в исключительно экстенциональном смысле.

Необходимо все же помнить, что Бэкон различает естественные знаки (физические знаки-признаки и знаки-иконы) и знаки *ordinata ab anima et ex intentione animae* (лат. *учрежденные душой и от намерения души*. — Прим. пер.), то есть созданные человеческим существом с некоей целью.

K signa ordinata ab anima (лат. *знаки, учрежденные душой*. — Прим. пер.) относятся слова и другие зрительные знаки преднамеренного характера, как, например, использующийся в качестве эмблемы в тавернах *circulus vini* (лат. *обод винной бочки*. — Прим. пер.) или выставленные на витринах магазина товары, говорящие о других находящихся в продаже элементах того класса, к которому они относятся. Во всех этих случаях Бэкон говорит об *impositio*, то есть о преднамеренном действии, благодаря которому данная сущность обозначает нечто иное. Очевидно, что для Бэкона преднамеренность не совпадает с произволом: выставленные на витрине товары выбраны не произвольно, а преднамеренно (они выступают как род метонимии, элемент вместо класса). Также и *circulus vini* десигнирован знаком преднамеренно, а не произвольно, он действительно обозначает стягивающую бочку ободья, но в то же время синекдохально и метонимически представляет собой часть бочки, содержащей готовое для продажи вино.

Тем не менее надо сказать, что больше всего примеров в DS взято из устного языка, а потому если следовать ходу мысли Бэкона, лучше не отходить от того, что предложенное им по всей вероятности является главным примером системы преднамеренных и произвольных знаков.

Бэкон все же не настолько наивен, чтобы утверждать, что слова означивают исключительно отдельные и конкретные вещи. Он утверждает, что слова именуют объекты, но эти объекты могут существовать также в некоем мысленном пространстве. Знаки могут именовать также нечто не-сущее — например, бесконечное, пустоту, химеру и само небытие¹. Это означает, что даже когда слова означивают виды² (*species*), это случается по той причине, что они экстенционально указывают на какой-

¹ «Non entia sicut infinitum, vacuum et chimaera, ipsum nichil sive pure non ens» («Нечто, — например, бесконечное, пустота, химера и само ничто, или чистое небытие». — Прим. пер.) (DS, II, 2,19; *ma si veda anche* II, 3,27 e V, 162).

² В традиции перевода Бэкона на русский язык принят перевод термина *species* как «форма», в данном переводе здесь и далее будет использоваться термин «вид». — Прим. пер.

то класс мысленных объектов. Отношение всегда экстенционально, и правильность отсылки гарантируется исключительно действительным присутствием означиваемого объекта. Действительно слово может означивать тогда и только тогда, когда означиваемый предмет *имеет место*, или хотя бы имеет место быть помысленным.

Бэкон, конечно, говорит (DS I, 1): «non enim sequitur: "signum in actu est, ergo res significata est", quia non entia possunt significari per voces sicut et entia» (лат. «ибо из того, что "имеется знак в акте", не следует, что "имеется означенная вещь" ведь и не-сущие могут означиваться словами так же, как и сущие»). — Прим. пер.), но это положение нельзя сводить к утверждению Абеляра о том, что даже такое выражение, как *nulla rosa est*, что-то означивает. В случае Абеляра, *rosa* означивала, поскольку понятие *означивать* понималось им интенционально, и в рамках такого представления имя означивало понятие вещи, даже если вещь не существовала вовсе или, скажем, прекратила свое существование. Позиция же Бэкона отлична: если говорится *есть роза* (и роза есть на самом деле), то значение слова дается реальной конкретной розой, в случае же когда делается то же самое утверждение, но никакой розы не существует, слово *rosa* отсылает не к реальной розе, а к образу розы, подразумеваемой в уме повествователя. Речь, таким образом, идет о двух различных референтах, и на самом деле одно и то же звучание слова *rosa* представляет два различных лексических типа.

Внимательно рассмотрим этот отрывок. Бэкон утверждает, что «vox significativa ad placitum potest imponi... omnibus rebus extra animam et in anima» (лат. «слово может прилагаться к абсолютной вещи вне души, а может прилагаться и к тому, что пребывает в душе»). — Прим. пер.), и допускает, что преднамеренно могут быть наименованы как умственное сущее, так и не-сущее, однако он настаивает на том, что нельзя означивать одним и тем же словом (*vox*) и отдельный предмет, и вид (*species*). Если для именования некоего вида (или любого другого действия мысли) используется то же слово, что и для именования соответствующей вещи, необходимо перейти к *secunda impositio* (лат. *вторая импозиция*). — Прим. пер.)¹.

Бэкон объясняет, что когда говорится *homo currit* (лат. *человек бежит*). — Прим. пер.), слово *homo* используется совсем не в том смысле, в котором оно используется в выражении *homo est animal* (лат. *человек есть животное*). — Прим. пер.). В первом случае референтом слова (*vox*) является индивидуум, во втором — вид (*species*). Речь, таким образом,

¹ «Sed sic duplex impositio et duplex significatio, et aequivocatio, et haec omnia fieri possunt, quia voces sunt ad placitum nostrum imponendas» («Но именно так и становятся возможными двойная импозиция, и двойное значение, и эквивокация, и все подобное, потому что слова учреждаются по нашей воле»). — Прим. пер.) (DS, V, 162).

идет о двух различных способах использования одного и того же выражения. Когда покупатель видит обод, рекламирующий в таверне вино, то при наличии вина обод означает реальное вино, при отсутствии же вина покупатель вводится этим знаком в заблуждение, поскольку в этом случае знак отсылает к чему-то, не имеющему места, и тогда референтом знака является лишь идея (или образ) вина, сформировавшаяся (ошибочно) в уме покупателя.

Для тех, кто знает, что вина нет, обод потерял свою значимость. Точно так же, когда мы используем одни те же слова, отсылая к прошлому или будущему, мы не используем их в том же смысле, как когда мы указываем на реальные и наличествующие вещи. Когда мы говорим о Сократе, отсылая к тому Сократу, который умер, и выражаем наши мнения о нем, то на самом деле мы используем слово Сократ уже в новом смысле. Слово «*recipit aliam significationem per transsumptionem*» (лат. «*принимает другое значение через переустановку*». — Прим. пер.) и используется иначе по отношению к смыслу, которым оно обладало, когда Сократ был живым. «*Corrupta re cui facta est impositio, non remanebit vox significativa*» (лат. «*по уничтожении вещи, для обозначения которой было учреждено слово, оно не остается значащим*». — Прим. пер.) (DS, IV, 2, 147). Лингвистический термин остается, но (как говорит Бэкон в начале DS 1,1) остается исключительно в качестве субстанции, лишенной *ratio* (лат. *смысл*. — Прим. пер.) или семантической корреляции, превращающей конкретный случай в слово.

Точно так же по смерти сына остается *substantia* (лат. *субстанция*. — Прим. пер.) отца, а не *relatio paternitatis* (лат. *отношение отцовства*. — Прим. пер.) (DS 1,1,38).

Когда мы говорим об отдельных вещах «*certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est (quod) vox significet speciem rei tamquam signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutionem*»¹, отношения же между мысленным видом и вещью (о чем было известно уже в аристотелевской традиции) суть психологические, а не семиотические. Бэкон не отрицает, что виды могут быть знаками вещей, однако отмечает, что они могут быть таковыми лишь иконически: это знаки естественные, а не *ordinata ab anima*. Таким образом, «*concessum est vocem soli rei imponi et non speciei*» (лат. «*слово было учреждено лишь для обозначения вещи, но не ее «формы» (здесь «вида»*. — Прим. пер.) (DS, V, 163). Как уже отмечалось, когда для наименования

¹ «Для изучающего очевидно, что, когда произведена импозиция одной лишь вещи вне души, невозможно, чтобы имя обозначало вид вещи подобно знаку, данному душой и значимому по соглашению, поскольку значимый по соглашению голос не обозначает [ничто] иначе как только через импозицию и из установления».

видов (*species*) используется один и тот же термин, речь идет о второй импозиции.

Таким образом, Бэкон окончательно расшатывает семиотический треугольник, который был имплицитно сформулирован еще в эпоху Платона, и согласно которому отношение между словами и референтами осуществляется посредством идеи, понятия или определения. Здесь левая сторона треугольника (то есть отношение между словами и понятиями) сводится к явлению исключительно признаковому (симптоматическому) (см. рис. 6).

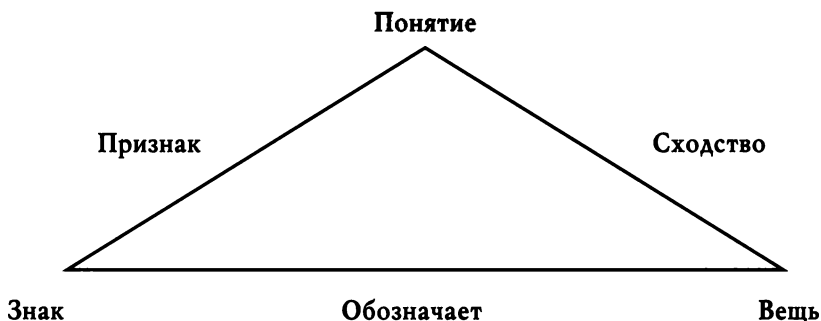


Рис. 6

В очерке о собаке уже поднимался вопрос о том, доверял ли Бэкон переводу Бозция «*De interpretazione*» 16а, где и *symbolon*, и *semeion* были переведены как *nota*. Там же рассматривался и вопрос о том, не мог ли Бэкон, сверившись с оригиналом, придти к выводу, что слова находятся в первую очередь в признаковых (симптоматических) отношениях с представлениями в душе. Бэкон интерпретирует (DS, V, 166) отрывок из Аристотеля по-своему: слова, по сути, находятся в признаковых отношениях с видами (*species*), и в наибольшей степени могут означивать сами виды только викарным (заменяющим. — Прим. пер.) способом (*secunda impositio*), в то время как единственным истинным отношением сигнификации является отношение между словами и референтами. Он не учитывает того факта, что в отношении временной последовательности слова для Аристотеля были, так сказать, признаками видов, но в любом случае они *означивали* эти виды, примером здесь может быть то, что мы способны понять вещи, наименованные исключительно через опосредование уже известных видов.

Для Аристотеля и в целом для средневековой традиции, предшествовавшей Бэкону, экстенсия была функцией интенсии, и чтобы установить, имело ли место нечто, нужно было прежде всего понять значение

высказывания. Для Бэкона же сигнификация высказывания — это факт, референт которого имеет место.

Что больше всего интересует Бэкона, так это экстенсиональный аспект всего вопроса, и именно по этой причине центральное место в его трактате занимает отношение между словами и тем, что имеет место, отношение же между словами и их значением становится для него в лучшем случае подвидом референциальных отношений.

Это объясняет, почему в рамках его терминологии принятый до того времени смысл понятия *significatio* был подвергнут радикальному преобразованию. До Бэкона *nominantur singularia sed universalia significantur* (лат. *единичное именуется, а общее означает*. — Прим. пер.), начиная же с Бэкона и после него *significantur singularia* (лат. *означивается единичное*. — Прим. пер.), или по крайней мере *significantur res* (лат. *означивается вещь*. — Прим. пер.) (хотя *res* могла быть также классом, чувством, идеей, видом).

9.9. Дунс Скот и модисты

Дунс Скот и модисты представляют собой весьма неоднозначное течение между экстенсиональностью и интенциональностью. У модистов мы обнаруживаем диалектику, которая разрывается между *modi significandi* (лат. *модусы обозначения*. — Прим. пер.) и *modi essendi* (лат. *модусы бытия*. — Прим. пер.). Ламбертини (Lambertini 1984) показал, насколько противоречивым является этот вопрос не только в изначальных текстах, но и в рамках современных интерпретаций (см. также Marmo 1994).

В произведениях Дунса Скота также встречаются противоречивые утверждения. Так, в поддержку экстенсиональной перспективы: «*Verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis*» («*Ordinatio*» I, 27, 1)¹. В поддержку же интенциональной: «*Significare est alicuius intellectum constituere*»² («*Quaestiones in Peribermeneias*» («*Вопросы к “Об истолковании”*») II, 541 a). Тем не менее можно встретить отрывки, которые, кажется, свидетельствуют о компромиссной интерпретации (естественно, противоположной бэконовской) — согласно ей, если видоизменяется вещь, вовсе не обязательно, что меняется и означающее ее речение (*vox*), ведь вещь означает не потому, что она существует, но потому, что она понимается как интеллигибельный вид (*specie*)³.

¹ «Но слово есть внешне знак вещи, а не понятия».

² «Сигнифицировать — это устанавливать понятие чего-либо».

³ «Facta transmutatione in re, secundum quod existit non fit transmutatione in significatione vocis, cuius causa ponitur, quia res significatur ut existit sed ut intelligitur per ipsam speciem intelligibilem. Concedendum quod destructo signato destruitur signum, sed licet

Некоторые авторы причисляют Скота к экстенционалистам. Например, Нукельманс (Nuchelmans 1973:196), ссылаясь на комментарий к «Сентенциям» («*Opus Oxoniense*» («Оксфордский труд») 1, 27, 3, 19), замечает: «Дунс Скот уже утверждал, что означиваемое голосовой эмиссией — это скорее вещь, нежели понятие». По мнению таких исследователей, как Хайдеггер (Heidegger 1915), Скот близок к феноменологическому пониманию значения как мысленного объекта. Наконец, есть и такие авторы, которые, как Бейнер (Boehner 1958:219), не скрывают своего замешательства по данному вопросу¹.

9.10. Оккам

Вопрос о том, действительно ли теория Оккама была столь явно экстенционалистской, как это могло показаться на первый взгляд, вызвал немало дискуссий. Если мы рассмотрим четыре предложенных Оккамом значения термина *означивать* («*Summa logicae*», 33), то поймем, что только первое демонстрирует явно экстенциональный смысл. Только в этом первом значении термины действительно теряют свою способность означивать, когда обозначаемый ими предмет не существует.

В любом случае, хоть и невозможно с полной уверенностью утверждать, что Оккам использовал *significari* и *denotari* (всегда в пассивной форме) исключительно в экстенциональном² смысле, не вызывает все же никаких сомнений, что в этом значении он использовал оба этих термина достаточно часто.

Как в случае Оккама, так и в случае Бэкона мы сталкиваемся с окончательным переворотом семиотического треугольника. Слова у них не связаны сначала с понятиями, и таким образом, через интеллектуальное опосредование — с вещами: они приписываются вещам и состояниям вещей напрямую; напрямую к вещам отсылают и понятия.

Дойдя до этой стадии, семиотический треугольник принимает вид, показанный на рис. 7: между понятиями и вещами установлена прямая связь, поскольку понятия — это естественные знаки того, что *означива-*

res destruitur ut existit non tamen res ut intelligatur nec ut est signata destruitur» («Quaest. in periherm.» DI, 545 sgg.) («После изменений в самой вещи в отношении ее существования, в обозначении звука, причиной которого она считается, изменения не происходит, поскольку вещь обозначается не сообразно тому, как она существует, но сообразно тому, как она мыслится при помощи самого уместимого образа. Итак, надлежит признать, что после уничтожения обозначаемого уничтожается знак, но после уничтожения вещи как она существовала [в реальности] вещь как она мыслилась, а также так, как она обозначалась, не уничтожается»). (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

¹ Что касается этого вопроса, см.: Pini 1999.

² Что касается *significare*, см.: Boehner 1958, относительно же *denotari* см.: Marmo 1984.

ют вещи; между словами и именуемыми ими вещами связь тоже прямая, в то время как связь между словами и понятиями не рассматривается вообще (см.: Boehner 1958:221 и Tabarroni 1984).



Рис. 7

Оккам знаком с утверждением Боэция, согласно которому «*voces significant conceptus*» (лат. «*слова означивают понятия*»). — Прим. пер.), однако утверждает, что это должно пониматься в том смысле, что «*voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur*», где ясно, что *illa* — это вещи, а не понятия. Слова означивают вещи, означенные понятиями, но не означивают понятия («*Summa logicae*», I, 1). Есть один приводящий в совершенное замешательство текст, где Оккам, выступая против понятия интеллигибельных видов (*species intelligibiles*), приравнивает их к образу, который может быть лишь знаком, напоминающим нам о чем-то, о чем мы уже узнали как об отдельной сущности (см.: Tabarroni 1984)¹.

Этот текст предполагает (в качестве общепризнанного факта), что исходя из знака-иконы мы не в состоянии представить нечто, до сего

¹ «Item repraesentatum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tamquam in simile. Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nec aliter possem scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praeivum omni actui intelligendi objectum, igitur non potest poni propter repraesentationem objecti» (Quaest. in II Sent. Reportatio, 12–13) («Равным образом представленное должно быть сначала познано. Иначе представляющий никогда не сможет добиться понимания у того, кому представляет по аналогии. Например, статуя Геркулеса никогда не приведет меня к мысли о Геркулесе, если я ранее не видел Геркулеса, и иначе я не смогу знать, есть ли в статуе подобие или нет. Но согласно пониманию вида, вид — это нечто объективное, предшествующее акту понимания, следовательно, он не может определяться для представления объективного»).

момента нам неизвестное. Может показаться, что это противоречит нашему опыту (смотри, например, случай *identikit*¹), ведь люди же используют картины или рисунки для изображения черт людей, животных или вещей, ранее неизвестных. В терминах культурной истории это положение можно интерпретировать в качестве примера эстетического релятивизма: несмотря на то, что Оккам жил в XIV в., он был знаком прежде всего с романской или ранней готической иконографией, где статуи не воспроизводили индивидуумов реалистически, но представляли собой скорее универсальные типы. Представ пред порталом Муассака или Шартра, конечно, можно распознать святого, пророка или человеческое существо, но не определенного индивидуума. Оккам же никогда не имел возможности познакомиться с реализмом латинских скульптур и портретной живописи последующих веков.

Существует, однако, и эпистемологическое объяснение столь смущающего нас утверждения. Если знаком отдельной вещи является исключительно понятие, а материальное выражение (которое есть слово или образ) — это только признак внутреннего образа, то без предварительного *notitia intuitiva* (лат. *интуитивное знание*. — Прим. пер.) объекта, материальное выражение не может ничего означивать. Если в уме адресата нет единственно возможного знака существующей реальности, то есть его мысленного знака, то слова или образы ничего не создают, они даже ничего не порождают в уме (что было возможно в семиотике Августина Блаженного). Без этого знака внешнее выражение становится признаком *пустой мысли*. Это радикальное изменение семиотического треугольника, ставшее для Бэкона конечным результатом долгих полемик, для Оккама было исходным пунктом.

Существуют вполне убедительные доказательства того, что Оккам использовал термин *означивать* в интенциональном смысле: так, Бейнер (Boehner 1958) и Мармо (Marmo 1984) приводят примеры, когда утверждения в любом случае обладают значением независимо от того, истинны они или ложны. Однако здесь вопрос ставится не столько в отношении семиотики Оккама, сколько в отношении его семиотической терминологии. Очевидно, что он использовал *supponere* в экстенциональном смысле, поскольку *suppositio* имеет место «quando terminus stat in propositione pro aliquo» (лат. «когда термин стоит в высказывании вместо чего-либо». — Прим. пер.) («*Summa*», I, 62). Однако настолько же очевидно, что Оккам во многих случаях использует *significare* (в первом значении термина) и *supponere* в одном ключе: «aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo» (лат. «означивает нечто определенно, но потому, что...

¹ Англ., портрет преступника или пропавшего человека, составленный из комплекта изображений разных частей лица: губ, глаз и т.д. — Прим. пер.

делает что-либо обозначающим или подразумевающим нечто». — Прим. пер.) (ib., I, 4; см. также: Pinborg 1972: 5).

Оккам использует *denotari* именно в контексте рассмотрения пропозиций и суппозиций. Здесь достаточно обратиться, например, к следующему отрывку: «Terminus supponit pro illo, de quo vel de pronomine demonstrare ipsum, per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si supponens sit subjectum» (лат. «Термин подразумевает то, относительно чего или относительно местоимения, указывающего на то же, посредством высказывания обозначено, что предикат есть предикат, если подразумевающий термин есть субъект». — Прим. пер.) (ib., I, 62). Если термин — это субъект пропозиции, тогда вещь, которую этот термин подразумевает (*supponit*), — это та самая вещь, в отношении которой пропозиция денотирует, что предикат предцируется.

В пропозиции *homo est albus* (лат. человек является светлокжым. — Прим. пер.) оба термина подразумевают одну и ту же вещь, а вся пропозиция денотирует, что и человек, и светлокжый в данном случае — это одна и та же вещь: «Denotatur in tali propositione, quod illud, pro quo subiectum supponit, sit illud, pro quo praedicatum supponit» («*Exp. in Porpb.*», 72)¹. Через посредство пропозиции денотируется *significatum* (лат. сигнификат. — Прим. пер.); и этот *significatum* — это состояние вещей: «Veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod est ita vel non est ita a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum» («*Expositio 6 Periherm.*», proem)². Точно так же *denotari* используется с целью показать то, существование чего доказывается через заключение силлогизма: «propter quam ita est a parte rei sicut denotatur esse per conclusionem demonstrationis» («*Summa*» III, 2,23; см. также: Moody 1935, 6.3)³.

¹ «В данной пропозиции денотируется [или: значение данного высказывания в том, что], что то, что замещает субъект, есть то же, что замещает предикат». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

² «Истина и ложь есть нечто сказываемое о пропозиции [высказывании], подразумевающее, что со стороны сигнификата дело обстоит так (или не так), как денотировано посредством пропозиции [обозначено посредством высказывания], которое есть знак». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

³ «Sicut per istam 'Homo est animal' denotatur quod Sortes vere est animal. Per istam autem 'homo est nomen' denotatur quod haec vox 'homo' est nomen... Similiter per istam 'album est animal', denotatur quod illa res, quae est alba, sit animal, ita quod haec sit vera: 'Hoc est animal', demonstrando illam rem, quae est alba et propter hoc pro illa re subjectum supponit... Nam per istam: 'Sortes est albus' denotatur, quod Sortes est illa res, quae habet albedinem, et ideo praedicatum supponit pro ista re, quae habet albedinem... Et ideo si in ista 'Hic est angelus', subjectum et praedicatum supponunt pro eodem, propositio est vera. Et ideo non denotatur, quod hic habeat angelitatem... sed denotatur, quod hic sit vere angelus... Similiter etiam per tales propositiones: 'Sortes est homo', 'Sortes est animal'... denotatur quod Sortes vere est homo et vere est animal... Denotatur quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum 'homo' et

Многочисленное использование пассивной формы говорит нам о том, что пропозиция *не денотирует* состояние вещей: скорее *состояние вещей денотируется через посредство пропозиции*. Неясно, *denotatio* — это отношение между пропозицией и тем, что имеет место, или же между пропозицией и тем, что понимается имеющим место (см.: Marmo 1984). Через посредство пропозиции что-то денотируется, хотя это что-то ничего и не подразумевает («*Summa*», I, 72).

В любом случае, учитывая, что 1) суппозиция — это экстенциональная категория, а слово *денотация* часто связано с упоминанием суппозиции, и что 2) по всей вероятности, пропозиция не обязательно денотирует свою истинностную ценность, а по меньшей мере денотирует для кого-то, что нечто имеет или не имеет место¹, мы вынуждены предположить, что пример Оккама мог воодушевить некоторых на использование термина *denotatio* в экстенциональных контекстах.

Вслед за радикальным изменением термина *означивать*, которое наблюдается в период от Бэкона до Оккама, термин *денотировать* также получил возможность рассматриваться экстенционально.

Любопытно отметить, что (если рассматривать Бэкона и Оккама) эта терминологическая революция коснулась в первую очередь термина

hoc praedicatum 'animal'» («*Summa*», II, 2) («Как при помощи этого высказывания, "человек есть живое существо", обозначается, что Сократ есть поистине живое существо, так же при помощи высказывания "человек есть имя" обозначается, что звук "человек" есть имя... Равным образом при помощи высказывания "белое есть живое существо" обозначается, что "эта вот" вещь, которая является белой, есть живое существо, так что верно высказывание "это есть живое существо", с указанием на ту вещь, которая является белой, и потому субъект [высказывания] ее замещает... Ведь посредством высказывания "Сократ есть белый" обозначается, что Сократ есть та вещь, которая обладает белизной, а потому предикат замещает ту вещь, которая обладает белизной... И потому если в высказывании "это есть ангел" субъект и предикат замещают одну и ту же вещь, то высказывание является истинным. И потому здесь не обозначается, что "это" обладает "ангеловостью", но обозначается, что "это" действительно является ангелом... Равным образом при помощи высказываний "Сократ есть человек" и "Сократ есть живое существо" обозначается, что Сократ действительно есть человек и живое существо... обозначается, что есть некая вещь, которую замещает (или вместо которой ставится) предикат "человек" или предикат "живое существо"» (Пер. с лат. А.В. Апполонова)). Существует по крайней мере один пример употребления термина «денотировать» в активной форме, который приводится Майеру (Maierù 1972: 98) из *Elementarium logicae*, где Оккам разводит два смысла термина *appellare*. Первый — это тот, что подразумевал Ансельм, а по поводу второго Оккам пишет: «*Aliter accipitur appellare pro termino exigere vel denotare seipsum debere suam propriam formam*» («По-иному воспринимается то, что называть — это устанавливать как термин или денотировать с необходимостью себя самого как свою собственную форму»). Может показаться, что в данном случае «денотировать» имеет значение «утверждать» (или требовать) или постулировать вне рамок лингвистического контекста.

¹ Схожее употребление термина см. в «*Quaestiones in libris physicorum*» 3 / Под ред. Corvino, *Rivista critica di storia della filosofia*, X, 3–4, май–август 1955 г.

significatio (термина *denotatio* она коснулась лишь косвенно). Но со времен Боэция термин *significatio* был настолько связан с сигнификатом, что ему в большей степени удалось, так сказать, устоять от атак экстенционалистского характера, хотя в последующие века все же можно будет встретить термин *significatio*, употребленный в интенциональном смысле (достаточно обратиться, например, к Локку). Истинностно-условная семантика, напротив, имела куда более впечатляющие результаты, используя термин с весьма неопределенным двусмысленным семантическим статусом, то есть термин *denotatio*.

Когнитивистская же традиция не следовала этому направлению, используя термин «денотация» в его связи с сигнификатом¹. Тем не менее после Милля мы все чаще обнаруживаем термин *денотация*, указывающий на экстенсию.

9.11. После Оккама

Есть ли причины полагать, что Милль заимствовал у Оккама идею использования *denotatio* в качестве технического термина?

Существуют некоторые причины, позволяющие нам говорить о том, что Милль разработал «*System of Logic*», ссылаясь на традицию Оккама.

1. Хотя Милль и уделял особое внимание интенциональным аспектам языка, он все же развивал теорию денотации терминов, выдвигая идею, схожую с предложенной в теории суппозиции Оккамом. Примером тому может служить следующий отрывок: «О названии тогда лишь можно сказать, что оно заступает предмет или служит ему названием, когда оно может быть относительно к нему как сказуемое» (1843 II, v).

2. Милль заимствует у схоластов (как говорит он сам в II, v) термин *коннотация* и, разводя коннотативные и неконнотативные термины (в рус. традиции перевода текстов Милля — *соозначающие* и *несоозначающие слова*. — Прим. пер.), утверждает, что вторые дефинируются как «без-

¹ Майеру (Maierù 1972) цитирует Петра Мантуанского: «Verba significantia actum mentis ut 'scio', 'cognosco', 'intelligo' etc. denotant cognitionem rerum significatarum a terminis sequentibus ipsa verba per conceptum» («Слова, сигнифицирующие процесс мышления, как то: "знаю", "познаю", "понимаю" и т. д. — денотируют познание сигнификативных вещей с помощью терминов, следующих за самими словами через концепт»). Сразу же после этого Петр приводит пример: «Unde ista propositio 'tu cognoscis Socratem' significat quod tu cognoscis Socratem per hunc conceptum 'Socratem' in recto vel obliquo» («Logica», 19vb–20ra) («Откуда такое высказывание: "ты познаешь Сократа" — сигнифицирует, что ты познаешь Сократа через концепт "Сократа" в прямом или опосредованном смысле»). Очевидно, что в данном случае денотировать и означивать выступают в большей или меньшей степени эквивалентами и используются с целью рассказать о пропозициональных отношениях — типично интенциональной теме.

условные» (*absoluta*). Гаргани (Gargani 1971: 95) сводит эту терминологию к оккамовскому различению коннотативных и абсолютных терминов.

3. Милль использует термин *означивать*, следуя традиции Оккама (это относится, по крайней мере, к первому смыслу, заложенному в этот термин философом). «Неконнотативным словом называется такое, которое означает либо только предмет, либо только свойство. Коннотативное же слово есть то, которое денотирует предмет и обнимает свойство» (II, v). Поскольку денотативная функция (в представлении Милля) выполняется в первую очередь неконнотативными терминами, очевидно, что Милль отождествляет понятия *означивать* и *денотировать*. Он поясняет также: «Оно [название] означает предметы прямо, а свойства косвенно; предметы оно денотирует, свойства же заключает, обнимает, или, как мы будем говорить впредь, коннотирует... Единственные имена предметов, которые ничего не коннотируют, — это имена собственные; и, строго говоря, они не имеют никакой сигнификации» (II, v).

4. По всей вероятности, Милль использует *денотировать* в качестве более технического и менее пристрастного, нежели *означивать*, термина, и причиной тому является этимологическое противостояние этого термина термину *коннотировать*.

Несмотря на все это, мы полагаем, что нельзя говорить о том, что Оккам вдохновил мыслителей на экстенсимальное использование термина *денотировать*, правильнее будет сказать, что он оказал некоторое влияние на то, что этот термин стал ими использоваться. Где же тогда можно найти то самое недостающее звено в истории естественной эволюции этого термина?

По всей видимости, здесь нужно обратиться к работе Гоббса «*De Corpore*» («О теле»), известной больше как «*Computatio sive logica*» («Исчисление или логика»).

Общепризнанным является тот факт, что Гоббс испытал на себе огромное влияние Оккама, так же как Милль испытал на себе влияние Гоббса. Милль приступает к рассмотрению имен собственных, детально исследуя взгляды Гоббса.

Что касается теорий универсалий и пропозиций, нужно заметить, что Гоббс, хотя и следует за Оккамом, развивает все же теорию сигнификации отличную от теории последнего. Согласно Гоббсу, существует очевидное различие между означиванием (как выражением мнения говорящего в ходе коммуникативного акта) и именованием (в классическом смысле *называнием* или *подразумеванием*. См. по этому поводу: Hungerland and Vick 1981).

Милль понимает, что имена по Гоббсу — это прежде всего имена идей, имеющих у нас в отношении вещей, но в то же время он обнаруживает у Гоббса доказательство того, что «имена должны быть произ-

несенными... как собственно и имена вещей», и что «все имена суть имена чего-нибудь действительно существующего или воображаемого... Общее имя обыкновенно определяется как имя, которое может быть, согласно с истиной, утверждаемо, в одном и том же смысле, относительно каждого из неопределенного числа предметов» (1843, II, 3). В этих словах Милль близок к Гоббсу, с той лишь разницей, что он называет «общими» те имена, которые Гоббс называет «универсальными».

Как бы то ни было, Милль использует термин *означивать* (как мы выяснили) скорее не в том смысле, в котором использует его Гоббс, а в том, в котором использует его Оккам, и вместо гоббсовского *означивать* предпочитает использовать *коннотировать*. Интересуясь коннотацией и не вполне отдавая себе отчет, что эта его идея коннотации не так уж отличается от идеи сигнификации Гоббса, Милль считает, что Гоббс отдает предпочтение именованию (денотация у Милля), а не сигнификации (коннотация у Милля). Он утверждает, что Гоббс, как, в принципе, и все номиналисты, «уделял мало или даже не уделял никакого внимания коннотации слов, и потому искал значение исключительно в том, что они денотируют» (II, v).

Это любопытное прочтение Гоббса (напоминающее расселовское) обязано своим существованием тому факту, что Милль интерпретирует Гоббса как ортодоксального последователя Оккама.

Однако если Милль считает Гоббса оккамистом, то по какой же тогда причине он приписывает ему идею о том, что имена могут денотировать? Милль утверждает, что Гоббс использует *именовать* вместо *денотировать* (II, v), но, вероятно, он заметил, что Гоббс, в «*De Corpore*» I, использовал термин *денотировать*, по крайней мере, в четырех случаях — даже в пяти, если следовать английскому переводу, к которому, вероятно, обращался Милль, учитывая, что он упоминает такое произведение Гоббса, как «*Computation or logic*».

Что касается различия между абстрактными и конкретными именами, Гоббс говорит, что «abstractum est quod in re supposita exiſtentem nominis concreti causam denotat, ut “esse corpus”, “esse mobile”... et similia... Nomina autem abstracta causam nomini concreti denotant, non ipsam rem» (лат. «*абстрактное же имя денотирует причину какого-нибудь конкретного имени, содержащуюся в каком-нибудь субъекте, например, быть телом, быть подвижным, быть движимым ... Абстрактные же имена денотируют только причину конкретных имен, а не сами вещи*»)¹ («*De Corpore*»

¹ В рус. пер. (Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989) цитата передана иначе: «...абстрактное же имя указывает причину какого-нибудь конкретного имени, содержащуюся в каком-нибудь субъекте. Это означают, например, выражения: быть телом, быть подвижным, быть движимым... однако абстрактные имена обозначают только причину (causa) конкретных имен, а не сами вещи». — Прим. пер.

I, iii, 3). Как отмечают некоторые исследователи (см.: Gargani 1971:86 и Hungerland и Vick 1981:21), для Гоббса абстрактные имена денотируют причину, но эта причина не является сущностью: это критерий для использования некоего выражения. Милль переформулирует текст Гоббса следующим образом: конкретное имя — это имя, которое «стоит вместо» вещи, а абстрактное имя — это имя, которое «стоит вместо» свойства (атрибута) вещи (1843, II, v), где «стоять вместо» есть *stare pro aliquo* Оккама. К тому же, добавляет Милль, употребление Гоббсом таких слов, как *конкретный* и *абстрактный*, нужно понимать в том смысле, который приписывали им схоласты.

По всей вероятности, из слов Гоббса Милль заключает, что если абстрактные имена не денотируют какой-либо вещи, то речь идет о случае имен конкретных. Для Гоббса на самом деле «concretum est quod rei alicuius quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum, quandoque subjectum, graece upokeimenon appellatur» (лат. «конкретным является имя всякой вещи, которую мы подразумеваем существующей. Такого рода вещь называется субъектом, подлежащим (по-латыни *suppositum*, *subjectum*, по-гречески *upokeimenon*)», двумя строчками выше он пишет, что в пропозиции *corpus est mobile* (лат. *тело подвижно*. — Прим. пер.) «quandoque rem ipsam cogitamus utroque nomine designatane» (лат. «мы не удовлетворяемся знанием того, что одна и та же вещь десигнируется обоими именами». — Прим. пер.) («*De Corpore*», iii, 3). Так, *десигнировать* появляется в контексте, связанном, с одной стороны, с понятием суппозиции, а с другой — с понятием денотации.

Учитывая, что конкретные имена могут быть как именами отдельных вещей, так и именами множества индивидуумов, можно сказать, что введенное Гоббсом понятие денотации находится где-то между *suppositio naturalis* и *suppositio accidentalis* Петра Испанского. В связи с этим Хангерленд и Вик (Hungerland, Vick 1981:51 и далее) подчеркивали, что для Гоббса термин *денотировать* не обладал тем смыслом, который он приобрел сегодня в современной философии языка, ибо он применялся не только к логическим именам, но и к именам классов и даже к несуществующим сущностям. Милль же, как раз допуская подобного рода перспективу, мог понимать «денотировать» Гоббса экстенционально.

В «*De Corpore*» I, ii, 7 Гоббс утверждает, что «homo quemlibet e multis hominibus, philosophus quemlibet e multis philosophis denotat propter omnium similitudinem» (лат. «слово человек денотирует любого из какой-либо толпы людей, а философ — любого из какой-либо совокупности философов, так как они подобны друг другу». — Прим. пер.). Таким образом, денотация по-новому рассматривает индивида, который является частью множества отдельных индивидов, вплоть до того, что *homo* и *philosophicus* являются конкретными именами класса. Кроме того, в «*De Corpore*» I, vi,

112 говорится, что слова служат для доказательства через посредство силлогизмов, ибо благодаря им «*un umquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum*» (лат. «*каждое универсальное слово служит для денотирования представлений о бесконечном множестве отдельных вещей*». — Прим. пер.). Слова денотируют понятия, но лишь понятия отдельных вещей. Милль передает это положение в явно экстенциональном смысле: «общее имя ... определяется как имя, которое может быть, согласно с истиной, утверждаемо в одном и том же смысле, относительно каждого из неопределенного числа предметов» (II, iii).

В итоге в «*De Corpore*» II, ii, 12 говорится, что имя *парабола* может денотировать как аллереорию, так и геометрическую фигуру, и неясно, имеет ли Гоббс в виду в данном случае *significat* или *nominat*. В связи с этим можно сделать следующие выводы:

1. По крайней мере трижды Гоббс использует термин *денотировать*, следуя экстенциональной интерпретации в контекстах, которые ссылаются на оккамистское использование терминов *означивать* и *подразумевать*.

2. Хотя Гоббс и не использует термин *денотировать* в качестве технического термина, он все же регулярно обращается к нему, лишая его, таким образом, интерпретации в качестве синонима слова *означивать*, что весьма убедительно подчеркивается в исследовании Хангерленда и Вика (Hungerland, Vick 1981:153).

3. Вероятно, Гоббс пошел по этому пути, испытывая на себе влияние расплывчатой альтернативы, порожденной термином *denotari*, что обнаруживается не только у Оккама, но и у некоторых исследователей логики номиналистской традиции.

4. Милль отходит от теории сигнификации Гоббса, рассматривая «*Computatio sive logica*» в качестве произведения, полностью следующего линии мысли, вдохновленной Оккамом.

5. Вероятно, под влиянием столь свойственного Гоббсу использования термина *денотировать*, Милль решил противопоставить денотацию (вместо именования) коннотации.

Безусловно, это лишь гипотезы, и историю того, что случилось между Оккамом и Гоббсом, а также между Гоббсом и Миллем, нужно еще восстанавливать.

9.12. Выводы

История этих философских терминов, очевидно, несет в себе существеннейшую семиотическую и философскую важность. Малони (Maloney 1983:145) отмечал любопытное противоречие (или по меньшей мере расхождение) между эпистемологией и семантикой у Бэкона. С гно-

сеологической точки зрения, мы в состоянии познать вещь через ее «вид», и не в состоянии именовать вещь, не познав ее; поэтому когда мы издаем *vox significativa*, это потому, что нечто пребывает у нас в уме. С семиотической же точки зрения, происходит обратное, или по меньшей мере нечто существенно отличное: мы напрямую приписываем вещи слово без какого-либо посредничества умственного образа, понятия или «вида».

Это парадокс любой экстенциональной семантики, рассматривающей связь между высказыванием и условиями его истинности. Все экстенциональные семантики, с Бэкона и до Тарского, вместо того, чтобы учитывать отношение между словами и значением, рассматривают отношение между словами и тем, что имеет место. И понимаемая в этом смысле экстенциональная семантика не касается вопроса о том, как же можно знать, что *p* имеет место. Если бы мы сконцентрировались именно на этой проблеме, то необходимо было бы сказать, через какие умственные операции или благодаря каким семантическим структурам можно понять или предположить, что *p* имеет место. Нужно было бы отыскать разницу между знанием и предположением, что *p* имеет место, и фактом того, что *p* имеет место. Но строгую экстенциональную семантику не интересуют такого рода эпистемологические вопросы, поскольку она изучает исключительно формальное отношение между пропозициями и тем, что считается имеющим место. «Снег белый» истинно только в том случае, если снег белый. Для экстенциональной семантики не представляет проблемы второстепенный и случайный факт того, что почти не известно, из чего следует, что снег является *действительно* белым.

Интенциональная семантика, напротив, всегда связана с описанием наших познавательных структур: вероятно, она не в состоянии установить, является ли снег действительно белым, но пытается представить и помыслить мыслительную организацию и энциклопедические структуры, которые позволяют нам предположить, что снег белый.

История превратностей понятия денотации (так же как и факт того, что статус этого понятия остается еще двусмысленным) — это показатель бесконечной диалектики между познавательным и истинностно-условным подходами.

ОЧЕРК 10. О Луллии, Пико делла Мирандоле и луллизме¹

Полистав некоторые исследования, посвященные христианскому каббализму (например, Secret 1964, French 1972, Evans 1973), мы встретим немало клише о каббалисте Луллии (которые, надо заметить, лишь немного разнятся между собой). Как маг и алхимик он предстает перед нами в описании магической Праги Рудольфа II, в библиотеке Джона Ди, который, по словам Френча, «был глубоко погружен в луллизм, а потому его охватило традиционное стремление к луллистско-каббалистскому синтезу» (French 1972:113). Луллий присутствует в произведениях монахов-каббалистов (например, Бургуново, Павла Скалича или поверхностного и легковверного Бело)², а также в работах таких противников каббализма, как Мартин Антуан дель Рио³, так что Габриэлю Ноде в работе «*Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté accusez de magie*» («Апология всех великих людей, обвиненных в магии», 1625)⁴ приходится даже защищать несчастного каталонского мистика от обвинений в некромантии. С другой стороны, «во времена позднего Возрождения использующиеся в искусстве Луллия буквы от В до К с легкостью ассоциировались с еврейскими буквами, которые для каббалистов означали имена ангелов и атрибуты божества. Эти еврейские буквы, с помощью

¹ Переработка статей «La lingua universale di Ramon Lullo» («Универсальный язык Раймунда Луллия») (*Cahiers Ferdinand de Saussure* 45, 1991, dédié à Luis J. Prieto); «Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste» («Почему Луллий не был каббалистом») (в «*Magie du Livre, Livres de Magie*» — *Colloque de la Sorbonne organisé par l'Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esoterisme*. [«Магия книги, книги магии» — семинар в Сорбонне, организованный ассоциацией исследования эзотеризма] Paris: La Table d'Émeraude), а также «I rapporti tra Revolutio Alphabetaria e lullismo» («Связь между Revolutio Alphabetaria и луллизмом») (Международная конференция, посвященная 500-летию со дня смерти Пико делла Мирандолы, г. Мирандола, 4–8 октября 1994 г. Garfagnini, G.C., ed., *Giovanni Pico della Mirandola*. Firenze: Olshchki, 1997). Эти темы подробно рассматриваются в Eco 1993.

² Burgonovus, *Cabalisticarum selectiora, obscurioraque dogmata*, Venetiis, Apud Franciscum Franciscum Senensem, 1569; Paulus Scalichius, *Encyclopedia seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum Epistemon*, Basel, 1559; *Les Œuvres de M. Jean Belot curé de Milmonts, professeur aux Sciences divines et célestes. Contenant la chiromence, physionomie, l'Art de Mémoire de Raymond Lulle, traité des divinations, augures et songes, les sciences stéganographiques etc.*, Rouen, Jean Berthelin, 1669.

³ *Disquisitionum magicarum libri sex*. Mainz; König, 1593.

⁴ *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté accusez de magie*. Paris, 1625.

которых, как представлялось, можно было вызывать ангелов, использовались такими практикующими каббалистами, как Джон Ди» (French 1972:49).

Сплетение нумерологии, магической геометрии, музыки, астрологии и луллизма объясняется также появлением огромного множества псевдонуллианских алхимических опусов. Каббалистские имена могли вырезаться и на печатях: богатая традиция магии и алхимии ввела в моду круглые печати (во всяком случае, в работе 1665 г. «*Arithmologia*» Кирхер¹ привел в пример многочисленные магические печати в форме числовых таблиц).

О влиянии каббалистической традиции на Луллия здесь мы говорить не будем. Раймунд Луллий родился на Майорке, перекрестье трех культур, — христианской, исламской и еврейской, — поэтому вполне естественно, что человек, который жил на пересечении трех больших монотеистических религий, испытывал на себе влияние (по крайней мере, визуальное) некоторых каббалистических спекуляций. Луллий комбинирует буквы на трех подвижных концентрических колесах, а, как известно, начиная с самого происхождения каббалистической традиции в *Сефер Йецира* (или в Книге Творения, написанной в неопределенный период между II в. и VI в.) комбинаторика букв как раз ассоциировалась с их вписыванием в колесо. На самом же деле, как мы увидим, *Ars* (лат. *искусство*. — Прим. пер.) Луллия крайне далеко от каббалистических практик, по крайней мере в том виде, в каком это искусство формулирует сам его основатель.

10.1. Ars Луллия

Чтобы понять внутреннюю механику *Ars*, нужно рассмотреть некоторые принципы комбинаторной математики.

О *перестановке* говорят, когда может осуществляться любое изменение порядка данных различных n элементов. Это типичный случай анаграмм². О *размещении* речь идет, когда n элементы располагаются t по t , при этом располагаются таким образом, что дифференциальную ценность имеет также и их порядок (например, АВ и ВА представляют два различных размещения)³. О *сочетании* же идет речь, когда при раз-

¹ *Arithmologia, Sive De abditis Numerorum Mysterijs*, Romae, Ex Typographia Varesij 1665.

² Число возможных перестановок дано факториалом n ($n!$), который вычисляется: $1 \cdot 2 \cdot 3 \dots n$. Например, три элемента ABC могут комбинироваться в шесть триплетов (ABC, ACB, BAC, BCA, CAB, CBA), отличающихся только порядком элементов.

³ Формулой ее является $n! / (n-t)!$. Например, даны 4 элемента ABCD, они могут быть размещены в 12 возможных дублетах.

мещении n элементов t по t , изменения порядка не являются релевантными (например, АВ и ВА представляют одно и то же сочетание)¹.

Вычисление перестановок, размещений и сочетаний может служить решению множества технических проблем, но еще с его помощью можно делать открытия, иными словами, оно позволяет очертить тот или иной возможный «сценарий». В терминах семиотики это значит, что мы имеем дело с такой состоящей из символов и синтаксических правил системой выражения, благодаря которой (посредством ассоциирования содержания с символами) могут быть представлены различные «положения вещей» (или идей). Чтобы результативность комбинаторики была максимальной, следует признать отсутствие ограничений в нашей способности помыслить все возможные универсумы. Утверждение о том, что некоторые универсумы невозможны (по той причине, что они не соответствуют данным нашего прошлого опыта или так называемым законам разума), говорит о вмешавшихся внешних критериях, которые не только дискриминируют результаты комбинаторики, но и вводят ограничительные законы внутри самой этой комбинаторики. Луллием будет представлена универсальная и неограниченная комбинаторика, которая, оказавшись бесспорно увлекательной для последующих мыслителей, в своих истоках (по ряду теологических и логических причин) все же так и останется весьма ограниченной.

В *Ars* используется алфавит из девяти букв от В до К и четыре комбинаторные *фигуры*. В *Tabula Generalis* (лат. *Общая Таблица*. — Прим. пер.) Луллий предлагает перечень из шести совокупностей по девять сущностей в каждой (Абсолютные Начала или Божественные Достоинства, Относительные Начала, Вопросы, Субъекты, Добродетели, Пороки). Каждая сущность может быть передана одной из девяти букв (рис. 1).

	АБСОЛЮТНЫЕ НАЧАЛА	ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ НАЧАЛА	ВОПРОСЫ	СУБЪЕКТЫ	ДОБРОДЕТЕЛИ	ПОРОКИ
В	Благо	Различие	Есть ли ото...?	Бог	Справедливость	Скупость
С	Величие	Согласие	Кто, что?	Ангел	Благо-разумие	Чревоугодие
Д	Вечность	Противоречие	От кого?	Небо	Храбрость	Сладострастие
Е	Власть	Начало	Почему?	Человек	Умеренность	Гордыня

¹ Формулой ее является $n! / t! (n-t)!$ Даны 4 элемента ABCD, они комбинируются в 6 возможных дублетов.

	АБСОЛЮТ- НЫЕ НАЧАЛА	ОТНОСИ- ТЕЛЬНЫЕ НАЧАЛА	ВОПРОСЫ	СУБЪЕКТЫ	ДОБРОДЕ- ТЕЛИ	ПОРОКИ
F	Мудрость	Середина	Сколько?	Воображе- ние	Вера	Уныние
G	Воля	Конец	Какой?	Чувственное	Надежда	Зависть
H	Доблесть	Большее	Когда?	Растительное	Милосердие	Гнев
I	Истина	Равное	Где?	Стихийное	Терпение	Ложь
K	Слава	Меньшее	Как? С кем?	Вспомогатель- ное (орудия)	Благочестие	Непостоянство

Рис. 1

Если использовать в качестве модели аристотелевский список категорий, то девять достоинств являются субъектами пропозиции, а пять родов — предикатами.

В *Ars* рассматриваются четыре фигуры, которые в различных манускриптах окрашены различными цветами¹.

Первая фигура представляет собой случай *размещения*. Закрепив за буквами девять абсолютных начал, Луллий выводит все возможные комбинации, которые могут соединить эти начала в пропозиции типа «Bonitas est magna» (лат. «*Благо есть великое*». — Прим. пер.), «Duratio est gloriosa» (лат. «*Длительность есть славная*». — Прим. пер.). Поскольку начала представлены в виде существительного, когда они являются субъектами, и в виде прилагательного, когда они являются предикатами, в первой фигуре каждая линия многоугольников, вписанных в круг, читается в обоих направлениях (можно прочесть и Bonitas est magna (*Благо есть великое*), и Magnitudo est bona (*Величие есть благое*). Возможные расположения 9 элементов 2 по 2, допуская также изменение порядка, позволяют Луллию сформулировать 72 пропозиции (см. рис. 2).

Фигура позволяет вывести правильные силлогизмы «ut ad faciendam conclusionem possit medium invenire» («*Ars Brevis*» II)². Чтобы доказать, что Благо может быть великим, приводятся следующие доводы: *omne id quod magnificetur a magnitudine est magnum — sed Bonitas est id quod*

¹ Гравюры приводятся по: Bernardo Levinheta, *Practica compendiosa artis Raymundi Lulli*. Lugduni, 1523.

² При этом мы увидим, что Луллий понимает под средним членом нечто отличное от того, что понимала под ним схоластическая силлогистика. Во всяком случае, из этой первой таблицы исключены такие самопределируемые комбинации, как ВВ или СС, потому что для Луллия предпосылка «Благо есть благое» не позволяет обнаружить средний член (см.: Johnston 1987:234).

magnificetur a magnitudine — ergo Bonitas est Magna (лат. *все, что наделено величием, есть великое — но благо есть то, что наделено величи- ем, — следовательно, благо есть великое.* — Прим. пер.).

•PRIMA FIGVRA

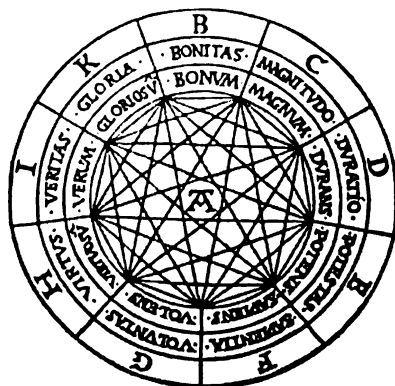


Рис. 2

Вторая фигура. Этот круг (в отличие от круга первой фигуры) не предусматривает никакой комбинаторики. Это всего лишь наглядно-мнемонический механизм, позволяющий запомнить связи (уже заранее назначенные) между разными типами отношений и разными типами сущностей (рис. 3).

•SECVNDA FIGVRA•

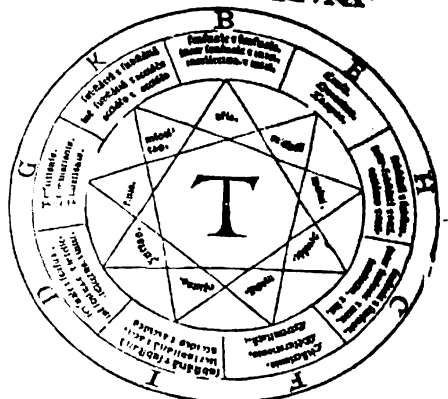


Рис. 3

Например, и различие, и согласие, и противоречие могут рассматриваться в отношении: 1) двух чувственных сущностей — например, камня и растения; 2) одной чувственной сущности и одной интеллектуальной — например, души и тела; 3) двух интеллектуальных сущностей — например, души и ангела.

Третья фигура представляет собой случай сочетания, поскольку в ней рассматриваются все возможные сочетания букв, исключая обратный порядок (таблица рассматривает, например, ВС, но не СВ) и пар получается 36, включенных в 36, как называет их Луллий, *камер*. Виртуально же камер 72, поскольку каждая буква может быть как субъектом, так и предикатом, то есть ВС может быть прочитано как СВ (например, Bonitas est magna (*Благо есть великое*) дает также Magnitudo est bona (*Величие есть благо*)) (см. «Ars magna» VI, 2) (рис. 4)¹.

BC BD BE	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	BH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Рис. 4

Проделав комбинаторные вычисления, приступим к тому, что Луллий называет «выведением из камер». Например, что касается камеры ВС, если обратиться к Tabula Generalis, следует сначала прочесть ее согласно

¹ Ссылки на тексты Луллия приводятся по изданию Zetzner 1598 г., поскольку именно с опорой на него будет распространяться в будущем лулистская традиция. В связи с этим под «Ars magna» понимается «Ars generalis ultima», которое в издании 1598 г. носит название «Ars magna et ultima».

Principia Absoluta (лат. *Абсолютное Начало*. — Прим. пер.), в результате чего получится *Bonitas est Magna* (*Благо есть Великое*), а затем согласно *Principia Relativa* (лат. *Относительное Начало*. — Прим. пер.), в результате чего получится *Differentia est Concordans* (*Различие есть Согласное*) («*Ars magna*» II, 3). Таким образом, получается 12 пропозиций: *Bonitas est magna* (*Благо есть великое*), *Differentia est magna* (*Различие есть великое*), *Bonitas est differens* (*Благо есть различное*), *Differentia est bona* (*Различие есть благое*), *Bonitas est concordans* (*Благо есть согласное*), *Differentia est concordans* (*Различие есть согласное*), *Magnitudo est bona* (*Величие есть благое*), *Concordantia est bona* (*Согласие есть благое*), *Magnitudo est differens* (*Величие есть различное*), *Concordantia est differens* (*Согласие есть различное*), *Magnitudo est concordans* (*Величие есть согласное*), *Concordantia est magna* (*Согласие есть великое*). Если вернуться к *Tabula Generalis* и закрепить за В и С соответствующие вопросы (*utrum* (лат. *есть ли*. — Прим. пер.) и *quid* (лат. *что есть*. — Прим. пер.) и относящиеся к ним ответы, к 12 пропозициям можно будет задать 24 вопроса (вроде *Utrum Bonitas sit magna?* (*Есть ли Благо великое?*) или *Quid est Bonitas magna?* (*Что есть великое Благо?*)) («*Ars Magna*» VI, 1). Таким образом, третья фигура позволяет вывести 432 пропозиции и 864 вопроса.

Четвертая фигура. Этот механизм *подвижен* в том смысле, что речь идет о трех расположенных по убывающей концентрических кругах, наложенных один на другой и соединенных с центром при помощи шнура с узелками. При вращении кругов получаются триплеты (рис. 5).

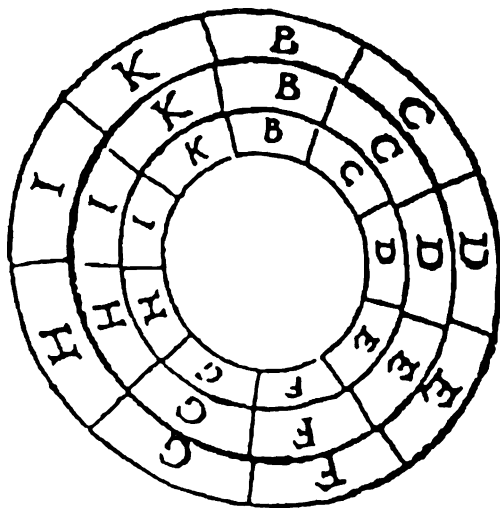


Рис. 5

вопросу (quid) и так далее. Поэтому та же камера *bctc* (или ВСс) читается как *Utrum bonitas in tantum sit magna quod contineat in se res concordantes et sibi coessentiales*.

Признавая очевидное мастерство «освобождения камер», то есть упрощение прочтения букв различных камер, отметим все же, что не *все возможные комбинации* (и это относится ко всем фигурам) являются допустимыми. Действительно, описав четыре фигуры, Луллий предписывает ряд Определений различных терминов (типа *Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum*) и Необходимых Правил (состоящих из десяти вопросов, в которых, надо заметить, уже дан ответ) так, что те произведенные комбинаторикой камеры, которые противоречат этим правилам, *учитываться не должны*.

Здесь мы сразу же сталкиваемся с первым изъяном *Ars*: искусство может порождать порой такие комбинации, которые здравый рассудок вынужден отклонять. Кирхер в своем труде «*Ars magna sciendi*» («*Великое искусство познания*») скажет, что в этом искусстве нужно поступать так же, как при составлении анаграмм с помощью комбинаторики: составив однажды полный перечень анаграмм, из него исключают те перестановки, которые не соответствуют ни одному из существующих слов (иными словами, слово ROMA (ит. *Рим*. — Прим. пер.) поддается 24 перестановкам, но если AMOR (ит. *любовь*. — Прим. пер.), MORA (ит. *задержка*. — Прим. пер.), ARMO (ит. *заряжаю*. — Прим. пер.) и RAMO (ит. *ветка*. — Прим. пер.) имеют какой-то смысл и могут быть оставлены, то такие не имеющие смысла перестановки, как AOMR, OAMR или MRAO следует, как сказано выше, отбросить. Исключая все комбинации, которые не позволяют распределения среднего термина и, таким образом, образования правильного силлогизма, Кирхер, работая, например, над четвертой фигурой, производит всего девять силлогизмов для каждой буквы, хотя комбинаторика могла бы позволить и большее их количество¹.

Этого критерия Луллий придерживается, когда рассуждая («*Ars magna*», «*Secunda pars principalis*» («*Вторая основная часть*»)) по поводу разных способов использования первой фигуры, он утверждает, что субъект, бесспорно, может стать предикатом, и наоборот (например, *Bonitas est magna* (*Благо есть великое*) и *Magnitudo est bona* (*Величие есть благое*), но, например, менять местами Благо и Ангела недопустимо. Это может быть истолковано в том смысле, что всякий ангел является благом, однако не является приемлемым аргумент, который утверждал бы, что «поскольку всякий ангел является благом, и Сократ является благом, то Сократ — это ангел». В противном случае, говорит Луллий, речь шла бы о силлогизме с неквантифицированным средним членом.

¹ Athanasius Kircher, *Ars magna sciendi*. Amsterdam: Jansson, 1669.

Но комбинаторика ограничивается не только законами силлогистики. Формально истинные преобразования допустимы, только если они предиктируют согласно критериям истины, установленным правилами скорее не логической, а философско-теологической природы (см.: Johnston 1987: 229). Беймкер (Bäumker 1923: 417–18), например, прекрасно понимал, что *ars inveniendi* (лат. *искусство изобретения*. — Прим. пер.) пытается установить как можно большее число комбинаций в уже данных понятиях и, как следствие, пытается извлечь из них все возможные вопросы, но только если эти результаты выдерживают «онтологическую и логическую проверку», позволяющую отделить правильные комбинации от ложных утверждений. Всякий занимающийся этим искусством, по мнению Луллия, должен знать, что обратимо, а что — нет.

Кроме того, в силу законов комбинаторики, квадруплеты, вписанные Луллием в колонки, представляют собой повторения. Например, в колонках, показанных на рис. 6, камера *btcb* в «Ars Magna» (V, 1) выражается позицией *utrum sit aliqua bonitas in tantum magna quod sit differens* (лат. *есть ли такое великое благо, которое было бы различным*. — Прим. пер.), а в XI, 1, по правилу обратимости, выражением *utrum bonitas possit esse magna sine distinctione* (лат. *может ли благо быть великим без различия*. — Прим. пер.) (очевидным образом, предполагая в первом случае положительный, а во втором — отрицательный ответ). То, что одна и та же доказательная схема появляется неоднократно, кажется, совсем не беспокоит Луллия, и объясняется это весьма простым обстоятельством. Согласно Луллию, один и тот же вопрос должен разрешаться как каждым квадруплетом той колонки, которая его порождает, так и всеми остальными колонками. Эта черта (кажущаяся Луллию одним из достоинств его искусства) на самом деле представляет собой второй его изъян: 1680 квадруплетов не порождают новых вопросов и не предоставляют доказательств, которые не являлись бы парафразой уже проверенной аргументации. В принципе, *Ars* предлагает 1680 способов, как ответить на вопрос, ответ на который уже известен. Так, *Ars* является инструментом не логики, а диалектики, способом обнаружить и запомнить все приемлемые способы аргументации в пользу заранее выдвинутого тезиса. И любой квадруплет, должным образом интерпретированный, способен ответить на вопрос, с которым он соотносится.

Все перечисленные выше ограничения становятся очевидными при рассмотрении драматического вопроса *utrum mundus sit aeternus* (лат. *вечен ли мир*. — Прим. пер.). Речь идет о вопросе, на который Луллий уже знает ответ, и ответ этот отрицательный, в противном случае Луллий впал бы в аверроистское заблуждение. Обращение к теме *вечности* в этом вопросе позволяет связать его с D первой колонки Tabula Generalis. Однако D отсылает нас, согласно второй фигуре, к противоречию, возни-

кающему между чувственным и чувственным, интеллектуальным и чувственным, интеллектуальным и интеллектуальным. Рассмотрев вторую фигуру, мы увидим, что D составляет треугольник с B и C. С другой стороны, вопрос начинается с *utrum*, а исходя из *Tabula Generalis* мы знаем, что вопрос *utrum* отсылает к B. Таким образом, мы получаем колонку, где можно найти нужные аргументы, — ту, где встречаются B, C и D.

Чтобы интерпретировать буквы, достаточно всего лишь хорошо владеть риторикой, и работая в камере BCDT, Луллий приходит к выводу: если бы мир был вечным, то (как мы уже убедились, благо настолько велико, что вечно) это привело бы к появлению вечного блага, а значит, в мире не должно было бы наличествовать никакого зла. Однако, отмечает Луллий, «зло в мире наличествует, как показывает опыт. Отсюда можно заключить, что мир не вечен».

Таким образом, построив такое (*почти электронное*) устройство как *Ars*, — устройство, которое в идеале самостоятельно должно было решить все вопросы, Луллий рассматривает его *output* (англ. *полезный результат*. — Прим. пер.) на основе данных опыта (вне рамок *Ars*). *Ars* было задумано для обращения неверных авероистов на основе всеобщего здравого разумения, которым обладает всякое человеческое существо (и данное искусство само должно было выступить моделью этого здравого разумения), однако совершенно ясно, что частью этого всеобщего здравого разумения, с точки зрения Луллия, должно стать убеждение в том, что если бы мир был вечным, он не мог бы быть благим.

Ars Луллия прельщало потомков как механизм исследования всевозможных связей между сущностью и сущностью, сущностями и началами, между сущностями и вопросами, пороками и добродетелями, но если неконтролируемая комбинаторика была направлена на создание принципов любой возможной теологии, то Луллий стремился использовать *Ars*, чтобы склонить неверных к христианству. Принципы веры и организованная космология (независимо от правил *Ars*) должны были умерять безудержность комбинаторики.

Логика Луллия предстает как логика первой, а не второй интенции, то есть как логика нашего непосредственного восприятия вещей, а не наших понятий о вещах. В различных своих работах Луллий повторяет, что если метафизика рассматривает вещи вне разума, а логика рассматривает их ментальное бытие, то *Ars* рассматривает их с обеих точек зрения. В этом смысле *Ars* приводит к выводам более надежным, чем выводы логики. «*Logicus facit conclusiones cum duabus praemissis, generalis autem artista huius artis cum mixtione principiorum et regularum... Et ideo potest addiscere artista de hac arte uno mense, quam logicus de logica uno anno*» (лат. «...И к тому же мастер этого искусства может постичь за

один месяц столько, сколько логик не постигнет и за год». — Прим. пер.) («Ars magna», Decima pars, гл. 101). Этим кичливым утверждением Луллий подчеркивает, что его метод далек от того формализма, который многие ему приписывали. Комбинаторика должна осмысливать происходящее в реальности — она работает с понятием истины, проистекающим не из *Ars* согласно формам логического рассуждения, а из способа бытия вещей в самой реальности — причем это понятие истины не только подтверждается опытом, но и раскрывается верой.

Луллий верит во внемементальное существование универсалий — верит как в существование родов и видов, так и в существование акцидентальных форм. С одной стороны, это позволяет его комбинаторике задействовать не только рода и виды, но и добродетели, пороки и прочие *differentia* (лат. *дифференции*. — Прим. пер.) (см.: Johnston 1987: 20, 54, 59, и так далее); с другой стороны, эти акциденции не подразумевают свободного обращения — они определены железной иерархией существ. «Луллианское искусство занимается познанием объектов, образующих мир. В отличие от так называемой формальной логики, оно связано не только со словами, но и с вещами. Искусство Луллия рассматривает не просто структуру дискурсов, оно рассматривает структуру мира. Образцовая метафизика и универсальный символизм основываются на технике, предполагающей возможность говорить одновременно и о логике, и о метафизике, кроме того они подразумевают возможность излагать правила, лежащие в основе дискурсов, а также правила, согласно которым организована реальность» (Rossi 1960:68).

10.2. Отличия от каббализма

Теперь можно разобраться, в чем же заключается разница между комбинаторикой Луллия и каббалистической комбинаторикой.

Из «*Сефер Йецира*» следует, что вся земная материя, камни и прочее, а также тридцать две дороги мудрости, с помощью которых Яхве сотворил мир, суть не что иное, как десять Сефирот и двадцать две буквы (1,1):

Двадцать две основные буквы он вырезал, вылепил, взвесил и переставил, и образовал из них все сотворенное и все то, что должно быть образовано в будущем (II, 2) (...). Двадцать две основные буквы он оградой поставил на колесо (II, 4) (...). Как он стал сочетать их и переставлять? Алеф со всеми Алефами, Бет со всеми Бетами (...), и получается, что всякое создание и всякое речение происходят от единственного Имени (II, 5) (...). Из двух камней строится два дома, из трех камней строится шесть домов, из четырех камней строится двадцать четыре дома, из пяти камней строится сто двадцать домов, из шести камней строится пять тысяч сорок домов.

Дальше продолжай сам и подумай о том, чего уста не могут вымолвить и уши не могут услышать (IV, 16).

«Книга Творения» говорила о факториальном методе расчета, утверждая о возможности установления некоего законченного алфавита, способного произвести головокружительное количество *перестановок*. Сложно, учитывая четвертую фигуру Луллия, избавиться от этой каббалистической идеи (по крайней мере, с визуальной точки зрения), ведь комбинаторика букв «*Сефер Йецира*» ассоциировалась с их вписыванием в колесо, и именно это подчеркивают некоторые авторы, с осторожностью говорящие о каббализме Луллия (см., например, Millas Vallicrosa 1958 и Zambelli 1965), не говоря уже о Франсисе Йейтсе. Тем не менее четвертая фигура Луллия не допускает перестановок (то есть анаграмм), говоря скорее о *комбинациях*.

Но это не единственный элемент отличия. Текст Торы предстает перед каббалистом как символический аппарат, который (подразумевая текст и события, в нем описывающиеся, а также предписывающиеся в нем заветы) говорит о мистических и метафизических реальностях, и читать его следует, различая четыре смысла (буквальный, аллегорико-философский, герменевтический и мистический). Этот аспект напоминает теорию четырех смыслов Писания в христианской экзегезе, но тут аналогия уступает место коренному различию.

В христианской экзегезе сокровенные смыслы распознаются через посредство интерпретации (благодаря установлению некоего дополнительного содержания), *при этом интерпретируемое выражение не искажается*, то есть не изменяется внутренняя организация текста — напротив, прилагаются максимальные усилия к тому, чтобы сохранить как можно более точное его прочтение (по крайней мере, согласно тем сомнительным «филологическим» правилам, которые существуют в ту эпоху). В каббалистических же течениях толкование подразумевает подробный анализ самой сути выражения посредством трех основных приемов — Нотарикона, Гематрии и Темуры.

Нотарикон — это техника акростиха, Гематрия возможна, потому что в еврейском языке числа обозначаются буквами алфавита, так что каждое слово ассоциируется с числовым значением, образующимся из суммы чисел, представленных единичными буквами — и необходимо найти слова, обладающие различным смыслом, но одинаковым числовым значением. Если же говорить о возможных сходствах между луллианскими и каббалистическими приемами, то они рассматриваются Темурой как искусством перестановки букв и, таким образом, анаграмматической техникой.

В языке, где гласные интерполируются в текст только при чтении, анаграмма предоставляет куда больше возможностей перестановок, не-

жели в других языках. Например, Моше Кордоверо задается вопросом, почему во Второзаконии появляется запрет одновременно носить одежду, сделанную из льна и из шерсти, и делает вывод, что в первоначальной версии те же самые буквы составляли выражение, предостерегающее Адама не менять своей первородной одежды из света на одежду из змеиной кожи, представляющую собой демоническую власть.

У Абулафии можно найти страницы, на которых тетраграмма IHVN, благодаря подстановке между четырьмя согласными самых различных гласных во всех возможных сочетаниях, порождает четыре таблицы по 50 комбинаций в каждой. Элиезар бен Иегуда из Вормса подставляет к каждой согласной по две гласные, используя всего шесть гласных, и таким образом число комбинаций еще более возрастает (см.: Idel 1988b: 22–23).

Каббалист может непрестанно обращаться к неиссякаемому источнику Темуры, потому что это не только техника чтения, но и способ, которым Бог сотворил мир (о чем уже говорилось в приведенном выше отрывке из *«Сефер Йецира»*).

Каббала утверждает о возможности установления некоего конечного алфавита, способного произвести головокружительное количество комбинаций. И к наивысшему расцвету комбинаторное искусство приводит Абрахам Абулафия (XIII в.) в своей каббале имен.

Как мы уже видели в очерке *«Данте между модистами и каббалистами»*, каббала имен, или экстатическая каббала, практиковалась посредством произнесения божественных имен, скрывающихся в тексте Торы, через обыгрывание различных комбинаций букв еврейского алфавита, посредством разрушения комбинации и рекомбинирования текстуальной плоскости до отдельных алфавитных букв.

Язык для экстатической каббалы — это универсум, структура же языка соответствует структуре реального мира. Таким образом, в отличие от западной философской традиции, точно так же, как в отличие от арабской и иудейской философской традиции, в каббале язык не репрезентирует мир, где означающее репрезентирует некую внелингвистическую реальность. Если Бог создал мир, произнося слова языка или буквы алфавита, то эти семиотические элементы являются не представлениями чего-то предшествующего их существованию, а формами, в которые отливаются элементы, образующие мир.

Порождающая мир лингвистическая форма и ряд способных бесконечно комбинироваться символов (так что даже никакое правило не может их ограничить) — вот те два пункта, в которых каббалистическая традиция существенно отличается от луллианского искусства. Как говорит Плацек (Platzek 1964,1: 328), «комбинаторика Луллия как чистая комбинаторика понятий была вдохновлена строгим духом западной ло-

гики, каббалистическая же комбинаторика представляет собой исключительно филологическую игру».

10.3. Древа Луллия и Великая цепь бытия

Если Луллий черпал свои идеи не из еврейской каббалы, то откуда?

Будучи восхищенным читателем Луллия, Лейбниц (в своей работе «*Dissertatio de arte combinatoria*» («*Диссертация о комбинаторном искусстве*») 1666) задавался вопросом, почему тот предложил столь ограниченное число элементов. Если традиционно добродетелей — семь (четыре кардинальных и три теологических), то почему Луллий, увеличив их количество до девяти, не пошел дальше? Почему среди Абсолютных Первоначал присутствуют Истина и Мудрость, но нет Красоты или, скажем, Числа?

На самом деле в различных произведениях Луллий предлагает то десять, то шестнадцать, то двенадцать, а однажды даже двадцать первоначал, хотя в конечном итоге он действительно останавливается на девяти. Исходя из того, что к этим девяти Абсолютным первоначалам Луллий часто прибавляет еще и десятое (обозначенное как A), исключенное им из комбинаторики по той причине, что оно представляло собой Совершенство и божественное Единство, некоторые исследователи приходят порой к выводу о влиянии на него десяти каббалистических Сефирот (см.: Mill's Vallicrosa 1958). Однако мы уже видели, что на самом деле подобная аналогия ни к чему не ведет. Так, Плацек, например, замечает (Plazteck 1953:583), что аналогичный перечень достоинств можно обнаружить и в Коране, мало того в «*Compendium artis demonstrativae*» («*De fine hujus libri*») («*Компендиум демонстративных искусств*») («О пределах этой книги»)) Луллий говорит о том, что позаимствовал термины для своего *Ars* у арабов.

Как бы то ни было, не стоит с такой легкостью признавать внехристианские влияния на Луллия, ведь список божественных достоинств он мог позаимствовать и из долгой и почитаемой классической традиции патристики и схоластики. Так, например, начиная с «*Божественных Имен*» Псевдо-Дионисия и вплоть до зрелой схоластической мысли существует идея трансцендентальных свойств бытия. Свое начало она берет еще от Аристотеля и пронизывает собой все мышление христианского мира: в высшей степени некоторые общие для всего бытия характеристики встречаются в божественном бытии — Единое, Благое, Истинное (а для некоторых Прекрасное); и все эти свойства взаимно превращаются одно в другое, в том смысле, что все истинное является благим и обратно, и так далее.

Кроме того, ученые сходятся во мнении, что у Луллия было два основных источника вдохновения.

1. Один из них восходит к августиновскому платонизму, согласно которому существует мир божественных идей, известных нам исходя из внутреннего озарения и врожденной предрасположенности. В главе 7 «*De trinitate*» («О Троице») Августина утверждается, что Бог назван великим, благим, премудрым, праведным, истинным, и величие Его есть Его премудрость, в то время как Его благодать, являющаяся величием и премудростью, — это истина, а быть праведным и премудрым означает не что иное, как быть истинным и благим, и так далее. Можно сказать, что речь идет о луллианских Достоинствах, которые по-августиновски могут быть известны лишь априорно, будучи запечатленными самим Богом в нашей душе. Если бы Луллий не верил в этот иннатизм, он бы не мог вести диалог с неверными на основе фундаментальных знаний, являющихся общими для всех людей.

Плацек (Platzeck 1953, 1954) попытался восстановить тот перечень источников, к которым мог обратиться Луллий при составлении своего списка божественных достоинств, от Боэция до Ричарда Сен-Викторского, от Иоанна Солсберийского до таких арабских логиков, как Аль-Газали (которого Луллий комментировал), не говоря уже о том, что Луллий был вдохновлен проникшими через Боэция идеями Евклида о некоторых началах, которые должны быть явными сами по себе (*dignitas* (лат. *достоинство*. — Прим. пер.) понимается как *axioma* (лат. *аксиома, исходный принцип*. — Прим. пер.)): «Факт того, что приверженцы трех действующих в Средиземноморье религий (христиане, арабы и евреи) утверждали, что эти достоинства или совершенства были абсолютными в Боге, позволял Луллию считать их, в подражание аксиоматике Евклида, первичными аксиомами или *dignitates* или *conceptiones animi communes* (лат. *общие понятия о душе*. — Прим. пер.)» (Platzeck 1953:609).

2. Другим источником Луллия можно назвать идею Великой цепи бытия — идею, которая по своему происхождению является неоплатоновской (см.: Lovejoy 1936). Строгий неоплатонизм, который средневековая традиция принимает весьма умеренно, утверждает, что вселенная (божественная по своей природе) — это эманация непознаваемого и неопишуемого Единого через ряд ступеней бытия или ипостасей, продуцирующихся на различных уровнях вплоть до самой низшей материи. Существа размещаются на ступенях, последовательно удаляясь от Единого и принимая по убыванию участие в божественной природе, которая уменьшается, рассеиваясь до низших ступеней цепи или лестницы сущностей. Отсюда берут начало два принципа — космологический и этико-мистический. Согласно первому, если каждая ступень лестницы бытия — это фаза одной и той же божественной эманации, то существуют отношения сходства, родственности и аналогии между низшими и высшими состояниями; именно эта идея лежит в основе всех теорий сходства и космиче-

ской симпатии. Согласно второму, если эманационная лестница представляет собой нисхождение от непостижимого совершенства Единого к низшим ступеням материи, то познание, спасение и мистический союз (которые в неоплатонизме отождествляются) подразумевают восхождение, возвращение к высшим состояниям Великой цепи бытия.

Умеренный средневековый неоплатонизм попытается максимально ограничить тождество между божественной природой и различными состояниями мироздания, и в конечном итоге, благодаря Фоме Аквинскому, придет к понятию цепи в смысле участия (последнее представляет собой не необходимую эманацию божественности, но свободный акт, с помощью которого Бог дарует жизнь своим созданиям; и звенья этой цепи соотносятся между собой не по неизбежному внутреннему сходству, а по аналогии). Тем не менее даже если порой невозможно установить прямую связь с неоплатонизмом, образ цепи бытия всегда присутствует (в том или ином виде) в средневековой мысли. В этой связи достаточно вспомнить тот факт, что каждый средневековый мыслитель размышлял над комментарием Макробия на цicerоновский «*Somnium Scipionis*» («Сон Сципиона») (и комментарий это представляет собой текст III–IV вв., в котором явно прослеживается платоновское и неоплатоновское влияние). Макробий помещает на вершине лестницы бытия Благо — первопричину всех вещей, далее идет Нус, или Ум, рожденный от самого Бога и содержащий идеи как образцы всех вещей. Обращаясь к самому себе и познавая себя, Нус порождает Душу Мира, которая рассеивается (сохраняясь унитарной) во множестве сотворенного универсума. Будучи не числом, а началом и матрицей всех чисел, Душа порождает многочисленное множество существ, от небесных сфер до подлунных тел: «Создает и наполняет жизнью все последующее, и раз одно блистание озаряет все и проявляется повсюду, как одно лицо во многих, поставленных в ряд, зеркалах; и раз все следует друг за другом в непрерывной последовательности, вырождаясь по мере движения вниз, то внимательному наблюдателю откроется, что от высшего Бога до последнего осадка вещей [тянется], сплетаемая воедино взаимными узами, нигде не разрушаемая связь» («*In Somnium*» («На сон Сципиона») 1,15)¹.

В «*Rhetorica*» («*Риторика*» изд. 1598:199) Луллия есть отрывок, почти буквально повторяющий Макробия и подтверждающий этот основополагающий принцип сходства между различными ступенями бытия, согласно которому в каждом существе реализуется то, что предсказано уже в определении исходных достоинств: «Из сравнения с Божественным Началом вещи занимают свое концептуально определенное ме-

¹ Цит. по: Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» / Пер. с лат., примеч. М.С. Петровой // Средние века. Вып. 64. М.: Наука, 2003.

сто, которое в то же время соответствует их ступени бытия» (Platzeck 1953:601).

Согласно Йейтс (Yates 1960), непосредственным источником идей Луллия было мировоззрение Иоанна Скотта Эриугены. К этому выводу она приходит, детально сравнив не только тексты, но и иллюстрации, которые приводятся в различных манускриптах двух этих авторов. Важно отметить, что Эриугена рассматривал Имена или божественные атрибуты в качестве первопричин и извечных форм, основываясь на которых был создан мир, и что из них непосредственно происходит первоматерия, *hyle* или *chaos*, которую мы обнаруживаем в луллианской системе взглядов (Луллий пишет «*Liber Chaos*»). Основную идею *Ars* Йейтс (Yates 1960:104 и далее) видит в отрывке «*De divisione naturae*» («О разделении природы») Эриугены, где говорится о пятнадцати первопричинах (Благость, Сущность, Жизнь, Разум, Интеллигенция, Мудрость, Сила, Блаженство, Истина, Вечность, Величие, Любовь, Мир, Единство, Совершенство), при этом она добавляет, что эти причины имеют бесконечное число, и для созерцания они могут быть размещены в произвольном порядке (термин, который использует Эриугена, — *convolvere*, так сказать, «вращаться»). С другой стороны, Йейтс напоминает, что Эриугена, как впрочем и другие авторы эпохи, использовал метод концентрических кругов для определения божественных атрибутов и их комбинаций — хоть и с созерцательными, а не изобретательными целями. Йейтс обращается также и к очевидной аналогии с каббалистическими методами, которые она все же не пытается объяснить в терминах прямого родства: «Вопрос должен стоять не о том, испытывал ли Луллий влияние Каббалы, а о том, были ли каббализм и луллизм, с их скотистскими основаниями, аналогичными по характеру явлениями, которые, зародившись в Испании в один и тот же период, так сказать, упрочились одно за другим, порождая схожие среды» (1960:112).

Очевидно, что Фрэнсис Йейтс была очарована этими аналогиями, однако если учесть, что схожие темы встречаются и в других текстах средневекового неоплатонизма (например, в работах Шартрской школы), то они не будут казаться столь удивительными. И все же сказанное Йейтс говорит в пользу неоспоримости того факта, что идеи, получившие распространение в последующей культуре благодаря Эриугене, находят свое отражение в луллианских текстах; впрочем, в IX в. Эриугена способствовал распространению трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита о божественных именах — одного из основных источников средневековой неоплатоновской мысли, по крайней мере, в своей умеренной форме.

Как бы то ни было, наше исследование ставит своей целью не столько выяснить, откуда точно у Луллия появилась идея Достоинств, сколько понять, был ли «Луллий платоником или неоплатоником от головы

до пят» (Plazteck 1953:595). При этом очень важно заметить, что Достоинства являются не результатом искусства, а его предпосылкой, представляя собой корни цепи бытия.

Чтобы разобраться, каковы метафизические корни *Ars*, обратимся к луллианской теории *Arbor Scientiae* (лат. *Древо Наук*. — Прим. пер.) (1296). В период между первыми версиями *Ars* и версией 1303 г. Луллий проделывает долгий путь (который описан в исследовании Saggeras у Artau 1939, 1:394), разрабатывая в итоге собственный механизм, рассматривающий помимо проблем теологии и метафизики также вопросы космологии, права, медицины, астрономии, геометрии и психологии. Так, черпая сведения из многочисленных средневековых энциклопедий и предвосхищая энциклопедическую утопию ренессансной и барочной культуры, *Ars* все больше становится орудием для выработки целой энциклопедии знания.

С первого взгляда *Ars* может показаться независимым от иерархических структур, ведь, например, божественные достоинства распределяются в нем по кругу, вытекая одно из другого. Отношения строятся там с виду не иерархически, хотя и ссылаются на подразумеваемую иерархию между чувственным и рассудочным, или субстанциями и акциденциями. Как бы то ни было, принцип иерархии все же пронизывает перечень вопросов *Ars* (существует ли что-то, что это, каким способом оно существует, и так далее). Естественно, перечень Субъектов (Бог, Ангел, Небо, Человек, вплоть до элементов и орудий) — это также иерархия. Будучи определениями Первопричины, Достоинства определяются одни посредством других, но с Достоинств начинается Лестница Бытия. *Ars* позволяет осмыслить каждый элемент этой лестницы и каждый элемент устройства Вселенной, все явления и все возможные вопросы.

Образом этой лестницы является Древо Знания, корни которого — девять достоинств и девять отношений. У него шестнадцать ветвей, а из каждой ветви вырастает свое древо. Каждое из этих шестнадцати древ, воспроизведенное по отдельности, разделяется на семь частей (корни, ствол, ветви крупные, ветви мелкие, листья, цветы и плоды). Восемь древ явно соотносятся с восемью субъектами *Tabula Generalis*: это *Arbor Elemental* (лат. *Древо Элементов*. — Прим. пер.) (представляющее *elementata*, то есть такие предметы подлунного мира, как камни, деревья, животные, образованные из четырех элементов); *Arbor Vegetalis* (лат. *Растительное Древо*. — Прим. пер.), *Arbor Sensualis* (лат. *Древо Чувств*. — Прим. пер.), *Arbor Imaginalis* (лат. *Древо Воображения*. — Прим. пер.) — ментальные образы, являющие собой подобию вещей, представленных на других древах); *Arbor Humanalis* (лат. *Человеческое Древо*. — Прим. пер.), которое относится к памяти, интеллекту, воле и включает в себя различные науки и искусства, изобретенные человеком; *Arbor*

Coelestialis (лат. *Небесное Древо*. — Прим. пер.) — астрономия и астрология; Arbor Angelicalis (лат. *Ангельское Древо*. — Прим. пер.) и Arbor Divinalis (лат. *Божественное Древо*. — Прим. пер.) — божественные достоинства. К этому перечню прибавляется также Arbor Moralis (добродетели и пороки), Arbor Eviternalis (загробные царства), Arbor Maternalis (мариология), Arbor Christianalis (христология), Arbor Imperialis (управление), Arbor Apostolicalis (церковь), Arbor Exemplificalis (содержание знания) и Arbor Quaestionalis (четыре тысячи спорных вопросов по разным искусствам). Но, в конечном счете, можно сказать, что лес древ соответствует колонкам Tabula Generalis, хоть и не всегда удастся установить связь терминов между собой.

Как пишет Линарес (Llinares 1963:211–212),

различные древа выстраиваются в иерархию. Низшие древа составляют часть высших; растительное, например, является частью древа элементов, чувственное — того и другого, а древо воображения построено на трех предшествующих и в то же время включает в себя следующее древо, человеческое. Так, в восходящем движении, Раймунд Луллий строит систему Вселенной и человеческих знаний, сгруппированную вокруг трех центральных тем: мир, человек и Бог... Логика уступила дорогу метафизике, которая пытается в первую очередь все объяснить и интерпретировать, поэтому философ рассматривает главные и реальные элементы, а от них спускается к частным объектам, которые он изучает благодаря этим элементам¹.

Каррерас-и-Артау (Carreras y Artau 1939, 1:400), а вслед за ним и Линарес (Llinares 1963: 208 и далее) отмечают в древах динамичность (почти биологического типа), контрастирующую с логико-математической статичностью луллианского искусства предшествующего периода. Но чтобы уметь пользоваться *Ars*, предполагается предварительное знание, которое как раз допускается древами. По крайней мере, с *Ars generalis ultima* и *Ars brevis*, являющимися примерами *Arbor Scientiae*, так и происходит.

Как мы видели в первом очерке этой книги, чтобы представить способ, в котором рода формально содержат в себе виды, а виды содержатся в родах, средневековая мысль обращается к образу древа (Древо Пор-

¹ То, что процесс участия и эманации проходит от корня к листьям, — это всего лишь материал иконографического соглашения. Кирхер в «*Ars magna sciendi*» («*Великое искусство познания*») построил на подобной модели древа Порфирия свое древо наук с достоинствами на вершине. Что же касается Луллия, то в таких произведениях, как «*Liber de ascensu et descensu intellectus*» (1304), иерархия существ представляется как лестница, по которой *артист* восходит от следствий к причинам, от чувственного к интеллигibleному, и наоборот.

фирия). Если внимательно рассмотреть изображение, которое появляется в исследовании 1303 г. «Logica nova» («Новая логика»), мы также увидим древо Порфирия, к которому Луллий прилагает как буквы от В до К, так и перечень Вопросов. Иными словами, достоинства и прочие сущности *Ars* суть рода и виды древа Порфирия. При этом надо заметить, что изображение называется *Arbor naturalis et logicalis* (лат. *Естественное и логическое древо*. — Прим. пер.). Однако если древо Луллия является не только логическим, но и естественным, то древо Порфирия — это формальная структура, и формально оно определяет связь между родами и видами (в его канонической форме, исходя исключительно из дидактических принципов, предстают такие субстанции как Тело или Животное). Древо Порфирия — это пустое древо, которое любой человек может заполнить в зависимости от той классификации, которую он хочет создать, древа же, которые Луллий представляет в своем *Arbor Scientiae*, — это «полные» древа. Иначе говоря, это репрезентации Цепи бытия такой, какой она метафизически является и *должна* быть, поэтому Плацек прав (Platzek 1954:145 sgg), когда утверждает, что аналогия между луллианскими древами и древом Порфирия лишь видимая, ведь «его градация следует не из логической классификации... а из демонстрации достоинств в существах на различных уровнях».

Как подчеркивает Плацек, Луллий также испытывает необходимость в *differentia specifica* (лат. *видовой дифференции*. — Прим. пер.), но речь у него идет не об акциденции (хоть она и является существенной), которую можно извлечь из рассматриваемого вида, а о степени онтологического участия. В этой связи интересна та критика, которую Луллий принимает («*De venatione medii inter subjectum et praedicatum*», *Opera parva*, Palma 1744, 1:4) в отношении силлогизма «*Каждое животное — это субстанция, каждый человек — это животное, таким образом, каждый человек — это субстанция*». Формально этот силлогизм законен, однако для Луллия он не является «необходимым», поскольку то, что человек является субстанцией, говорит об определенной дистанции между человеком и первопричинами при следовании вниз по лестнице бытия (то есть человек — это, конечно, субстанция, но только в некоторой степени). Для Луллия важно найти не логический, а «естественный средний член», некое непосредственное сродство, поэтому он переформулирует этот силлогизм следующим образом: *Каждое рациональное животное — это рациональная субстанция, каждый человек — рациональное животное, таким образом, каждый человек — это рациональная субстанция*. Это может показаться всего лишь терминологической игрой, но для Луллия речь идет о поиске своего рода тонкого сходства между вещами, без скачков и разрывов. В данном случае рациональность есть та дифференция, которая подразделяет субстанцию, появляется на

каждой ступени лестницы и присутствует в человеке только через убывающую цепь звеньев.

«Если логик-схоласт использует определения, приспособленные исключительно к логике разрядов, то раймундист допускает определения любого рода, лишь бы они основывались на реальном отношении между вещами» (Platzek 1954:155).

Эта предполагаемая Луллием логика не является формальной, более того в данном случае речь идет скорее о риторике, служащей выражению онтологии¹.

В свете этих наблюдений становится, наконец, понятным, почему Луллий, с одной стороны, изобретает *Ars*, пытаясь найти для всякого возможного рассуждения средний член, позволяющий выстроить доказательный силлогизм, а с другой, исключает вполне корректные силлогизмы, даже если в них формально и присутствует средний член. *Его средний член почти никак не связан с формальной схоластической логикой*, это — среднее звено, связывающее элементы цепи бытия благодаря их сходству, звено субстанциальное, а не формальное. В связи с этим Луллий позволяет себе отбросить некоторые исходные пункты как неприемлемые, несмотря на то, что комбинаторика полагает их вполне воображаемыми. Средний член, говорит он, не объединяет формально вещи, *он уже пребывает в вещах*. Средний член у Луллия это не средний член аристотелевского силлогизма, он не устанавливает ни причину, введенную из определения, ни род, под которым должен быть генерализован вид: это «общий ярлык», характеризующий любую форму участия, допущения, родства между двумя вещами, так что в элементарных предикациях первой и третьей фигуры у Луллия даже не было необходимости помещать связку. Что же касается Блага, его величина не предиктируется, здесь просто констатируется его единосущная неотъемлемая, самоочевидная единичность².

Впрочем в каталонской версии своей «*Logica Algazelis*» («*Логика Аль-Газали*») Луллий замечает: «De la logica parlam tot breu — car a parlar

¹ «Мы находимся (...) в тысяче лье от формальной логики современности. Мы имеем дело с материальной логикой в самой высшей степени и, таким образом, с определенным видом Топики или изобретательным искусством» (Platzek 1953:579). И «истина или логическая корректность никогда не оценивались формально в своей значимости, но всегда в своей связи с гносеологической истиной» (Platzek 1954:151).

² См.: Johnston 1987, глава 15 полностью, «*Natural middle*», где эти вопросы рассматриваются весьма убедительно и глубоко. «(Ars) не требует систематической и дедуктивной последовательности в своих аргументах, оно способно постоянно предлагать аналогичное и всегда новое объяснение одного и того же понятия или идеи, иными словами, оно может подтверждать одну и ту же истину в различных терминах. Именно это и объясняет не только объем, но и повторяющийся характер 240 оставшихся после Луллия произведений» (Johnston 1987:7).

avem de deo» (лат. «О логике скажу я мало, о Боге говорить пристало». — Прим. пер.). *Ars* это не механизм обнаружения, с помощью которого можно описать еще неизвестные структуры космоса: это искусство ничего не открывает, оно утверждает вероятные аргументы на основе уже известных идей (или же идей, считающихся таковыми).

10.4. *Reolutio alphabetaria* Пико делла Мирандолы

Теперь необходимо распутать узел, в который сплетаются лулизм Средних веков, эпохи Возрождения и барокко (*et ultra*). Речь здесь идет о лулизме Пико делла Мирандолы.

То, что Пико вдохновляли каббалистские труды, не вызывает никаких сомнений, открытым остается вопрос относительно текстов, к чтению которых Пико прибегал: его друзья — Флавий Митридат и другие. Например, по словам Идель (Idel 1988a: 204–205), для Йоханана Алемано, друга и вдохновителя Пико делла Мирандолы, «символический заряд языка превращался практически в математическую функцию. Так, каббалистический символизм обращался — или возвращался — к магическому, колдовскому языку». Пико по этому поводу утверждает: «Nulla nomina ut significativa, et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in Mágico opere virtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, vel inde próxima derivata» (лат. «Никакие имена, сколь бы значимы они ни были, взятые по отдельности или сами по себе, не могут иметь никакой силы для магического действия, если не являются еврейскими или ближайшими производными от таковых». — Прим. пер.) (Тезис 22)¹.

Как же могло сформироваться столь часто встречающееся у различных авторов убеждение о том, что каббализм Пико делла Мирандолы восходит к влиянию Луллия (из всех его работ Пико был знаком, по крайней мере, с «*Ars brevis*» и «*Ars generalis ultima*»; см.: Garin 1937:110)? Любопытным документом в этой связи является книга Жана Мари де

¹ Агриппа исходит из принципа, согласно которому «несмотря на то, что все демоны или интеллигенции (*разумы*. — Прим. пер.) говорят на языке того народа, который они возглавляют, они все же используют исключительно еврейский, общаясь с теми, кто понимает этот праязык. (...) Эти имена (...), хотя неведомые по звуку и значению, должны обладать для магических действий (...) большей силой, чем имена значащие, поскольку дух, ошеломленный их загадочностью (...), твердо верует, будто подвергается некоему божественному влиянию, и, хоть и не понимая, произносит их почтительно, во славу Божию» («*De occulta philosophia libri*» III, Parisiis, Ex Officina Jacobi Dupuys 1567, III, 23–26). Джон Ди призывает ангелов, чье небесное происхождение весьма сомнительно, зачинаемыми типа Зизоп, Жис, Эсиаш, Од, Иаод («*A True and Faithful Relation*», [«Истинное и достоверное Изложение»]. London: Printed by D. Maxwell for T. Garthwait, 1659).

Вернона («*Histoire veritable du bienheureux Raymond Lulle*» («Правдивая история блаженного Раймунда Луллия»). Paris, 1668:347–348), в которой говорится, что из 4000 приписываемых Луллию произведений 2225 встречаются в библиотеке Пико делла Мирандолы.

Ответ прост, по крайней мере, с виду. Причина кроется в тех немногих и естественно неразборчивых строках «Апологии», где Пико, говоря о каббалистической традиции, проводит параллель, по словам Виршубского (Wirszubski 1989: 259), «the first of its kind in Western letters» (англ. «первую в своем роде в западной литературе». — Прим. пер.):

duas scientias hoc etiam nomine honorificarunt. Unam quae dicitur [белый пробел для еврейского термина *hokmat haseruf*, шрифта которого не было в распоряжении типографа], id est ars combinandi et est modus quidam procedendi in scientijs et est simile quid sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant. Aliam quae est de virtutibus rerum superiorum quae sunt supra lunam et est pars magiae naturalis supremae. Utraque istarum apud Hebraeos etiam dicitur Cabalam propter rationem iam dictam, et de utraque istarum etiam aliquando fecimus mentionem in conclusionibus nostris. Illa enim est ars combinandi quam ego in conclusionibus meis voco alphabetariam revolutionem. Est ista que de virtutibus rerum superiorum quae uno modo potest capi ut pars magiae naturalis («Апология», 5,28)¹.

В «*Conclusiones*» («Выводы») Пико делла Мирандола объясняет, что *revolutio alphabetaria* (лат. *развертывание алфавита*. — Прим. пер.) представляет собой первую часть спекулятивной каббалы. Так, можно сказать, он разводит каббалу имен и теософскую каббалу. В то же время Фрэнсис Йейтс, подчеркнув, что *ars combinandi* (лат. *искусство комбинировать*. — Прим. пер.) происходит из комбинаторных практик Абулафии, решает заниматься только вторым типом каббалы (и это, надо сказать, ее право), при этом она не рассматривает каббалу имен, приводя в пример Пико, считавшего, что последняя неким образом схожа с искусством Раймунда Луллия (Yates 1964).

¹ «Под этим именем почитаются две науки. Первая называется *hokmat haseruf*, то есть искусство комбинаторики, и она есть некий метод познания в науках и подобна тому, что у нас называют искусством Раймунда, хотя, пожалуй, они действуют по-разному. А вторая наука — о силах высших вещей, которые пребывают выше сферы Луны, и она является частью высшей естественной магии. Обе эти науки называются у евреев каббалой, — на основании уже указанного, — и о них обеих мы иногда упоминаем в наших «*Conclusiones*» [«*Conclusiones Cabalisticae*»]. Первая — это то комбинаторное искусство, которое я в «*Conclusiones*» называю «алфавитным вращением», а вторая — та, которая повествует о силах высших вещей, — с одной стороны, может быть описана как часть естественной магии [а с другой — как вещь, от нее отличная]». (Пер. с лат. А.В. Апполонова.)

Проблема же здесь заключается на самом деле в том, что при очерчивании аналогии между *ars combinandi* и *ars Raymundi* Пико в большей степени обращает внимание на сходства, нежели на различия.

Обратимся к «*Apologia*»: первая часть каббалы, или первый способ понимания каббалы есть *ars combinandi*, которое получает в ней название *revolutio alphabetaria*. В традиции Абулафии *revolutio* означает комбинацию в целом (Wirszubski 1989:137), но, естественно, этот термин содержит ротационную коннотацию, что отсылает набор каббалистических колес (луллианских или же, как мы увидим, стеганографических) к Три-темию. Во всяком случае, этот термин можно понимать также в метафорическом смысле, как почти визуальный образ комбинаторного вихря типичного для каббалистической техники анаграммы или Темуры.

Как бы то ни было, комбинация букв отсылает к луллианским практикам, и Пико говорит, что между двумя этими практиками есть определенное сходство, хотя в дальнейшем он все же предупреждает, что сходство это лишь видимое: *licet forte diverso modo procedant* (лат. *позволяет действовать весьма различными способами*. — Прим. пер.). Это наречное выражение *forte* (лат. *весьма*. — Прим. пер.) не может не привести в замешательство. Если Пико делла Мирандола намекал на существенную разницу, значит у него были веские на то причины: как мы видим, буквы луллианской комбинаторики говорят о теологических сущностях, о божественных достоинствах и, таким образом, касаются комбинаторики, которая, при всей видимости выражения ее с помощью алфавита, на самом деле предстает перед нами в определенном порядке формирования тематик. Что же касается каббалистической комбинаторики абулафиевского толка, то она опирается на выражения, на буквы Торы, или на такие элементы формы выражения, как алфавитные буквы.

Тем не менее это объяснение может быть с легкостью опровергнуто с помощью каббалистических представлений о том, что каждая буква еврейского алфавита обладает смыслом, по крайней мере, с точки зрения нумерологии. Таким образом, каббала, комбинируя и переставляя элементы алфавита, переставляет и комбинирует понятия. А это значит, что кроме теологического фона *ars Raymundi* и *ars combinandi* больше ничем друг от друга *substantialiter* (лат. *по существу*. — Прим. пер.) не отличаются. Они различаются *forte* либо случайно, либо по своим результатам, либо по методу их использования.

Полагаю, Пико прекрасно осознавал, что отличие каббалистической мысли от луллианской состоит в том, что реальность, которую мистический каббалист должен открыть, пока еще не известна, и обнаружена она может быть только через посредство чтения по складам вихреобразно переставляемых букв. Таким образом, каббала пусть лишь мистически (чему комбинаторика служит только как двигатель воображения) стре-

мится быть истинным *ars inveniendi*, в котором ведется поиск неизвестной пока еще истины. Комбинаторика же Луллия (как мы видели) является риторическим инструментом, с помощью которого демонстрируется уже известное — то, что прочная структура леса (состоящего из различных древ) уже раз и навсегда закрепила, и никакая комбинаторика никогда не сможет разрушить¹.

То, что для Пико дела Мирандолы этот факт был очевиден (о чем он неоднократно говорил), подтверждается также в его «*Conclusiones cabalisticæ*» («Каббалистические выводы»):

Nullae sunt litterae in tota lege, quae in formis, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura, decem numerationum secreta non manifestent².

Если учитывать, что эти *numerationes* — это *Сефирот*, станет понятна обнаруживающая способность, которую Пико приписывает своему *ars combinandi*. О результатах этого искусства перестановок (выхода за пределы филологического смысла, но демонстрируя незнающую границу комбинаторную энергию) нам говорит знаменитый отрывок из «*Heptaplus*» («Гептапл» или «Шестоднев»), посвященный *Beresbit*.

Здесь начинает очерчиваться то, что в будущем станет отличительной чертой не только каббализма, но всего последующего герметизма: исходя из дискурса, который уже сам по себе претендует на изложение непостижимых тайн, предполагается, что он ссылается на еще более возвышенные и скрытые тайны. Для Пико дела Мирандолы мозаичный рассказ о создании мира в каждой своей части намекает (согласно семи различным уровням прочтения) на сотворение ангельского, небесного и подлунного миров, а также человека как микрокосма, «поэтому действительно эта книга, если вообще когда-либо существовали книги похожие на нее, отмечена семью печатями, полна мудрости и тайн» (*Secundo proemio* (Второе предисловие)). Например, в шестой главе *Третьего Толкования* (Об Ангельском и Невидимом Мире) создание рыб, птиц и наземных животных предстает как создание ангельских когорт. Если речь идет о непостижимых и непостижимых тайнах, которые нужно открыть,

¹ Хилгарт (Hillgarth 1971:283) утверждает, что Пико дела Мирандола, интересующийся не столько луллианским искусством, сколько каббализмом, цитировал Луллия лишь потому, что тот был известнее еврейской каббалы. О различных нюансах по этому вопросу см.: Zambelli 1965, изд. 1995:59, № 14.

² «Во всем законе нет ни одного сообщения, которое бы в образах, связях, различиях, ухищрениях, искренности, прямоте, разделении, умалении, преувеличении, увенчании, путем сокрытия и открытия не обнаруживало бы десяти тайн исчисления».

то ничто не должно определяться как уже известное. Комбинаторика должна быть авантюрной и (по крайней мере, с точки зрения смысла) невинной и свободной от предрассудков. Приведу в пример знаменитый типично каббалистический отрывок, где Пико прибегает к самым смелым перестановкам и анаграммам:

Мне бы хотелось попытаться объяснить первое выражение этого произведения, которое по-еврейски читается как *beresit*, в нашем языке как *в начале*, чтобы увидеть, смог бы ли я, используя правила древних, извлечь из них что-либо заслуживающее того, чтобы стать известным (...). Скажу я вам вещь удивительную, неслыханную, невероятную (...). Если соединить третью букву с первой, получится *ab*. Если к первой, удвоив ее, присоединить вторую, получится *bebar*. Если мы прочтем все, кроме первой, выйдет *resit*. Если мы соединим четвертую букву с первой и последней, выйдет *sciabat*. Если мы поставим первые три в том порядке, в каком они были, получится *bara*. Если, выпустив первую, поставим три следующие, образуется *rosc*. Если, выпустив первую и вторую, поставим две идущие за ними, получится *es*. Если, выпустив три первые, соединим четвертую с последней — *seth*. Если снова соединим вторую с первой, выйдет *rab*. Если поставим после третьей четвертую, а потом пятую, образуется *bisc*; если соединим две первые с двумя последними, выйдет *berith*. Соединив последнюю с первой, получим двенадцатую и последнюю букву, то есть *thob*, заменив *thau* на *theth*, каковой прием в еврейском языке является распространеннейшим (...). *Ab* означает отец; *bebar* — в сыне, или через сына [в самом деле, *beth* в препозиции означает и то и другое]; *resith* обозначает начало; *sciabath* — отдых и конец; *bara* — создал; *rocs* — голова; *es* — огонь; *seth* — мироздание; *rab* — великого; *bisc* — человека; *berith* — с заветом; *tob* — с благом; и если мы правильно выстроим всю фразу, она будет звучать так: «Отец в сыне и через сына, начало и конец, либо покой, создал голову, огонь и вселенную человека великого с заветом благом» (перевод см. в Garin, p. 378–379).

Ars combinandi Пико делла Мирандолы никак не связано с *ars Raymundi*. Если Раймунд использовал свое искусство для демонстрации возможных вещей, то искусство Пико служило для того, чтобы открывать вещи невероятные и неслыханные. Все же различные недоразумения, которые возникнут в дальнейшем, происходят по всей вероятности из убежденности Пико в том, что необходимо освободить последующий луллизм от исходных предрассудков.

Речь, конечно, не идет о том, чтобы в предложенном Пико разделении каббалистического *ars combinandi* и *ars Raymundi*, а также в смелых упражнениях, которым он положит начало, любой ценой пытаться отыскать тот подрывной заряд, который освободил в веках искусство Рай-

мунда от ограничений, выведя его (как мы увидим) из теологии и риторики, и приведя к формальным спекуляциям современной логики и рискованным *Brain stormings* (англ. *мозговые штормы*. — Прим. пер.), породившим в итоге современную эвристику.

Следуя скорее хитрым советам Флавия Митридата, нежели тех, кто предлагал факториальное исчисление, начиная с Пико делла Мирандолы утверждался — в соответствии с его идеей защиты достоинства и прав человека — призыв к *изобретению*. Это означает, что если мы говорим о бытии, то следует избрать то бытие, которое еще должно быть создано, а не то, которое уже существует. И Пико, так сказать, подтолкнул (возможно, сам не желая того) современную мысль в этом направлении. Что действительно важно, так это то, что «человек, согласно Пико, божественен, поскольку он творит; поскольку он творит сам себя и свой мир; не потому, что он рождает Бога, но потому, что становится Богом. Во всей вселенной *operatio sequitur esse* (...) Согласно Пико, в человеке, и только в человеке, *esse sequitur operari*» (Garin 1937: 95).

В этом смысле *ars combinandi* и *ars Raymundi* «*diverso modo procedunt*» (лат. «*работают по-разному*». — Прим. пер.). И именно в этом смысле мы упраздняем неоднозначное слово *forte*, обязанным своим появлением не только благоразумию, но и, так скажем, неточности интуиции раннего Пико делла Мирандолы. Таким образом, упраздняя в этом коротком комментарии наречие *forte*, мы осуществляем переход от человека, подчиненного законам космоса, к человеку, конструирующему и реконструирующему их, не боясь головокружения и сознательно соглашаясь на сопутствующий этому риск.

10.5. Луллизм после Пико делла Мирандолы

Начиная с эпохи Возрождения неограниченная комбинаторика будет склоняться к выражению все более неограниченного, а поэтому все более неуловимого и невыразимого, содержания (такого же, какой является и она сама).

В изданных в 1598 г. сочинениях Луллия по комбинаторике под его именем был опубликован трактат «*De auditu kabbalisto*» («О каббалистическом слушании»). Как уже отмечал в своем исследовании Торндайк (Thorndike 1929, V: 325), на самом деле впервые этот труд появился в Венеции в 1518 г. как «*opusculum Raimundicum*» («малый труд Раймунда»), и относился он к XV в. Кроме того, Торндайк выдвигал гипотезу об атрибуции этого текста Петрусу Майнардису, что подтвердил в дальнейшем Замбелли (Zambelli 1965). Однако любопытен тот факт, что это произведение Майнардиса, согласно Замбелли, восходит к «последним годам XV в., то есть к периоду сразу после выхода в свет «*Апологии*» Пико

дела Мирандолы» (Zambelli 1965, ed. 1995:62–63), а значит, небольшой подлог был сделан как раз под его влиянием, пусть и не прямым (см.: Scholem 1979:40–41). Взглянув на предложенную в трактате этимологию слова каббала: «cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet abba, et ala. Abba enim arabice idem est quod pater latine, et ala arabice idem est quod Deus meus» (лат. «ибо это имя складывается из двух слов, то есть абба и ала, Абба по-арабски то же, что отец по латыни, и арабские ала — то же, что мой Бог». — Прим. пер.), трудно не вспомнить об аналогичных упражнениях Пико делла Мирандолы.

Это доказывает, что Луллия официально считали каббалистом, о чем будет говорить и Томмазо Гарцони ди Баньякавалло в своей работе «*Piazza universale di tutte le arti*» («*Вселенская площадь всех искусств*»):

Наука Раймунда, редким людям известная, также может быть ошибочно принята за Каббалу. Отсюда и пошла гулять среди всех ученых, даже и среди всех людей вообще, расхожая молва, будто Каббала учит чему угодно (...) и на сей предмет лежит в печатне книжица, где таковое мнение подтверждается (хотя, копаясь в этой материи, сочинили уже горы небылиц), и название ей «*De auditu Cabalístico*», и оная книжица есть не что иное, как наикратчайшее изложение «Великого Искусства», сокращенного, несомненно, самим автором в другой книге, названной им «Краткое Искусство»¹.

Среди прочих следует упомянуть и пример «по ту сторону Альп», упомянув Пьера Морестеля, который под заглавием «*Artis kabbalisticæ, sive sapientiæ divinæ academia*» («*Каббалистическое искусство, или Академия божественного знания*») в 1621 г. опубликовал скромное изложение «*De auditu*»², где кроме заглавия и обозначенного в самом начале отождествления *Ars* и каббалы нет ничего каббалистического (разрешение на выпуск своей работы в свет он получил, пояснив, что желает продемонстрировать, как и Луллий, исключительно христианские истины).

Неолуллизм был вызван также интересом к *стеганографии* как исследованию секретных записей. Стеганография развивалась как шифровальный метод, пригодный для политики и военного дела. Самый круп-

¹ «*La piazza universale di tutte le professioni del mondo, Nuovamente Ristampata e posta in luce, da Thomaso Garzoni di Bagnacavallo. Aggiuntovi in questa nuova Impressione alcune bellissime Annotazioni a discorso per discorso*» [«*Вселенская площадь всех искусств, вновь перепечатанная и вышедшая в свет благодаря Томазо Гарцони ди Баньякавалло. С добавлением к этому новому изданию прекрасных примечаний к каждому положению*»]. In Venetia, Appresso Roberto Maietti, 1599.

² *Artis kabbalisticæ, sive sapientiæ divinæ academia: in nouem classes amicissima cum breuitate tum claritate digesta*, Parisiis, Apud Melchiorum Nondiere, 1621.

чительно, чтобы элементы стеганографического выражения (комбинации букв или других символов) могли свободно сочетаться (всегда различными способами, чтобы шифры были непредсказуемыми) с элементами выражения, которые нужно зашифровать. Речь идет здесь всего лишь о замене одних символов другими. Таким образом, стеганограф углубляется в сложную, чисто формальную комбинаторику, где необходим все более головокружительный синтаксис выражения, и каждая комбинация остается несвязанной переменной.

И вот Густав Селенус в своей работе 1624 г. «*Cryptometrices et cryptographiae libri IX*» («Девять книг по криптометрии и криптографии») конструирует цилиндр из 25 концентрических кругов с 25-рядной комбинацией, по 24 дуплетных сочетания в каждом ряду. Сразу же вслед за этим он приводит серию таблиц, включающих около тридцати тысяч триплетных сочетаний. Возможности комбинаторики становятся, таким образом, астрономическими (рис. 8).

Если речь идет о комбинаторике, то зачем останавливаться на 1680 пропозициях, как это сделал Луллий? Формально ведь можно сказать все что угодно.

Так, Агриппа заимствует из каббалы и луллизма технику комбинирования букв и использует ее для создания энциклопедии, которая, по его мнению, должна стать отображением не конечного средневекового космоса, но космоса открытого и расширяющегося, или даже различных возможных миров.

Написанное Агриппой произведение «*In artem brevis R. Lulli*» («О кратком искусстве Луллия») (вышедшее в Страсбурге в 1598 г. вместе с другими произведениями Луллия) на первый взгляд кажется достаточно верным изложением принципов *Ars magna*. Несмотря на это, сразу бросается в глаза, что в таблицах, описывающих четвертую фигуру Луллия, комбинаций слишком много, поскольку Агриппе не удается избежать повторений.

По мнению Вазоли (Vasoli 1958: 161), «Агриппа использует этот алфавит и эти таблицы в качестве основания для гораздо более сложных операций, полученных посредством систематической комбинации и постепенного расширения типичных луллианских фигур и, прежде всего, посредством практически бесконечной комбинации *elementa* (лат. буквы (как таковые, в отличие от *litterae*, как звуковых символов). — Прим. пер.). Подобным образом число субъектов увеличивается, определяясь в своем виде, или снова сводясь к родам, связываясь со сходными, различными, противоположными, предшествующими или последующими терминами или ссылаясь на свои причины, следствия, действия, страсти, отношения и так далее, что позволяет практически бесконечное использование *Ars*».

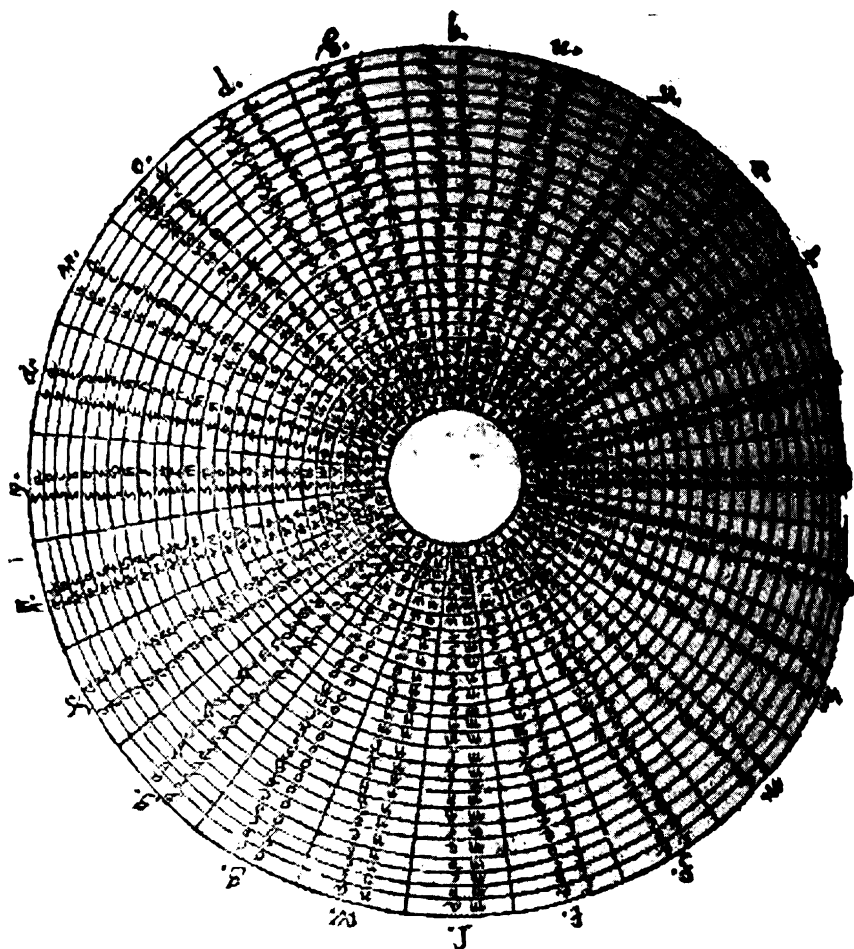


Рис. 8

Каррерас-и-Артау (Carreras y Artau 1939:220–221) отмечает, что по сравнению с искусством Луллия искусство Агриппы стоит на уровень ниже, ведь оно не основывается на теологии. Тем не менее, по крайней мере, с нашей точки зрения, или с точки зрения будущего развития комбинаторики, это как раз и представляет сильную сторону воззрений Агриппы, ведь именно начиная с него луллизм освобождается от своей теологии.

Если говорить об изъяснах, то очевидно, что Агриппа также ставил перед собой цель создать не логику открытия, а риторику более широ-

кого радиуса действия, пытаясь таким образом в наибольшей степени увеличить перечень дисциплин, предусматриваемых его энциклопедией, при этом всегда добавляя, как в мнемотехнике, понятия, используемые искусным оратором.

Если Луллий проявлял нерешительность в отношении формы содержания, то Агриппа расширяет вариативность формы выражения, желая таким образом испробовать более широкие возможности содержания. Как бы то ни было, он не доходит в этом до конца. Если бы он применил комбинаторику к описанию неисчерпаемой сети космических отношений, которую он описывает в «*De occulta philosophia*» («О скрытой философии»), это можно было бы считать решительным шагом с его стороны. Однако он этого не делает.

Свою версию луллианского *ars* предлагает и Джордано Бруно. Для него это бесконечная Вселенная, чья окружность (о чем говорил и Николай Кузанский) нигде не заканчивается, а центр находится повсюду — в любой точке, из которой наблюдатель созерцает ее в ее бесконечности и сущностном единстве. К тому же разнообразие форм этой Вселенной больше не ограничено. Ведущая идея бесконечности миров заключается в том, что всякая земная сущность может одновременно служить платонической тенью других, идеальных, аспектов Вселенной — как знак, отсылка, образ, эмблема, иероглиф, печать. Точно так же, контрастируя, образ может привести к какой-то сущности через собственную противоположность.

Эти образы комбинаторики, которые Бруно встречается в реестре герметической традиции или же со всей пылкостью воображения выстраивает сам, служат не столько для запоминания, как это было в предшествующих мнемотехниках, сколько для воображения, раскрытия сущности вещей и отношений между ними.

Они будут ассоциироваться с той же фантастической энергией, с которой Пико делла Мирандола составлял и восстанавливал первоначальное слово священного текста. Представления осуществляются по фонетическому сходству (лошадь, *equus*, обозначает человека, *aequus*); посредством замены конкретного на абстрактное (римский воин вместо Рима); по сходству первых слогов *asinus* (лат. *осёл*. — Прим. пер.) вместо *asylum* (лат. *убежище*. — Прим. пер.), переходя от предшествующего к последующему, от явления к сущности и наоборот; от знака отличия к тому, кто этим знаком отличен, или (опять же опираясь на технику каббалы) прибегая к проясняющей силе анаграммы или параномасии (*palatio*, лат. *нёбо*. — Прим. пер.) вместо *Latium* (лат. *Лаций*. — Прим. пер.) (см.: Vasoli 1958: 285–286).

Таким образом, комбинаторика становится языком, способным выражать события и отношения не только этого мира, но и всех бесконечных миров в их взаимной гармонии.

И речь здесь идет не только об обязательствах, возлагаемых на комбинаторику метафизикой Великой цепи бытия... Название одного из мнемотехнических трактатов Бруно *«De lampade combinatoria lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda...»* («О светочех комбинаторики Луллия, к бесконечным пропозициям и способам приводящей...»)¹, и призыв к бесконечному множеству утверждений тут вполне очевиден.

К проблеме комбинаторики будут обращаться и другие авторы, но уже в чисто антикаббалистическом ключе — желая таким образом продемонстрировать недоверие к различным мистическим уклонам, показать слабость и приблизительность раввинских расчетов, свести комбинаторику к чисто формальным математическим (отличным от значения) расчетам, но в то же время к расчетам способным предвидеть, сколько новых выражений и сколько новых языков можно произвести, используя всего лишь буквы латинского алфавита.

В качестве примера тут можно привести работу Христофора Клавия *«In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco»* («В сферах Иоанна де Сакро Боско»)², где рассматривается сколько *dictiones* — то есть речений — можно произвести из 23 букв алфавита (в те времена не существовало различия между *u* и *v*), сочетая их по две, по три и так далее, вплоть до предполагаемых слов из двадцати трех букв. Клавий использует в своих расчетах несколько математических формул, в результате чего перед ним вырисовывается огромное количество всевозможных результатов — особенно если принимать во внимание многочисленные повторы.

В 1622 г. Пауль Гулдин пишет *«Problema arithmeticum de rerum combinationibus»* («Математическая проблема комбинаций вещей», см.: Fichant 1991:136–138), где высчитывает все словосочетания, которые можно произвести из 23 букв, независимо от того, осмыслены и произносимы они или же нет. Однако из-за того, что он упускает возможные повторы, у него получается, что количество слов (длиной от двух до двадцати трех букв) будет более семидесяти тысяч миллиардов миллиардов (а чтобы записать эти слова, понадобилось бы более миллиона миллиардов миллиардов букв). Чтобы вообразить это число, представьте слова записанными в конторских книгах по тысяче страниц каждая: на каждой странице по 100 строк, и в каждой строке по 60 букв. В результате понадобилось бы 257 миллионов миллиардов конторских книг подобного рода. Если бы потребовалось их хранить в библиотеках, характеристики,

¹ *De lampade combinatoria lulliana*. Wittenberg: Zacarias Cratius, 1587 (inserito bell'edizione lulliana Zetzner 1598 con *De Lulliano Specierum Scrutinio, De Progressi Logicae Venationis, De Lampade Venatoria Logicorum*).

² *In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco Commentarius*. Romae: Apud Victorium Helianum, 1570.

обширность и размещение которых Гулдин исследовал отдельно, и мы расположили бы их кубическими строениями со сторонами по 432 фута (132 м), куда помещалось бы по 32 миллиона томов, нам понадобилось бы 8052 122 350 таких библиотек. Но какое государство может позволить себе возведение стольких зданий? Мало того, исходя из расчетов полезной площади всей планеты, мы смогли бы разместить на ней только 7575 213 799!

Марен Мерсенн во многих своих книгах (см.: Coumet 1975) задается вопросом о том, сколько потребовалось бы имен, если бы нужно было поименовать каждого индивидуума, — причем речь идет не просто обо всех особях, но и о каждом волоске на голове каждого индивидуума, — и вспоминает о традиционном для Средневековья сожалении относительно *repuria nominum* (лат. *нехватка названий*. — Прим. пер.), из-за чего вещей, требующих названия, оказывается больше, чем терминов, с помощью которых их можно было бы проименовать. Благодаря предложенной Мерсенном комбинаторике (а он проделявает головокружительные расчеты) для каждого языка можно было бы создать богатейшие лексиконы.

Помимо алфавитных *dictiones* (лат. *высказывания*. — Прим. пер.) Мерсенн рассматривает также и *песни*, то есть музыкальные последовательности, которые можно порождать в диапазоне трех октав, без повторений (здесь уже намечается идея додекафонических рядов!). Он замечает, что для записи всех этих песен нужно такое количество стоп бумаги, какого хватило бы, чтобы покрыть расстояние от земли до неба. Даже если на каждый лист поместить 720 песен по 22 ноты каждая, а стопы так плотно сжать, чтобы в толщину они были не больше дюйма. На самом деле из 22 нот можно составить 1 124 000 727 777 607 680 000 песен; если разделить это число на 362 880 песен, помещающихся в одной стопе, все равно получится шестнадцатизначное число, в то время как центр Земли отделяет от звезд всего 28 826 640 000 000 дюймов. А если бы кто-то, пожелав записать все эти песни, копировал бы их по тысяче в день, ему понадобилось бы 22 608 896 103 года и 12 дней.

В этих головокружительных подсчетах мы видим осознание способности к бесконечному совершенствованию познания, благодаря которому человек — этот новый Адам — оказывается способен со временем именовать все, что не успел в свое время «окрестить» его предок. В этом смысле комбинаторика соревнуется с той способностью познания индивидуального, которая принадлежит одному только Богу (о невозможности ее, как мы увидим, утверждает Лейбниц). Хотя Мерсенн и выступал против каббалы и оккультизма, головокружительная бездна каббалистики все же увлекла его — и вот он запускает на полную мощность ко-

леса Луллия, уже не видя различий между всемогуществом Бога и возможным всемогуществом совершенного комбинаторного языка, управляемого человеком. Доходит он до того, что в присутствии бесконечного внутри человека усматривает явственное доказательство бытия Бога («*Quaestiones super Genesim*») («Вопросы по поводу Книги Бытия»), колонки 49 и 52).

Эта идея способности вообразить бесконечное в комбинаторике возникает еще и потому, что Мерсенн, также как Клавий, Гулдин и другие (эта тема возникает, например, у Коменского в «*Linguarum methodus novissima*») («Новейший метод языков»), III, 19)¹ основывают расчеты не на понятиях (как это делал Луллий), а на последовательностях букв алфавита, чистых элементах выражения, не подчиненных никаким правилам, кроме арифметических. Так, сами того не ведая, эти ученые приближаются к идее «слепого познания», которую вполне осознанно и критично будет в дальнейшем разрабатывать Лейбниц. Тот в своей «*Dissertatio de arte combinatoria*» («Диссертация о комбинаторном искусстве»), вполне справедливо сожалея о том, что весь метод Луллия обращен скорее к искусству импровизации, нежели к достижению полноты науки с опорой на данный аргумент, тешился проверкой того числа возможных комбинаций, которое могло дать его искусство при использовании всех математических возможностей, допускаемых девятью элементами, и пришел в конечном итоге к числу (естественно теоретическому) 17 804 320 388 674 561.

Однако чтобы использовать все эти математические возможности, нужно делать ровно обратное тому, что делал Луллий, и всерьез рассматривать выпады Гулдина или Мерсенна. Если Луллий изобрел достаточно гибкий синтаксис, а потом ограничил его весьма твердой семантикой, то у Гулдина с Мерсенном речь шла о синтаксисе, не сдерживаемом никаким семантическим ограничением. Комбинаторика должна была производить пустые символические формы, не связанные еще ни в какое содержание. Искусство становилось, таким образом, исчислением лишенных значения символов.

Здесь мы видим, что луллизм мог развиваться (вплоть до разработки инструментария для современных теоретиков искусственных и компьютерных языков), только отойдя от благочестивых намерений Луллия. И говорить сегодня, что Луллий размышлял о computer science (англ. информатика. — Прим. пер.), значит совершать предательство в отношении его подлинных намерений (не говоря уже о том, что это очевидная историографическая ошибка).

¹ Период, когда это произведение было написано, не совсем точен (1644–1648), опубликовано же оно было в Лешно в 1648 г.

Луллий ставил своей целью исключительно повествование о Боге. Он хотел заставить неверных принять основы христианской веры, гипнотизируя их вращением своих колес.

Поэтому легенда, согласно которой он мученически погиб в мусульманских землях, пусть и не правдивая, но очень удачно выдуманная.

ОЧЕРК 11. Язык Южной земли¹

Тема совершенного языка пронизывает культурную историю всех народов. Весь начальный этап поиска этого языка (вплоть до XVII в.) утопия заключалась в попытке отыскать тот первозданный еврейский язык, на котором Бог говорил с Адамом, или же который Адам изобрел, именуя животных, и на котором как раз произошел его первый диалог с Евой. Однако уже в дантовском трактате *«De vulgari eloquentia»* рассматривается гипотеза о том, что Бог даровал Адаму не еврейский первоязык, а скорее общую грамматику, трансцендентальную форму, с помощью которой им могли быть построены всевозможные языки.

Но даже в такого рода гипотезе присутствовала дилемма: с одной стороны, здесь можно было представить некоего хомсковского Бога, даровавшего Адаму глубинные синтаксические структуры, встречающиеся в любом из языков, в последующем созданных людьми согласно универсальной структуре ума (уже до Хомского, такой автор XVIII в., как Риварол, определил французский язык как язык разума, объяснив это тем, что прямой порядок слов, проявляющийся в нем в наибольшей степени, воспроизводит логический порядок реальности); с другой стороны, можно было предположить, что Бог даровал Адаму (или что Адам выделил при построении очевидно совершенного и находящегося в согласии с природой первоязыка) также и семантические универсалии — систему элементарных понятий, komponуя которые, можно объяснить все устройство Вселенной.

Вплоть до Гумбольдта существовала гипотеза, называемая эпикурейской, согласно которой каждый народ изобретает язык для осмысления собственного опыта, однако никто так и не осмелился высказать нечто схожее с гипотезой Сепира-Уорфа, согласно которой язык придает форму нашему опыту мира. Мысль о том, что наши определения (например, определения идеи «человека» или «золота») соответствуют нашей точке зрения и нашему практическому интересу, или же о том, что одна и та же сущность может иметь бесчисленное множество признаков, обнаруживается у таких ученых, как Спиноза, Локк, Мерсенн, не говоря уже о Лейбнице. В целом же всегда оставалась надежда на существование

¹ Переработка статьи *«Una parodia di linguistiche non illuministiche»* («Пародия на непросветительские лингвистики») (специальный выпуск, посвященный памяти Луиджи Розиелло, *«Lingua e stile»* [«Язык и стиль»] xxx, 1, март 1995, с. 47–62), впоследствии вышедшей как *«Il linguaggio della terra australe»* («Язык Южной земли»). Milano: Bompiani, 2004 (ограниченный выпуск не для продажи). Вся тематика этого очерка рассматривается в различных главах Есо 1993.

некой универсальной грамматики идей, способной отразить само устройство Вселенной.

Впрочем, еще до Данте, идея существования структуры универсальных понятий, присутствующих в языке и мышлении любого народа, рассматривалась Раймундом Луллием, который считал, что, соединяя и комбинируя эти общие для всех людей понятия, можно убедить неверных, то есть мусульман и евреев, в истинности христианской религии.

Несмотря на то, что после *confusio linguarum* (лат. *смешение языков*. — Прим. пер.) различные народы дают одному и тому же понятию различные имена, с самого начала современной эпохи живет надежда на существование одинаковой для всех людей системы понятий — причем в рамках этой системы понятий одинаковой для всех должна быть и логическая структура высказываний.

Эта идея родилась на заре XVII в. при открытии китайских идеограмм, одинаково понимаемых и китайцами, и японцами, и корейцами: хотя слова в языках этих разных народов и произносятся по-разному, идеограммы в них отсыют к одним и тем же понятиям. Считалось, что не иначе происходит и с числами, где различные слова отсылают к одной и той же математической сущности. Однако числа отличал другой привлекательный аспект — независимо от разнообразия языков, все народы (или многие из них) обозначали их одной и той же цифрой или буквой.

В эту эпоху становится популярной идея (особенно в англосаксонской среде, вдохновленной бэконовской реформой знания) о том, что если постулировать априори систему семантических универсалий и отметить каждый семантический элемент визуальным или звуковым символом, можно получить универсальный язык. Что касается грамматики, то в рамках предлагаемых проектов речь будет идти о сокращении количества спряжений глаголов или об уменьшении числа склонений, о применении диакритических знаков при образовании различных частей речи от одного и того же корня, одним словом, о применении в грамматике некоторых критериев экономии.

Первая идея универсального письма появится у Фрэнсиса Бэкона и породит в Англии обширную серию опытов. Обратимся лишь к тем из них, которые более всего различаются между собой — речь в данном случае идет об опытах Далгарно, Лодвика и Уилкина.

Эти изобретатели языков, — языков, названных впоследствии философскими и априорными, поскольку они являются не открытыми, а сконструированными (на основе, надо заметить, философского видения мира), имеют теперь своей целью не обращение неверных или поиск мистической сопричастности с Богом и вещами (характерный для совершенного языка Адама), но поддержку торговли, колониальное проник-

новение и распространение науки. Не случайно большая часть этих опытов зародилась в среде Лондонского королевского общества, и многие результаты (безнадежные) этих глоттоутопистов способствовали развитию современной научной таксономии.

Тем не менее этот проект, пусть и ослабленный мистически-религиозными коннотациями прошлых веков, имел другую общую черту со столь вожделенным совершенным языком Адама. Об Адаме в нем говорилось, что он дал вещам правильные имена, и вещи эти должны были носить эти имена, поскольку именно они выражали их природу.

В более ранние века, а также в оккультных, мистериософических и каббалистических спекуляциях XVII в. (прежде всего Атанасиуса Кирхера) это соответствие между именами и вещами рассматривалось либо как вид звукоподражания, либо на основе замысловатой этимологии. Чтобы придать колорит этим исследованиям, достаточно упомянуть работу Этьена Гишара «*L'harmonie étymologique des langues*» («*Этимологическая гармония языков*» 1606), в которой предпринимается попытка показать, как из еврейского слова *batar* происходит латинский синоним *dividere* (лат. *разделять*. — Прим. пер.). Посредством инверсии мы получаем *tarab*, от *tarab* приходим к латинскому *tribus* (лат. *племя*. — Прим. пер.), а отсюда уже к *distribuo* и к *dividere* (с. 147). *Zacen* означает «старый», переместив корни, получаем *zanec*, а от этого латинское слово *senex* (*старый*. — Прим. пер.); но последующая перестановка букв дает *cazen*, откуда оскское *casnar*, а от него латинское *canis* (лат. *седой*. — Прим. пер.) (с. 247).

В среде изобретателей априорных философских языков критерий сходства или изоморфизма между словом и вещью является структурообразовательным. Это система с одним-единственным соединением, где семантические элементы именуются произвольно, а комбинация этих элементов в синтагме объясняется природой обозначаемого предмета. Данный критерий схож с тем, что используется сегодня в химии: то, что водород называется H, кислород — O, а сера — S, следует, естественно, из некоего условного договора, но то, что вода — H₂O, или что серная кислота — H₂SO₄, обосновано химической природой этих соединений. При изменении порядка или природы символов речь идет уже об обозначении другого возможного соединения. Разумеется, этот язык является универсальным, ведь даже если каждый народ обозначает воду различными лингвистическими терминами, понимать и писать химические символы в состоянии любой человек. Таким образом, язык химии обладает свойствами универсальности и соответствия между термином и природой вещи. Используя спорный термин (но, тем не менее, исходя из соображений простоты), мы будем говорить здесь об «иконизме» между выражением и содержанием.

Исследования априорных философских языков вызвали горячие споры и привели к кризису отторжения, что было прекрасно изображено на страницах «*Gulliver's Travels*» («Путешествия Гулливера») (III, 5), где описывается совещание профессоров, возжелавших усовершенствовать свой родной язык. Первый проект предлагал сократить разговорную речь путем упразднения глаголов и причастий и сведения многосложных слов к односложным. Второй же требовал полного упразднения всех слов ввиду того, что для общения гораздо удобнее показывать вещи; этот проект, надо сказать, несколько затруднителен, учитывая, что «говорящие» в таком случае вынуждены были бы носить в мешке все предметы, о которых они намеревались говорить.

Как бы то ни было, тема философского языка с полным правом вошла в литературный жанр утопий XVII в. Так, уже в базельском издании (1518) «*Утопии*» Томаса Мора, благодаря Питеру Жилю, появилась таблица, написанная на языке этого идеального острова; о возможном языке селенитов говорит Годвин в своей книге «*The Man in the Moon*» («Человек на Луне»), о мировых языках неоднократно повествует также Сирано де Бержерак и в «*Les etais et les empires de la lune*» («Государства и империи Луны»), и в «*Les etais et les empires du soleil*» («Государства и империи Солнца»).

Тем не менее, чтобы получить две языковые модели, подражающие утопистским моделям априорного философского языка, нам следует обратиться к двум романам о путешествиях в южные земли «*La Terre Australe connue*» («Южная земля») Габриэля де Фуаньи (1676) и «*L'Histoire des Sevarambes*» («История севараμβов») Дени Вераса (1677–1679). Здесь мы рассмотрим только первый из них, который мне представляется особенно поучительным, по той причине, что именно пародийное искажение, как случается часто с самыми удачными карикатурами, восстанавливает существенные черты того предмета, который подвергается карикатуризации.

«*La Terre Australe connue*»¹ — это произведение, представляющее собой, естественно, плод фантазии, в котором рассказывается о том, что в далеких и неизвестных землях можно обнаружить идеальное сообщество. Идеален в этом сообществе и язык. Любопытно отметить здесь, что

¹ Фуаньи анонимно публикует «*La Terre Australe connue*» (Ванн, «Verneuill» — на самом деле Женева, «La Pierre») в 1676 г. В 1692 г. выходит в свет второе издание, пересмотренное аббатом Франсуа Рагене, на основе которого в дальнейшем выйдут и последующие издания, такие как «*Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre Australe. Contenant les coutumes & les moeurs des Australiens, leur Religion, leurs Exercices, leurs Etudes, leurs Guerres, les Animaux particuliers à ce Pais, & toutes les raretez curieuses qui s'y trouvent*». A Paris, Chez Claude Barbin, au Palais, sur le second Perron de la Sainte Chapelle.

Фуаньи написал этот текст в 1676 г., — после того, как в Англии появились три основных проекта априорного философского языка: «*Common Writing*» («Общая письменность») Лодвика (1647), «*Ars Signorum*» («Искусство знаков») Далгарно (1661) и «*Essay Towards a Real Character*» («Опыт об истинном знаке») Джона Уилкинса (1668).

Предложенное Фуаньи изложение фактов, будучи неполным и шуточным, занимает лишь несколько страниц IX главы, а не пятьсот (in folio!) как у Уилкинса, представившего самый полный и объемный из всех предложенных в том веке проектов¹. Поэтому имеет смысл подробнее рассмотреть эту манеру изложения Фуаньи, ведь его краткость демонстрирует преимущества и ограниченность философского языка. Она освещает их, как было сказано, в том виде, в котором это делает пародия, — воспевая недостатки определенных моделей. И как раз превознося эти недостатки, она позволяет быстрее их обнаружить.

Читая отрывки из работы Фуаньи, лучше держать перед глазами рис. 1, где приводится список тех семантических первооснов и грамматических правил, которые можно вывести из этого повествования. Автор часто уклончив, и если одни правила подкрепляются примерами, то другие часто даже не уточняются (так, например, из тридцати шести акциндений восстановить у него можно лишь восемнадцать).

Южные жители у Фуаньи,

для выражения своих мыслей используют три способа, которые применяются в Европе — это знаки, голос и письмо. Знаки у них в обиходе, и я заметил, что они проводят много времени вместе, не общаясь друг с другом, поскольку опираются на тот великий принцип, что «бесполезно использовать множество средств воздействия, когда можно обойтись немногими».

Таким образом, они говорят только когда нужно построить речь и объединить длинный ряд утверждений. Все их слова являются односложными, и глаголы спрягаются у них по одному методу. Например: *af* значит любить; настоящее время — *la, pa, ta* — я люблю, ты любишь, он любит; *lla, ppa, mta* — мы любим, вы любите, они любят. У них есть только прошедшее время совершенного вида: *lga, pga, mga*, я любил, ты любил, и так далее; *llga, ppga, mtga*, мы любили и так далее. Будущее *lda, pda, mda*, я буду любить и так далее; *llda, ppda, mmda*, мы будем любить и т.д. Работать на южном языке говорится *uf* — *lu, pu, tu*, я работаю, ты работаешь и так далее; *lgu, pgu, tgu*, я работал и так далее.

У них нет ни одного склонения, ни одного артикля и слов у них очень мало. Они выражают простые вещи с помощью одной гласной, составные же вещи они выражают посредством гласных, обозначающих основные простые вещества, из которых те состоят. Они знают только пять простых веществ,

¹ Здесь я отсылаю читателя к § 1.3.5 первого очерка этой книги.

первым и самым благородным из которых является огонь, который они выражают с помощью *a*; затем воздух, обозначаемый как *e*; третий — соль, обозначаемая как *o*, четвертый — вода, которую они называют *i*; пятый — земля, которую они именуют *u*.

Для дифференцирования они используют согласные, которых у них много больше, чем у европейцев. Каждый согласный обозначает качество, присущее вещам, выражаемым гласными; так *b* значит ясный; *c* — горячий, *d* — неприятный, *f* — сухой и так далее; согласно этим правилам слова образуются настолько удачно, что, услышав их, тут же понимаешь объяснение и определение того, что они именуют. Звезды они называют *Aeb*, слово, указывающее на то, что в составе их находится огонь и воздух вместе с яркостью. Солнце они называют *Aab*; птиц — *Oef*, знак их твердости и воздушной и сухой материи. Человек называется *Uel*, что показывает его отчасти воздушную, а отчасти земную субстанцию, сопровождающуюся влажностью, и так далее относительно всего остального. Преимущество этого способа говорить заключается в том, что, изучая исходные элементы, ты становишься философом, а также что в этой стране нельзя назвать ту или иную вещь, не объяснив в то же время ее природы, что показалось бы чудесным для того, кто не знает секрета, которым они в этом случае пользуются.

Если их способ говорить столь изумителен, то еще более изумительным является их способ писать (...) и несмотря на то, что нам может показаться, что слова их с трудом различаемы, с привычкой все становится гораздо проще.

Здесь следуют правила написания букв, согласно которым гласные отмечаются с помощью точек в различных позициях, в то время как тридцать шесть согласных букв алфавита — это окружающие точки маленькие черточки, распознаваемые по их наклонам. Фуаньи упоминает это графическое мастерство в подражание сложным системам, вроде той, что была представлена в «*Character pro notitia linguarum universalis*» («Знак сообразно со знанием универсальных языков») Иоахимом Бехером, где предлагалась система нумерации, способная в итоге совершенно запутать мысли читателя. Так, Фуаньи приводит пример следующих возможных сочетаний:

...например: *eb* — ясный воздух; *ic* — горячая вода; *ix* — холодная вода; *ul* — влажная земля; *af* — сухой огонь, *es* — белый воздух... Их еще восемнадцать или девятнадцать, но в Европе нет таких согласных, которые могли бы их объяснить.

Чем подробнее рассматривается этот способ письма, тем больше там обнаруживается достойных восхищения секретов: *b* значит ясный; *c* — горячий; *x* — холодный; *l* — влажный; *f* — сухой; *s* — белый; *n* — черный; *t* — зеленый; *d* — неприятный; *p* — сладкий; *q* — приятный; *r* — горький; *m* — желанный; *g* — плохой; *z* — высокий; *h* — низкий; *j* — красный; *a* вместе

с *i* — тихий. Едва они произносят слово, как уже знают природу того, что оно значит: так, чтобы сказать сладкое и желанное яблоко, они пишут *ipt*; плохой и неприятный плод — *ird*. Я не могу объяснить всех остальных секретов, которые они подразумевают и раскрывают в своих буквах.

Глаголы еще загадочнее существительных; например, они пишут и произносят *af*, чтобы сказать любить; *a* означает огонь, *f* означает жар, вызванный любовью. Они говорят *la*, чтобы сказать, я люблю, что указывает на влагу, которая встречается в любви; *pa* — ты любишь, знак нежности любящего; *lla* — мы любим: умножение *l* указывает на число людей; *oz* значит говорить: буква *o* указывает на соль, которой наши речи должны быть приправлены; *z* указывает на вдох и выдох легких, необходимые для образования слов.

При обучении ребенка ему объясняют значение всех элементов, и свывая их вместе, он понимает сущность и природу всего им выражаемого. Это является прекрасным преимуществом как для отдельных людей, так и для общества, поскольку, едва только научившись читать, что происходит, как правило, за три года, дети уже понимают все характеристики всех существ.

Простые вещества	<p><i>a</i> — огонь</p> <p><i>e</i> — воздух</p> <p><i>i</i> — вода</p> <p><i>o</i> — соль</p> <p><i>u</i> — земля</p>
Качества	<p>(<i>ai</i>) — тихий</p> <p><i>b</i> — ясный</p> <p><i>c</i> — горячий</p> <p><i>d</i> — неприятный</p> <p><i>f</i> — сухой</p> <p><i>g</i> — плохой</p> <p><i>h</i> — низкий</p> <p><i>j</i> — красный</p> <p><i>l</i> — влажный</p> <p><i>m</i> — желанный</p> <p><i>n</i> — черный</p> <p><i>p</i> — сладкий</p> <p><i>q</i> — приятный</p> <p><i>r</i> — горький</p> <p><i>s</i> — белый</p> <p><i>t</i> — зеленый</p> <p><i>x</i> — холодный</p> <p><i>z</i> — высокий</p>
Действия	<p>AF — любить</p> <p>UF — работать</p>

Морфологические знаки		l — первое лицо, единственное число p — второе лицо, единственное число m — третье лицо, единственное число (множественное число показывается удвоением) g — прошедшее время d — будущее время
Спряжения		LA, PA, MA я люблю, ты любишь, он любит

Рис. 1

Буквы в этом языке выбраны произвольно, и каждая говорит о простом понятии или о какой-либо «вещи». Если же обозначаются составные сущности, синтаксис выражения оказывается изоморфным синтаксису содержания. Учитывая, что звезды являются соединением из огня и воздуха яркого цвета, синтагма *agb* «естественным образом» выражает природу вещи. Выражение изоморфно содержанию, и если заменить хоть один элемент выражения, то будет означаться уже другое содержание. Так, *aab* обозначает скорее не звезды, а Солнце, поскольку (в астрономии Южной Земли) Солнце — это в два раза более яркий огонь. В этом смысле язык реальных символов отличается от каких бы то ни было естественных языков, в которых если *mesē* (ит. *месяц*. — Прим. пер.) означает промежуток времени, то *messe* (ит. *жамба*. — Прим. пер.) не обязательно означает большую его продолжительность, и связь между именем и понятием (или вещью) в обоих случаях является полностью произвольной. Иначе говоря, если мы пишем *gatto* (ит. *кот*. — Прим. пер.) по ошибке как *gattto* (с тремя *t*), это совсем не означает, допустим, кота с еще одной лапой. На южном же языке, если пишется (или произносится) *icc* вместо *ic*, то это, надо полагать, обозначает не горячую, а очень горячую воду.

Как уже говорилось, эта система очень напоминает язык химических формул: если пишется H_2AU вместо H_2O , то с теоретической точки зрения речь идет о различных химических соединениях. Однако здесь вырисовывается первый недостаток системы. В химии система остается, так сказать, открытой (готовой к неологизмам) при необходимости обозначения абсолютно нового соединения; и все же допущение неологизма обусловлено системой содержания. В связи с тем, что в природе число известных или общепринятых соединений ограничено, при чтении H_2AU можно с легкостью сделать вывод о том, что в данном случае имеет место, так сказать, орфографическая ошибка. Но что же происходит в Южном языке в случае синтагмы *al*? Необходимо ли допускать возможность того, что существует «мокрый огонь»?

Проблема такого рода возникала, например, в семантических универсалиях, которые комбинировал и подвергал перестановкам Раймунд

Луллий. Там свободная комбинация букв теоретически могла произвести высказывание, противоречащее философским основам системы, в которую оно входило (иными словами, такие еретические высказывания, как «истина является ложной» или «Бог сладострастен»). Но в этих случаях Луллий считал теологически неприемлемую комбинацию недействительной. Это случалось также потому, что буквы обозначали метафизические сущности, которые в рамках той теологии, на которую ссылается Луллий, были определены во всей их точности: *Bonitas est magna* означало, что благо является великим, и ничего больше. Однако это происходит также и потому, что благо было теологически настолько узко определенным, что это делало немыслимой комбинацию *Bonitas est mala*. Поэтому *Ars* не рассматривало никакой возможности метафорических выражений или парафразы. Используемые в нем первичные термины определяли весь универсум теологически выразимого. Для Луллия не было необходимости говорить на своем совершенном теологическом языке о звездах или горячей воде¹.

Южный язык, в свою очередь, используя весьма ограниченный набор первоначал, должен служить выражению любого возможного опыта, то есть благодаря компоновке первоначал заменять собой целый словарь. Поэтому, как видно из вышеприведенной цитаты, этот язык должен обращаться к перифразам, представляющим в сатирической версии Фуаньи в виде крайне спорных метафор: яблоко становится сладкой и желанной водой, а любовный акт выражается как *af* (сухой огонь), то есть жар, проистекающий из пламени страсти. Но если сухой огонь означает любовь, почему тогда мокрый огонь не должен метафорически означать нечто иное? Анализ этой карикатуры языка говорит о весьма серьезной проблеме: если посредством малого количества первооснов должно быть наименовано множество вещей, нам неизбежно придется обратиться к перифразе, что на самом деле и происходит в «серьезных» проектах Уилкинса и Далгарно. Причем границы между перифразой и метафорическим выражением могут быть в таких проектах весьма неопределенными. Действительно, в серьезный проект Далгарно входили такие композиции, как «животное + цельное копыто + смелое» для обозначения лошади или «животное + цельное копыто + огромное» для обозначения слона.

Столь серьезный проект Уилкинс основывал на том факте, что все двусмысленности языка необходимо редуцировать, и что каждый знак должен отсылать к единственному строго определенному понятию. Поскольку в философском лексиконе, который должен был быть кардиналь-

¹ В данном случае мы отсылаем читателя к очерку «О Луллии, Пико дела Мирандоле и луллизме».

но редуцирован, не было термина, выражающего сущность, Уилкинс ввел специальные метафорические операторы. По его мнению, необязательно создавать особый знак для слова «теленок», если можно получить это понятие путем сложения «бык + молодой»; не нужна и первооснова «львица», если ее можно получить, прибавив к слову «лев» помету, указывающую на женский пол. Так, в своей «Грамматике» он разрабатывает (а потом преобразует в систему помет в главе, посвященной письму и произношению знаков) систему Трансцендентальных Частиц, предназначенных для того, чтобы расширять или изменять значение выражения, которому они предпосланы. Перечень состоит из восьми разрядов, в которые входят 48 частиц, но критерий, согласно которому они объединяются, был мало систематичен. Уилкинс обращается к латинской грамматике, где имеются окончания (позволяющие образовывать такие слова, как *lucesco* (лат. *начинать светать*. — Прим. пер.), *aquosus* (лат. *водянистый*. — Прим. пер.), *homunculus* (лат. *человечек*. — Прим. пер.)), «сегрегаты» вроде *tim* и *genus* (позволяющие от определенного корня образовывать такие слова, как *gradatim* (лат. *постепенно*. — Прим. пер.) или *multigenus* (лат. *разнородный*. — Прим. пер.)), определители места (от которых происходит *vestiarium* (лат. *гардероб, сундук для платья*. — Прим. пер.)) и действующего лица (например, *arator* (лат. *пахарь*. — Прим. пер.)). Некоторые из его частиц, несомненно, имеют грамматическую природу (например, те, что меняют мужской пол на женский и взрослую особь на молодую). Уилкинс пользуется также и риторическими приемами, приводя метафору, синекдоху и метонимию: на самом деле, частицы категории *Metaphorical-Like* (англ. *метафороподобное*. — Прим. пер.) — это не что иное, как пометы, требующие риторического прочтения. Так, добавляя такого рода частицу к слову «корень», получаем «оригинальный»; к слову «свет» — «очевидный». Наконец, остальные частицы обозначают отношения причины-следствия, содержащего-содержимого, функции-действия; приведем несколько примеров:

Like (подобный) + нога = пьедестал,
 Like (подобный) + кровь = алый,
 Место + металл = шахта,
 Офицер + морской флот = адмирал,
 Художник + звезда = астроном,
 Голос + лев = рычать/рычание.

С точки зрения точности языка, это было самой слабой частью проекта. На самом деле, Уилкинс, приводя длинный список примеров для правильного применения таких частиц, предупреждал, что это всего лишь примеры, а потому предложенный им список является открытым, и его

расширение зависит от изобретательности говорящего. Может показаться, будто Уилкинс, беспокоившийся о механистичности своего языка, предоставлял его пользователю пространство для творчества. Однако даже если пользователь изобретенного им языка и обладал свободой подставлять эти частицы к любому термину, полностью избегать двусмысленности это ему не позволяло.

Подобным образом искусственный язык терял свое единственное достоинство — обозначение одной и той же вещи всегда и в любом случае одной и той же буквой.

Южный язык (как и модели, которые он карикатурно изображает) сознательно отвергает основной механизм любого естественного языка — двойную артикуляцию. Несомненно, двойная артикуляция (в которой элементы второй артикуляции лишены значения) может способствовать свободному образованию неологизмов. Если из трех не имеющих значения звуков ([p], [i], [o]) могут быть составлены шесть синтагм (*pío, pòi, ípò, íop, oíi, oíp*), и — как, например, в случае итальянского языка — только три из них задействованы в лексиконе, то другие три остаются, так сказать, в распоряжении для построения неологизмов, или же для демонстрации тончайшей разницы между схожими сущностями. И все же до тех пор, пока они остаются «в распоряжении», случайное обнаружение их в контексте позволяет с легкостью сделать вывод об ошибке в произношении или написании.

С одной стороны, система Фуаньи позволяет создавать неологизмы только посредством метафоры, с другой, она обязывает искать значение для каждой принятой комбинаторикой синтагмы, ведь любая минимальная фонетическая или орфографическая ошибка тут непосредственно отражается на содержании и очерчивает отличающуюся (и возможную) сущность.

Наконец, последнее, что свидетельствует об ограниченности Южного языка (как и многих других априорных философских языков), это абсолютная случайность при выборе первооснов. Как уже говорилось в первом очерке этой книги относительно перечня знаний, вытекающего из Индекса Категорий Тезауро, непоследовательность списка есть плата за попытку уклониться от строгой классификации родов и видов, а также за стремление охватить бесконечное многообразие понятий и «предметов» познания, о которых якобы должна повествовать энциклопедия.

Обсудив свой список с исследователями в области ботаники, минералогии и зоологии, Уилкинс поместил под видом Экономические Отношения как родственные связи, где имеют место такие весьма несходные по критерию их объединения пары, как Родитель / Потомок, Брат родной / Брат сводный, или Не вступивший в брак / Девственный (невступление в брак относится и к холостяку, и к незамужней женщине, девственность

же обычно связывается с особенностями женского организма), так и действия, обозначающие межсубъектные связи, например Направлять / Обобщать или Защищать / Уклоняться. Среди Экономических Отношений значатся также Продукты Питания, где мы встречаем Масло / Сыр, но также и Забивать Скот / Готовить Пищу и Коробка / Корзина.

Заметим теперь, как хитро Фуаньи ломает однородность списка четырех классических элементов, добавляя туда соль, являющуюся частью другой химико-алхимической таксономии, включающей также ртуть и серу. Хитрость эта, надо сказать, имеет свое объяснение: так, Уилкинс, например, добавлял к четырем элементам Метеорит, кажущийся ему пятым элементом.

Что касается тридцати шести акциденций, хоть нам и известны только шестнадцать из них, их гетерогенность, тем не менее, позволяет сделать вывод о том, что многих из них очевидно не хватает. И все же эта нехватка акциденций составляет часть, как мы сказали бы, пародийного замысла произведения. По сути, Фуаньи намекает на то, что между такой системой как его собственная и системами с гораздо более серьезным замыслом, вроде той, что была предложена Уилкинсом, разница состоит разве что в оттенке.

Наконец, последний комический фактор в Южном языке заключается в том, что следуя его правилам невозможно понять, когда буква обладает лексической или морфематической функцией. Может показаться, что размещенные в первой позиции *l*, *m*, *p* имеют местоименную функцию. Однако анализируя *la* (я люблю), Фуаньи говорит о влаге, произведенной любовью, в случае же *pa* (ты любишь), говорит о нежности любящего. Таким образом, он придает двум буквам с морфематическими функциями значение, которым они обладают, когда определяют акциденции. Нелепость такого рода решения заключается в том, что, следуя ему, можно подумать, что *lu* (я работаю) должно интерпретироваться в связи с испариной, произведенной землей; но в таком случае о какой нежности *pu* (ты работаешь) мы можем говорить?

Эту язвительность автора нельзя не учесть. К тому же неизвестно, насколько осознанно Фуаньи иронизирует по поводу того, что в философских языках семантизирована целая грамматика.

Критика априорных философских языков, как мы видели, встречается большей частью во французских сатирических произведениях. И это, по всей вероятности, не случайно, ведь именно во Франции появляется первая радикальная критика такого проекта, причем еще до того, как подобного рода проекты будут предложены в серьезных произведениях Далгарно, Уилкинса и Лодвика.

В 1629 г. отец Марен Мерсенн отправил Декарту проект *nouvelle langue* (фр. *новый язык*. — Прим. пер.) некоего де Балле. В письме к Мер-

сенну от 20 ноября 1629 г. Декарт высказывает свои впечатления по вопросу выдвинутого де Балле предложения. Чтобы знать язык, говорит он, следует выучить значения слов и грамматику. Для определения значений слов достаточно хорошего словаря, грамматику же выучить трудно. Тем не менее, если построить грамматику, лишенную погрешностей естественных языков, испорченных постоянным их употреблением, эту проблему можно и решить. В таком случае упрощенный язык оказывается первоязыком по отношению к другим, а те принимают вид его диалектов. Установив первоимена (которым в других языках соответствуют разные слова с тем же самым значением, как *aimer* (фр. *любить*. — Прим. пер.) и *philein* (др.-греч. *любить*. — Прим. пер.)), достаточно добавить приставку, чтобы получить, например, соответствующее имя существительное. Впоследствии можно вывести универсальную систему письма, помечая цифрой каждый первотермин, — эта цифра должна соответствовать словам с тем же значением в других языках.

Тем не менее, замечал Декарт, в этом случае оставалась бы проблема выбора звучания этих слов, ведь звучание приятное и легкое для одного народа может не быть таковым для другого. Кроме того, эти звучания нелегко выучить: если в качестве первотерминов некто использует слова своего родного языка, то люди другой нации не поймут сказанного им, если только не прибегнуть к написанию. Поскольку выучить всю лексику такого языка крайне утомительно, непонятно, почему бы не использовать такой, например, уже известный многим интернациональный язык, как латынь.

Давая такой ответ, Декарт озвучивал идеи, уже и так витавшие в воздухе в те десятилетия. Однако в данном случае он понимает, что корень проблемы следует искать не в этом: чтобы вывести первоимена, да еще и запомнить их, нужно чтобы они соответствовали порядку идей или мыслей, причем этот порядок должен обладать той же логикой, что и порядок чисел (все числа запоминать необязательно, их последовательность можно научиться воспроизводить). А эта проблема совпадает с проблемой подлинной философии, способной вывести систему ясных и простых понятий. Если кто-то сможет перечислить простые идеи, из которых происходят все остальные идеи, какие мы только способны помыслить, и присвоить каждой из них определенный знак, то станет возможным разработать, как в случае чисел, нечто вроде математики мысли: ведь, как часто случается, слова наших языков отсылают нас к весьма смутным идеям.

В заключение Декарт утверждал:

И я верю, что такой язык возможен, и что можно обнаружить науку, от которой он зависит и благодаря которой крестьяне смогут лучше философов судить об истине. Но вряд ли я когда-нибудь увижу его в употреблении, ибо

он предполагает великие перемены в порядке вещей; нужно, чтобы весь мир превратился в земной рай, а это случается только в мире романов.

Критика Декарта была в итоге вполне справедливой, ведь любая попытка установить архитектурно совершенную систему идей, основанную на взаимозависимости общего и частного, а также на строгой заключенности одного в другом, так или иначе окажется безнадежной. В конце XVIII в. Дежерандо в своей книге *«Des signes»* («О знаках») обнаруживает проблему, которая, как скрытый червь, точила все существовавшие ранее системы. По его словам, в этих системах либо *реализуется* логический словарь, понятийное поле которого слишком ограничено; либо энциклопедия всевозможных знаний; либо необходимый, однако неудовлетворительный порядок расположения понятий; либо излишне гибкий, бескрайне расширяющийся и непостоянный порядок расположения элементов в библиотеке.

С другой стороны, вспомним, о чем говорилось в первом очерке этой книги (§ 1.3.5 и § 1.3.6). Лейбниц отмечал, что в попытке изобразить систему нашего знания целиком, мы получили бы такую библиотеку, которую трудно организовать на основе простых и строгих иерархий. В связи с этим он предлагал идею многомерной энциклопедии, вроде той, которой восхищался Д'Аламбер в начале своей *«Encyclopédie»*. Речь в ней шла об общей системе наук и искусств как о лабиринте, в котором философ умеет открыть тайные связи, временные ответвления и взаимные влияния, делающие эту сеть похожей на карту мира — так, что «можно вообразить себе столько систем человеческого знания, сколько существует карт мира, построенных согласно различным проекциям».

Критика *«Enciclopèdie»* положила конец мечтам о грамматике идей, хотя, надо сказать, в дальнейшем попытки ее создания и продолжались: например, в наши дни исследуется возможность так называемого *mentalese* (язык мысли, менталез. — Прим. пер.) — языка, вписанного в сами извилины нашего мозга, и способного обеспечить глубинную структуру какого бы то ни было выражения на любом естественном языке.

Но как пронизательно утверждал Декарт, в мире романов писать об идеальных языках вполне допустимо, что в принципе и сделал Фуаньи, а через два с половиной века — Борхес.

В *«Новых исследованиях»* Борхес, рассматривая «Аналитический язык Джона Уилкинса» (который, как он сам подтверждает, был знаком ему только благодаря статье в энциклопедии), сразу же отдает себе отчет о непоследовательности классификации семантических первооснов Уилкинса (в качестве примера он подробно рассматривает возможные подразделения в классификации камней) и именно в этом кратком тексте изобретает ту самую китайскую классификацию, которую Фуко поме-

щает в предисловии к *«Les mots et les choses»* («Слова и вещи»), где животные подразделяются на (a) принадлежащих Императору, (b) бальзамированных, (c) прирученных, (d) молочных поросят, (e) сирен, (f) сказочных, (g) бродячих собак, (h) включенных в настоящую классификацию, (i) буйствующих, как в безумии, (j) неисчислимых, (k) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, (l) и прочих, (m) только что разбивших кувшин, (n) издавела кажушихся мухами.

Борхес заключает, что нет такой классификации Вселенной, которая не была бы произвольной и условной. Но если уж ей суждено быть таковой, то лучше оставить пространство скорее для утопии лингвистической фантазии, нежели для осмеивания утопических проектов.

Борхес обращается к идеальным языкам по крайней мере в двух случаях. Один раз в *«Сообщении Броуди»*, где он рассматривает односложный язык йеху.

Каждое односложное слово выражает общую идею, уточняемую контекстом или гримасами. Слово *nřz*, например, выражает такое понятие, как разбросанность или пятнистость, и может обозначать «звездное небо», «леопарда», «стаю птиц», «копины на лице», «брызги», а также «рассыпать что-либо» или «броситься враспыленную, потерпев поражение». Слово *hrl*, напротив, указывает на нечто объединенное, плотное и может означать «племя», «ствол дерева», «камень», «кучу камней», «собрание камней», «совет четырех жрецов», «соитие» и «джунгли». Произнесенное иначе или с другими ужимками, слово может приобретать противоположное значение.

Этот язык йеху совсем не является непригодным для использования, как это может вначале показаться. Кажущаяся полисемия термина основана на определенных первопризнаках, которые являются общими для всех его значений. Ужимки, сопровождающие эмиссию звука, выполняют ту же функцию, что и метафорические операторы у Уилкинса. В остальном, в нем просто доведен до крайности тот факт, что в естественных языках существуют выражения, означающие различные вещи в различных контекстах, и Борхес напоминает, что это не должно нас слишком удивлять, ведь даже в английском языке глагол *to cleave* тоже означает как «раскалывать», так и «привязываться».

Наконец, в рассказе «Тлен, Укбар, Orbis Tertius» (из книги *«Вымышленные истории»*) говорится о языке с пространственной, а не временной структурой, — то есть о таком языке, который основывается не на агглютинации как в языках, которые мы до сих пор рассматривали, но исключительно на выражении временных потоков. В этом языке нет существительных, есть только безличные глаголы с определениями в виде односложных суффиксов (или префиксов) с адвербиальным значением.

Например, в нем нет слова, соответствующего слову *луна*, но есть глагол, который можно было бы перевести *лунить* или *лунарить*. «*Луна поднялась над рекой*» звучит «*хлеф у фанг аксаксаксас мле*» или, переводя слово за словом, «вверх над постоянным течь залунело» (что напоминает, в свою очередь, отрывки из итальянского перевода, отредактированного самим Джойсом, главы «*Finnegans Wake*», см.: Есо 1996 и 2003).

Провал различного рода утопий априорного философского языка привел, таким образом, к любопытнейшим опытам в мире романов, где вместо построения совершенных лингвистических систем демонстрируется то, каким образом наши несовершенные языки могут порождать тексты, обладающие несомненными поэтическими достоинствами и истине визионерской силой.

ОЧЕРК 12. Возвращение к Исидору: этимологии Жозефа де Местра¹

Главным пунктом более чем столетнего поиска совершенного языка можно назвать открытие ряда *языков-матриц* или первоначального материнского языка. Первым претендентом на звание материнского языка на долгие века стал еврейский. В дальнейшем на сцене появились и другие кандидаты (тот же китайский, например), в результате чего, освободившись от своего утопического пыла и мистического напряжения, поиск этот привел к рождению научной лингвистики и индоевропейской гипотезы (см.: Есо 1993, 5).

На долгое время идея первозданного языка приобрела не только историческую важность (заключающуюся в поиске языка, на котором говорило человечество до Вавилонского столпотворения), но и важность семантическую. Первозданный язык, согласно этой идее, должен был отражать «естественную» связь «между словами и вещами». Кроме того, он должен был отличаться значимостью откровения, поскольку при употреблении его в разговоре узнавалась бы сама природа реальности. Речь идет о той тенденции, которую Женетт (Genette 1976) назвал «мимологизмом», и самым древним и достойным ее примером в западной традиции является платоновский *«Кратил»*. Эта идея, опровергавшаяся в течение последних двух веков гипотезами, именуемыми «эпикурейскими» и полигенетическими, окончательно пришла в упадок с появлением лингвистики, которую Розиелло (Rosiello 1976) назвал «просветительской». Однако в упадок она пришла на уровне официальной философской и лингвистической культуры (культуры, доминирующей на тот момент), благодаря же различным мистическим и философским течениям она сумела выжить. Сегодня эта идея встречается в экзерсисах тех, кого французская традиция XIX в. называла *les fous du langage* (фр. *безумцы от языка*). — Прим. пер.).

Уайт (White 1917, II:189–208) выдвигает различные предположения о том, каким образом мистическая версия моногенетической гипотезы могла прийти в теософскую среду конца XVIII в. (Луи-Клод де Сен-Мар-

¹ Опубликовано под названием «La linguistica anti-illuministica di Joseph de Maistre» («Антипросветительская лингвистика Жозефа де Местра»), *Studi orientali e linguistici* V, 1995–1996, Miscellanea in memoria di Luigi Rosiello.

тен, «*De esprit des choses*» («Разум вещей»)), в среду таких французских католических легитимистов, как Бональд («*Recherches philosophiques*» («Философские исследования»), III, 2) и Ламеннэ («*Essai sur indifférence en matière de religion*» («Опыт о безразличии в вопросах религии»)). В своем исследовании Уайт упоминает также Жозефа де Местра, и речь здесь идет о невероятном интересе к этому автору, ведь именно у него темы классического легитимизма (инициатором которых его можно считать) смешиваются с темами блуждающего теософизма, распространенными в той среде шотландского и тамплиерского масонства, к которому он первоначально примкнул; и отходит он от этих идей разве что по причине своей религиозной ортодоксальности (подтверждая власть церкви и папы в противовес какой бы то ни было клике просвещенных).

Согласно Раффаэле Симоне¹, поиски совершенного языка порождают своего рода невротической реакцией, это результат невыносимого разочарования, возникающего из-за того, что наши естественные языки не дают нам интуитивного знания о бытии и сокровенном. Это, бесспорно, так. В легитимистской традиции утверждение о святости языка стремится не столько реконструировать первозданный язык, сколько отыскать его следы в наших естественных языках. Это делается главным образом для того, чтобы пошатнуть материалистические претензии эпикурейских полигенетических гипотез и отклонить любую конвенционалистскую теорию как попытку отделения языка от самого источника Истины.

Поскольку доказать существование связи между словами и сущностью вещей лингвистически трудно (это объясняется также многочисленностью языков), путь, избранный моногенетиками, в целом не сильно отличается от того, по которому шли наделенные богатейшей фантазией этимологи прошлого во главе с Исидором Севильским. Факт того, что многие из этих этимологий вновь обнаруживают себя в том или ином современном дискурсе (например, у Хайдеггера) говорит либо о неизменности мечты, либо о непреодолимой жажде связи с Бытием.

Обратившись к работе, в которой де Местр наиболее подробно обсуждает природу языков, — к его «*Les Soirées de Saint-Petersbourg*» («Санкт-Петербургские вечера»), мы увидим, что с самого начала в ней предлагается то, что и сегодня мы встречаем у тех авторов, которые обращаются к Традиции как источнику любого знания, полемизируя при этом с дегенеративным знанием секуляризированной, «современной», «просветительской» или «научнообразной» культуры².

¹ Речь идет о личном общении в ходе обсуждения Есо 1993.

² Отсылаю читателя к страницам оригинального издания, Paris, Librairie Grecque, 1821.

Послушайте, что повествует о первых людях мудрая древность: она скажет вам, что это были мужи дивные, коих существа высшего порядка удостоили самыми драгоценными познаниями. И на этот счет нет расхождений: философы и посвященные в таинства, поэты, история, миф, Азия, Европа — все говорят об одном. Подобное согласие разума, откровения и всех человеческих преданий являет собой доказательство, спорить с которым может лишь праздный язык. А значит, люди обладали знанием изначально, — и не просто знанием, но знанием, отличным от нашего и превосходящим наше, ибо истоки его были выше, что, впрочем, и сделало подобное знание весьма небезопасным. Теперь вы понимаете, почему знание в своих началах всегда было окутано тайной и укрывалось в храмах, где оно в конце концов и угасло, когда огонь его уже не давал света, а только обжигал (с. 68–69)¹.

Как всегда, когда читатель ждет доказательств этой теории, он сталкивается с несостоятельными и замкнутыми на себе самих аргументами. Напоминая, что Юлиан в одной из своих речей называет солнце «богом семи лучей» де Местр задается вопросом, откуда он мог взять это странное выражение. И ответ заключается в том, что идея могла прийти к нему только из древних преданий Азии, к которым он обращался в своих теургических изысканиях; Местр упоминает, например, «священные книги индусов», где говорится о семи юных девах, которые собрались однажды славить явление Кришны; бог внезапно появился среди них и предложил им танцевать; а поскольку девы не соглашались, отговариваясь тем, что не имеют пары, он разделил себя на семь частей таким образом, что у каждой девы оказалось по Кришне.

Вплоть до этого момента в выдвигаемых тезисах нет ничего странного, ведь гебдомадическая мистика встречается на самом деле во многих древних культурах, и Юлиан мог усвоить ее и из индийских, и из любых других источников. Странную же непоследовательность мысли демонстрирует серия примеров, следующая сразу за этим тезисами: «истинная» система Вселенной была известна уже с самой глубокой древности, доказательством чего являются египетские пирамиды, точнейшим образом ориентированные в пространстве по астрономическим критериям; здесь неясно — как доказательство или же как следствие этого факта (однако традиционная мысль часто следует принципу *post hoc ergo ante hoc* (лат. *то, что следует за этим, уже предшествовало ему*. — Прим. пер.)² в дальнейшем отмечается, что, например, древние египтяне, сумевшие создать краски, способные в течение тридцати веков выдерживать воз-

¹ Все цитаты приводятся по русскому изданию: *Местр Ж. де*. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.

² См.: Эко 1990, 2.1.3.

действие воздуха, научившиеся поднимать на высоту шестидесяти футов массы, неподвластные законам нашей механики, высекать на граните изображения птиц всех известных видов, не могли не блистать в любом виде искусства и, таким образом, «по необходимости» знали множество вещей нам не ведомых; если мы рассматриваем Азию, то это древние астрономические наблюдения, изваянные на стенах Нимврода, возведенных на еще влажной после потопа земле; и все это — следует подчеркнуть здесь вывод де Местра — заставляет нас задаться вопросом «так куда же нам поместить так называемые «времена варварства и невежества»?» (с. 70–71).

Трудно усмотреть прямую связь между метафорой семи лучей и пирамидами; объясняет ее пожалуй лишь факт того, что различные мифы и архетипы пытались объяснить астрономические явления, предлагая предгалилееву модель мира, выраженную с помощью математической символики; однако для утверждения существования этих течений было бы достаточно уже Платона с его *«Тимеем»*. Вероятно, именно знаниями о том, что в культуре Африки и Азии в обращении были еще более древние образы, объясняется то, почему Юлиан следовал этой традиции. И все же тот факт, что он следовал этой культуре или возрождал ее, не доказывает ни того, что он был ее прямым наследником, обладавшим всеми правами на нее, ни того, что эта традиция гласила истину.

Подобный подход был типичным для масонской традиции, чье влияние испытывал на себе де Местр: факт того, что та или иная ассоциация решает обратиться к традиции тамплиеров, становился для него знаком прямой связи и родства.

Очевидно, что в этой аргументации нет никакого лингвистико-этимологического открытия, в ней мы обнаруживаем разве что (осуждающую) полемику против больной современной цивилизации:

В тесных одеждах Севера, с головой, покрытой завитками накладных волос, обремененная книгами и инструментами, испачканная чернилами, бледная от трудов и бдений, еле тащится она, задыхаясь, по дороге истины, склонив к земле изборожденное алгебраическими знаками чело...

Поэтому, замечает де Местр, по сравнению с нашей современной цивилизацией античное знание демонстрирует очевидное превосходство:

Науку первобытных времен, насколько ее можно различить со столь громадного расстояния, видим мы всегда вольной и уединенной; она скорее летит, нежели идет, всем своим обликом являя нечто сверхъестественное и неземное. Развеваются по ветру ее волосы, выбившиеся из-под восточной *митры, эфод* облекает вдохновенно вздымающуюся грудь; она смотрит лишь на небо и, кажется, касается презрительною стопой земли только затем,

чтобы от нее оторваться. И хотя никогда и ни о чем она ни у кого не спрашивала, и человеческая ее основа нам не известна, все же несомненно, что обладала она познаниями драгоценнейшими (с. 72–73).

Превосходство это заключается, по мнению де Местра, в том, что традиционная наука избавлена от необходимости труда, тяготеющего над наукой современной, а также в том, что нельзя вообразить себе ничего более ложного, чем расчеты, основанные на эксперименте. Здесь можно увидеть, что автор вновь подчеркивает важность ранее упоминавшегося им утверждения о необходимости доказательства того, что современная цивилизация занимает более низкое по отношению к античной цивилизации положение.

Греческий миф о Золотом веке в данном случае приводится в качестве «доказательства» того, что состояние совершенного и ясного знания существует только в древней цивилизации (с. 74). Так, человек, сумевший написать поистине прекрасные с литературной точки зрения страницы о революционном преступлении, обнаруживает корень якобинского упадка в том действии (настолько отдаленном, что нельзя разместить его в истории), посредством которого язык отделяется от некоего общего древа (с. 75).

Исследователи изначального еврейского языка, несмотря на то, что видели его происхождение исключительно в эдемском прошлом (хронологию которого они, пусть и фантазируя, старались предложить) не отказывались в связи с этим от реконструкции его грамматики. Однако по сравнению с усилиями отца Кирхера по расшифровке древнеегипетских иероглифов и изучению зарождения алфавитов, усилия де Местра кажутся весьма наивными:

Вот и весь секрет, господа, — одно поколение произносит БА, другое — БЭ; ассирийцы придумывают именительный падеж, а мидийцы — родительный...

Высказанная де Местром мысль является доказательством не божественного происхождения языков, а их медленной эволюции. Де Местр задается вопросом, «как объяснить, что в языках всех древних народов обнаруживаются слова, с необходимостью предполагающие знания, этим народам чуждые». Правильнее, конечно, было бы построить вопрос начиная не с «как объяснить», а «обнаруживаются ли». На самом деле, де Местр здесь имеет в виду скорее не непостижимые знания, а доказательства того факта (общего как для древних, так и для современников), что для наименования основных явлений нашего опыта поэты способны отыскивать весьма хитроумные метафоры:

Откуда, к примеру, взяли греки (по меньше мере, три тысячи лет назад) эпитет *Physi zoos* («дающая жизнь» или «обладающая жизнью»), который Гомер несколько раз использует по отношению к земле? Или почти синонимичный ему *Pheresbios* — его в том же контексте употребляет Гесиод. А откуда у них еще более замечательный эпитет *Philemate* («любящая кровь» или «жаждущая крови»), данный земле в одной трагедии? Кто научил их называть серу, символ огня, «божественной»? Столь же поразительно и слово *Cosmos*, которым называли они мир. Греки называли его «красотой», ибо «всякий порядок прекрасен», как говорит где-то славный Евстафий, в мире же существует высший порядок. На эту мысль натолкнулись и римляне, выразив ее словом *Mundus*, которое и мы у них позаимствовали, придав ему, правда, французское окончание. Различие лишь в том, что первое слово, *Cosmos*, исключает представление о беспорядке, а второе, *Mundus*, отрицает идею грязи, — но в основе здесь одна и та же мысль, а потому оба слова равно истинны и равно ложны. А еще объясните мне, прошу вас, как могли эти древние латиняне, знакомые лишь с войной и хлебопашеством, додуматься до того, чтобы в одном слове выразить идеи молитвы и наказания? Кто научил их называть лихорадку «очистительной» или «искупительной»? Не очевидны ли здесь сила суждения и истинное понимание связи вещей, благодаря которым народ и сообщает правильность именам? Однако поверите ли вы, что подобная глубина мысли была возможна в ту эпоху, когда и писать-то едва умели, когда диктатор возделывал заступом собственный сад, когда сочинялись такие стихи, в которых Варрон и Цицерон уже ничего не могли понять? Эти и другие слова (а их можно привести во множестве), связанные со всей философией Востока, являются остатками более древних языков, исчезнувших или забытых (с. 81–82).

В данном случае де Местр пытается лишь продемонстрировать, что у каждой эпохи были свои собственные поэты, способные называть вещи необычно и пронизательно. Иными словами, здесь предлагается шаблонное утверждение о метафорическом происхождении языка (вроде тех, что были выдвинуты Вико). Данное утверждение является скорее размышлением о свежести восприятия древних народов, нежели о приписываемых им тайных знаниях, — ведь не ясно, какая такая особая и глубокая мудрость была нужна жившему плодами своего труда аграрному населению, чтобы назвать землю «даровательницей жизни».

Нельзя сказать, что де Местр (мыслитель большой творческой энергии, способный на исторически обоснованные критические суждения — достаточно обратиться к его опровержению тамплиеровского мифа о шотландском масонстве) пребывал в неведении относительно попыток построения априорного философского языка от Бэкона до Уилкинса и далее. Он подчеркивает нарочитость тех предложенных в последние

два века искусственных языков, относительно которых здравый смысл, по его мнению, мог бы сказать, что в осознании полученного нами опыта наши естественные языки кажутся куда более гибкими. Однако это положение (которое будучи изложенным подобным образом, кажется ужасно «просветительским») в местровских текстах радикально видоизменяется. Чтобы показать гибкость естественных языков, де Местр обращается к еще одному понятию, родившемуся в XVIII в., — понятию «гения» языков. Однако понятие «гения» влечет за собой понятие полигенезиса или, по крайней мере, идею независимого развития, а потому оно не совместимо ни с какой моногенетической гипотезой. В результате, де Местр становится заложником своего же суждения, выведенного им посредством безумных паралогилов:

...но в одном могу вас уверить, ибо нет ничего более очевидного: в детском своем возрасте народы обладали изумительным даром создавать слова — зато во времена самые просвещенные философы оказались к этому совершенно неспособны. Припоминаю, что и Платон отметил подобный талант юных народов. И в особенности замечательно, что у нас возникает впечатление, будто люди действовали путем совместных размышлений, на основе выработанной сообща системы, тогда как это абсолютно немислимо со всех точек зрения. У каждого языка есть свой гений, и гений этот — *един*, что исключает всякую возможность договора, предварительного соглашения и произвольного изобретения (с. 83).

Понятие «гения» совсем не исключает условного соглашения, если, конечно, не понимать его как своего рода мистическое вдохновение, чуждое процессу лингвистического изобретения. Де Местр решает вывести понятие «гения» из греческого и латинского языков, опираясь на некоторые их морфологические особенности, — подобный ход, по его мнению, вполне может быть допустимым в качестве метода, причем независимо от того, насколько точными будут его результаты. Он отмечает, что в греческом языке часто образуются составные слова, которые «могут соединяться посредством слияния их частей — так образуются новые значения, причем исходные элементы остаются вполне узнаваемыми»; латинский же язык склоняется к тому, чтобы «дробить» слова, а уж затем, «посредством Бог весть какой, часто весьма причудливой *агглюцинации* [он] отбирает и соединяет обломки, причем исходные элементы может определить лишь опытный глаз». Но вот какое доказательство предлагает здесь де Местр:

Например из следующих трех слов — CAro DAte VERmibus было образовано слово CA-DA-VER, «плоть, отданная червям». Из других слов — MAGis и voLO, NOн и voLO — получили MALO и NOLO, два превосходных

глагола, способных внушить зависть всем прочим языкам и даже греческому... Подобный образ действий не чужд и французам. Наши предки (ANCETRES) сумели великолепно назвать своих предков, соединив часть слова ANCien (древний, старинный) со словом ETRE (бытие, существо), подобно тому, как образовали они слово BEFFROI (дозорная башня) из Bel EFFROI. А посмотрите, как поступили они некогда с двумя латинскими словами DUo и IRE, из которых создали слово DUIRE, со значением «идти вдвоем», а затем путем совершенно естественного распространения смысла — «вести», «сопровождать» (mener, conduire). Из личного местоимения Se, наречия места hORs и глагольного окончания TIR они образовали S-OR-TIR, то есть SEHORS TIR, или «вывести себя за пределы того места, где находился прежде», — по-моему, изумительно! (с. 83–84).

Этот отрывок демонстрирует два противоречия. В первой части факт того, что два языка развивались по различным морфологическим правилам, является по меньшей мере (повторимся) аргументом против моногенетизма. Во второй же, явно цитируя Исидора, де Местр пытается следовать этимологическому объяснению. Однако этимологизм моногенетиков XVII в. состоял в том, чтобы показать, что слова всех языков произошли из единого еврейского корня (единственно имеющего мнимую «иконическую» связь, или же связь, мотивированную обозначенной вещью). У де Местра же речь идет о доказательстве того, что внутри всякого языка и при использовании совершенно различных механизмов могут создаваться составные слова, значение которых рождается из суммы значений их простых компонентов: это то, что происходит в естественных языках, когда складываются такие слова, как *медо-сбор*, *волко-дав*, *сребро-любие*; или, например, когда рождаются спонтанные агглютинации, как в преобразовании Medio-lanum в Milano, но как, увы, никогда не произошло с латинским словом *cadaver*. Даже если бы исидоровская этимология слова *cadaver* была достоверной, и слово *beffroi* тоже имело бы этимологию, приписываемую ей нашим автором, это не доказывало бы совершенно никакой иконической и мотивированной связи между простыми словами и обозначенной реальностью — новые словоформы происходят, в крайнем случае, из обычной игры слов риторов периода упадка, а не из инстинктивной народной мудрости.

То, что этот аспект мог ускользнуть от де Местра, объясняется исключительно его стремлением (религиозным, а не лингвистическим) убедить нас (почти педагогически) в том, что язык изначально гласит Истину. Понятым это становится из тех выражений истинной радости, с которой де Местр замечает, что внутри каждого человеческого языка действует все тот же импульс всегда и в любом случае говорить истину:

Какое наслаждение — наблюдать за действием этого, если можно так выразиться, тайного начала, творящего язык! Порою видишь, как оно борется со встретившимися на его пути преградами; оно ищет недостающую форму, материал языка противится, — но вот, с помощью удачного солецизма, оно выходит из затруднения и выражается при этом превосходно: *rue passante* (людная улица), *couleur voyante* (броский цвет), *metal cassant* (ломкий металл), *place marchande* (торговая площадь) и т. д. (с. 86).

О действенности этих составных слов де Местру нечего сказать, тут разве что можно отметить, что ему не всегда нравятся составные слова (и скрытая деятельность, которую осуществляет язык, чтобы их создать). Создается впечатление, будто язык в одних обстоятельствах остается верным своему долгу истинности, а в других — отходит от него. В качестве примеров деградации де Местр упоминает тот факт, что теперь в его времена (в Петербурге, где он пребывает) на визитных карточках встречаются такие выражения, как «министр», «генерал», «камергер», «фрейлина», «генерал-АНШЕФ», «генерал-ДЕЖУРНЫЙ» (*General-DEJOURNEI*), «юстиц-полицмейстер» (*Joustizii-Politzii Minister*), что на торговых вывесках можно обнаружить такие слова, как «магазин», «фабрика», «мебель», что на плацу слышны такие команды, как «дирекция направо, налево» (*directii na prava, na leva*), «построиться в каре, в колонну», «контрмарш», что военная администрация говорит «гауптвахта», «экзерциц-хауз», «ордонанс-хауз», «комиссариат», «казарма», «канцелярия» и т. д.

Сразу же после этого он упоминает пример «столь прекрасных, изящных, выразительных слов», которыми изобилует «исконный ваш язык», например, слово *супруг*, означающее «того, кто вместе с другим впряжен в одно ярмо». «Точнее и тоньше», по словам де Местра, выразиться невозможно, так что, говорит он, «должно сознаться, что эти «дикари» или «варвары», придумавшие некогда подобные слова, вовсе не были лишены вкуса и ума» (с. 88).

Очевидно, что нет никакого смысла (если, конечно, речь не идет о вкусах, о которых не спорят) в решении, что конструкция *place marchande* законна, а *contre-marche* — нет. Неясно, почему называть мужа как того, кто впряжен в одно ярмо (что просто могло бы вызвать карнавальный смех), кажется прекрасным, в то время как порядок, согласно которому армия *строится в каре* (эффективная пространственная метафора), должен был бы показаться ужасным. Возможно, здесь де Местр сожалеет только о введении варваризмов и, таким образом, о загрязнении одного языка терминами, заимствованными из другого. В любом случае, он, похоже, реагирует согласно собственным стилистическим предпочтениям, то есть «на слух».

Дело в том, что если язык считается единственным путем, ведущим нас к связи с сакральным, то любая этимология должна полагаться «удачной», а в любой метафоре, даже самой банальной, должна сиять истина, даже в медо-сборе. Здесь же поскольку выражение *gue passante* не настолько древнее, чтобы восходить к Золотому веку, то, расценивая его как недегенеративное, де Местр просто оказывает предпочтение свежести народного языка по сравнению со свежестью языка бюрократического. Если бы перед ним стояла задача обозначить эти и другие признаки языка, он перешел бы от мистической лингвистики к социолингвистике — намерение, от которого, надо сказать, де Местр был все же весьма далек.

В действительности он постоянно обращается к идее, что совершенным языком был язык древних:

Образование самых совершенных, глубоких и философских (во всем объеме этого термина) слов относится исключительно ко временам невежества и простоты (...) подобный дар *словотворчества* столь же неизбежно угасает по мере приближения к эпохе цивилизации и науки. Во всех нынешних писаниях на эту занимательную тему без конца высказываются пожелания о создании некоего *философского языка* — но при этом не знают и даже не догадываются, что самый философский на свете язык есть тот, в который философия вмешивалась менее всего. Двух мелочей недостает философии для того, чтобы создавать слова: разума, который их творит, и власти, которая вводит их в общее употребление. Встречает ли философия какой-то новый предмет — тут же начинает она рыться в словарях, выискивая какое-нибудь древнее или иностранное слово, — да только выходит это у нее почти всегда прескверно. Возьмем, например, слово *монгольфьер* — слово исконное и *правильное*, по крайней мере, в известном смысле. Я предпочитаю его слову *азростат*, ученому термину, который решительно ничего мне не говорит: с таким же успехом и корабль можно было назвать *гидростатом*. Взгляните на это множество новых слов, заимствовавшихся в последние 20 лет из греческого по мере того, как безумие и преступление испытывали в них нужду — почти все они образованы противно смыслу. К примеру, слово *теофилантроп* еще нелепее, чем обозначаемый им предмет; английский или немецкий школьник сумели бы сказать *теоантропофил*. Вы скажете: слово это сочинили жалкие людишки в бездарные времена, — но ведь и химическая номенклатура (а это, несомненно, творение просвещеннейших людей) открывается низкопробным солицизмом *оксиген* вместо *оксигон*. Впрочем, даже не будучи химиком, я имею веские основания полагать, что все подобные слова исчезнут бесследно. Но и с точки зрения философии и грамматики нельзя бы, пожалуй, и вообразить себе ничего более жалкого, если бы вслед за этими словами не явилась на свет номенклатура метрическая и не завоевала на вечные времена пальму первенства в варварстве (с. 94–96).

Почему же кислород неудачнее неудачнейшего оксигона? Этого де Местр не объясняет. Если уж язык изображается как нечто, представляющее для средневекового человека целый мир, неисчерпаемый запас откровений, то ни один термин, даже кислород (подобно тому, как в этом мире чудовища также свидетельствовали о сакральном, к которому они аллегорически отсылали и из которого причинно происходили) не может быть таким уж «неуклюжим» или чудовищным, чтобы не раскрывать то, из чего он происходит. Тем более что де Местр одним из первых утверждал, будто в языке присутствует глоттогоническая сила, превосходящая любое человеческое сопротивление (а это значит, что язык всегда прав).

Нужно сказать, что однажды все же его аргументация находит логически подкрепленную формулировку. Он пытается различить три понятия: 1) историческое происхождение, согласно которому каждый язык происходит от другого, восходя таким образом все к тому же первозданному источнику; 2) независимая сила, согласно которой каждый язык создает собственный гений; 3) присутствие внутри каждого языка «сверхлингвистической» силы, своего рода *energbeia* (греч. *деятельность, энергия*. — Прим. пер.), данной *divinitus* (лат. *по вдохновению свыше*. — Прим. пер.), в результате действия которой в каждом языке, без необходимости для этого исторической филиации или заимствования, совершается чудо первозданного языка.

В этом смысле становится понятным следующий отрывок, который отрицает тезис 1) в первом параграфе и подтверждает 2) во втором параграфе:

А что сказать об удивительных аналогиях, которые обнаруживаются в языках, до такой степени разделенных временем и пространством, что ни о каком непосредственном соприкосновении с ними не может быть и речи? (...)

[1] заметьте: я веду речь не о банальном внешнем сходстве слов, попросту заимствованных вследствие языковых контактов и связей;

[2] я разумею внутреннее соответствие выражаемых словами идей, доказанное наличием смысловых синонимов, совершенно различных по форме, а это исключает всякое заимствование [курсив мой. — У. Э.]. Укажу вам лишь на одно весьма замечательное явление: когда требовалось передать идеи, прямое выражение которых каким-то образом оскорбляло деликатный вкус, французы часто находили те самые обороты, которые некогда применялись также и греками для того, чтобы сгладить простодушную грубость речи. И это должно казаться чем-то необыкновенным, ибо в данном случае мы действовали самостоятельно, ничего не испрашивая у наших обычных посредников, латинян (с. 88–89).

Однако сразу же после утверждения, что каждый язык сам решает свои проблемы, появляется тезис 3), где предпринимается попытка доказать, что речь идет не об автономии языка, а скорее о существовании исходной и божественной силы — СЛОВА, которое становится источником всякого языка:

[3] И если в вопросе о происхождении языков, как и во множестве других, наш век не нашел истину, то лишь потому, что смертельно боялся ее найти. Отдельные *языки* имели свое начало, речь — никогда, тем более не возникла она вместе с человеком. Одно по необходимости предшествовало другому, ибо *речь* возможна лишь через СЛОВО. Всякий отдельный язык рождается, подобно живому существу, через мгновенный взрыв и последующее развитие, и человеку никогда не требовалось переходить из состояния «афонии» к пользованию речью. Он говорил всегда, и глубокую истину выражали евреи, назвав человека «говорящей душой» (с. 90–91).

Сразу же после этого вновь предлагается отрицаемое в первом параграфе утверждение 1):

Когда образуется новый язык, рождение его происходит в обществе, уже сполна пользующемся речью, и потому управляющая этим образованием сила или начала не способны выдумать по своему произволу ни единого слова. Это начало использует те слова, которые находит готовыми вокруг или *призывает на помощь издали* [курсив мой. — У. Э.]; оно ими *питается*, измельчает и переваривает и окончательно принимает в себя лишь более или менее их видоизменив.

Наконец, чтобы подчеркнуть естественность, с которой всякий отдельный язык (измельчая и переваривая ранее существовавшие элементы) образует подходящие слова, де Местр замечает:

Много было чего сказано об искусственных знаках в столетии, готовом увлечься всякой грубой и топорной теорией, лишь бы только она отвергала разум и порядок в мире, — и все-таки, произвольных знаков не существует: каждое слово имеет собственное разумное основание (с. 91).

Это полностью отрицает утверждаемое им ранее, а именно, что изобретение слова кислород было знаком дегенерации. Если, конечно, не принимать в расчет, что современный изобретатель слова *оксиген* уже естественно дегенерировал по сравнению с тем, кто образовал слово *cadáver*. И уж тем более, если при этом не учитывать, что последний изобретатель слова *cadáver* также не был первым его Номотетом.

Даже соглашаясь с тем, что языки живут заимствованиями, что они преобразуются и приспосабливаются, мы допускаем, что слова в них являются естественными и обоснованными. Если бы де Местр обратился к своему примеру *gue passante*, он бесспорно обнаружил бы, что это составное слово может быть обосновано, однако он не смог бы объяснить, каково обоснование *gue* (фр. *улица*. — Прим. пер.) и *passer* (фр. *переходить*, *переправляться через*. — Прим. пер.), не повторив при этом всех ухищрений представителей классической этимологии. В результате, дойдя до этого момента, он отказывается его объяснять. Хотя, возможно, по его мнению, это совсем не так — если рассматривать последующий отрывок как раз в качестве ожидаемого доказательства. Как бы то ни было, полная взаимная противоречивость приведенных автором примеров заставляет нас (в интересах читателя) выделить в рамках этого отрывка несколько тезисов, которые, надо заметить, явно противоречат друг другу. На наш взгляд, они таковы:

1. Тезис о неопределенном заимствовании. Однажды в некотором предшествующем языке существовало некое слово, оно перешло в другой язык, который, в свою очередь, отказался от него, но при этом передал его в местный диалект; это причина, по которой в альпийских краях мы порой можем обнаружить слово, использующееся сегодня на славянской территории. Данный тезис, однако, не объясняет, почему слова должны отражать природу вещей, и не говорит, что они ее отражают.

2. Тезис о независимом изобретении. Иногда слово изобретается по аналогии с иностранным термином, а иногда — посредством метафоры. Таким образом, каждый язык изобретает собственные термины, делая это согласно самым разным критериям.

3. Тезис об исходном иконизме. Язык не изобретает слова, он обнаруживает их уже готовыми, в согласии с природой (доказательств не приводится).

4. Тезис об очевидном и множественном заимствовании. Язык заимствует слова из различных языков, по самым разным причинам.

Так, один за другим, утверждаются четыре взаимно несовместимых друг с другом тезиса:

[1. Тезис о неопределенном заимствовании]

Как бы то ни было, вы, вероятно, помните, что в этой стране *отруби* (*son-furfur*) называют *Bren*. По другую сторону Альп *сова* (*chouette*) называется *Sava*. И если бы вас спросили, почему два народа избрали именно эти сочетания звуков для выражения двух идей, вы бы почувствовали искушение ответить так: «Да просто потому, что они сочли нужным так сделать, ведь подобные вещи совершаются по произволу». И однако, вы бы ошиблись, ибо первое из этих слов английское, второе же — славянское. От Рагузы до Камчатки прекрасный русский язык пользуется им для обозначения того, что

в 800 лье отсюда точно так же называется на местном диалекте. Надеюсь, вы не станете меня уверять, что люди, совещаясь на берегах Темзы, Роны, Оби или По, совершенно случайно натолкнулись на одни и те же звуки для выражения одинаковых идей. Значит, слова эти уже существовали в двух языках, которые и подарили их двум своим диалектам. Или вы полагаете, что четыре народа получили их от какого-то еще более древнего народа? Я в это совершенно не верю, но допустим, что вы правы. Отсюда сразу же следует, что две огромные семьи народов, славянская и германская, вовсе не выдумали эти два слова по своему произволу, но получили их. Возникает тот же вопрос в отношении народов-предшественников: откуда те их взяли? Снова придется отвечать — они их получили — и так мы дойдем до начала мира.

[2. Тезис о независимом изобретении]

К нам сейчас вносят свечи, и это наводит меня на мысль о происхождении данного слова. Когда-то французы вели крупную торговлю воском с городом *Боция*, в Фесском королевстве; оттуда завозили они множество восковых свечей, которые и стали называть *botzies*. Французский национальный гений обработал это слово, превратив его в *bougies*. Англичане сохранили старое слово *wax-candle* (восковые свечи), немцы же предпочитают говорить *Wachslight* (свет из воска) — но повсюду, видите вы причину, определяющую выбор соответствующего слова. И если бы я не нашел этимологию слова *bougie* во введении к *Словарю* Томассена — где я ее, понятно, не искал, — разве менее был бы я уверен в том, что она существует? Чтобы усомниться в этом, нужно погасить светоч аналогии, то есть нужно отказаться от разумного мышления вообще.

[3. Тезис об исходном иконизме]

И прошу вас заметить, что само слово «этимология» есть великое доказательство изумительной способности древних находить или принимать совершенные слова, ибо оно подразумевает, что всякое слово *истинно*, иначе говоря, вовсе не придумано произвольно. Ясный ум может сделать отсюда далеко идущие выводы (...) Произвольно придуманное сочетание звуков никогда не выражало и не могло выразить ни одной идеи. И подобно тому, как мысль необходимо предшествует словам, которые суть не что иное, как ее физические знаки, так и слова, в свою очередь, предшествуют рождению всякого нового языка, который получает их вполне готовыми, а затем уже видоизменяет по своему вкусу. Гений каждого языка движется, словно живое существо, всюду выискивая для себя подходящий материал.

[4. Тезис об очевидном и множественном заимствовании]

В нашем языке, например, слово *maison* (дом) — по происхождению кельтское, *palais* (дворец) — латинское, *basilique* (базилика) — греческое,

robot славянского, *bonnir* (позорить) — германское, al-manach (альманах) — арабское, *sopha* (софа) — еврейское. Как пришло все это к нам? Неважно, по крайней мере, сейчас: пока мне достаточно ясно вам доказать, что языки образуются только из других языков, которые они, подобно хищным животным, обыкновенно умерщвляют, чтобы доставить себе пищу.

В заключении отрывка автор приходит к выводу о том, что «нельзя говорить ни о «случае», ни о произвольных знаках» (с. 94). Однако исходя из этого отрывка, напротив, кажется, что все эти аргументы как раз свидетельствуют в пользу принципа произвольности решений, принимаемых языками. К тому же не ясен вопрос «как пришло все это к нам?» — вопрос, порождающий идею о глубине первоисточника всех слов. Ведь нам только что разъяснили, откуда они происходят: из кельтского, греческого, латинского, арабского, турецкого, еврейского языков...

Как мы уже сказали, четыре одновременно предложенных тезиса никак не согласуются друг с другом. Уточним здесь: все вместе они не согласуются с *сильной* идеей зарождения и развития языков, но они могли бы согласоваться с ней, признав, что языки являются историко-культурным феноменом, произрастают без того порядка, который установлен *divinitus* (лат. *по вдохновению свыше*. — Прим. пер.) и достигают своей устойчивости постепенно через заимствования (сознательные или бессознательные), поэтические изобретения, произвольные соглашения и «иконические» попытки. Однако в подобном случае языки реализовывали бы свое органическое состояние, точно так же как в рамках эволюционизма, где не существует идеи божественного Провидения, выживают только жирафы с самой длинной шеей.

Этого-то де Местр и не мог принять, а потому он заканчивает свой лингвистический экскурс рядом высказываний, каждое из которых в отдельности, откровенно говоря, даже могло бы считаться приемлемым, вместе же они кажутся потоком *non sequitur*¹.

Или, если угодно, скажу иначе: слово вечно и всякий язык столь же древен, как и говорящий на нем народ. На это могут возразить, как следует не рассудив: ни одна нация не понимает свой собственный старинный язык. Но какое мне до этого дело, скажите на милость? Разве перемены, не затрагивающие самый принцип, исключают тождество? Неужели тот, кто видел меня лишь в колыбели, узнает меня нынешнего? И однако, я полагаю, что с полным правом могу сказать: «Это я». Не иначе обстоит дело и с языком: тождество языка сохраняется до тех пор, пока существует тождество народа. Опираясь

¹ Лат. «не следует», отсутствие внутренней логической связи в ходе рассуждения. — Прим. пер.

на *власть и авторитет* философии, выдвигают еще одно предположение — о бедности языков в их истоках. Но появление новых слов само по себе ничего не доказывает, ведь по мере их накопления из языка уходят другие слова — и кто знает, каково здесь соотношение? Одно достоверно: каждый народ говорил, и говорил столько же, сколько мыслил, и так же хорошо, как мыслил, ибо равно нелепо предполагать существование знаков для несуществующих мыслей и наличие мыслей, не способных найти свое выражение из-за отсутствия знаков (с. 96–97).

Конечно, в «*Soirées*» представлены беседы, но это вовсе не значит, что де Местр хотел придать этому философскому диалогу вид бессвязной болтовни. В данном случае отсутствие убедительных заключений (представляющее в виде железных оков *pop sequitur*) проявляется как раз в методе, а не в слабости диалога.

Впрочем, де Местр сам говорил об этом, и мы снова видим это в конце отрывка «2. Тезис о независимом изобретении»: чтобы поверить в этимологию, нужно, чтобы не погас «светоч аналогии», то есть нельзя «отказываться от разумного мышления». Идея местровского Разума гласит: разумно мыслить означает доверяться любой аналогии, которая устанавливает непрерывную сеть связей между одной вещью и другой. Это можно сказать и *нужно* сделать, учитывая предположение о том, что эта Сеть существует с самого Начала, более того, она сама является основанием всякого знания.

Для «реакционной» мысли типично устанавливать двойное уравнение — между Истиной и Происхождением и между Происхождением и Языком. Чтобы сделать это, нужно любой ценой исключить какой бы то ни было принцип «просветительской» лингвистики, доверившись исключительно очарованию безразличного к противоречию аналогизма. Традиционное Мышление служит лишь для подтверждения мистической очевидности, в которой мы убеждены еще до того, как начинаем приводить какие-либо доводы.

Очерк 13. О молчании Канта¹

Параграф II.4 исследования Тулио Де Мауро «Введение в семантику» носит название «Молчание Канта», что очевидно подразумевает (в данном контексте) молчание Канта относительно проблемы языка. В последующем многие (достаточно вспомнить Гаррони) писали о кантовской семиотике. Но действительно ли это название исключало Канта из истории лингвистики, если вообще не из семиотики? В отличие от Канта (предположительно) Де Мауро не обошел этот вопрос молчанием, сразу же выделив два решающих отрывка, в которых Кантом была заложена, вероятно несознательно, проблема значения. Первый приводится Де Мауро из «Аналитики основоположений», и в нем говорится о схеме, второй — это параграф 59 «Критики способности суждения»². Мы рассмотрим их оба, но сначала обратимся к предложенному Де Мауро комментарию отрывка относительно схемы:

Зададимся вопросом, что же это за таинственная техника, если не способность связывать с общезначимыми знаками и отдельные образы, и понятия. Зададимся вопросом, возможно ли, что Кант не понял, что когда используемые им выражения и примеры совпадали с использованными Локком и Беркли выражениями и примерами значения слов, речь шла как раз о важнейшей языковой функции (De Mauro 1965: 65).

Нельзя не согласиться и не попытаться развить некоторые из этих положений.

13.1. Эмпирические понятия

О семиотической проблеме у Канта можно говорить, если признавать у него, так же как и у Аристотеля, чисто вербальное происхождение категориального аппарата (основанного, в конечном счете, на структуре соответствующих языков). Хайдеггер говорит в своей работе, посвященной Канту (1973: 36–34): «Конечным созерцающим существам данное

¹ Переработанная версия статьи «Il silenzio di Kant sull'ornitorinco» («Молчание Канта об утконосе»). См.: Leoni F. Albano et al., eds. Ai limiti del linguaggio. Bari: Laterza, 1998. Данная тема более подробно рассматривается в: Eco 1997, 2.

² Кантовские произведения приводятся в следующих сокращениях: «Критика чистого разума» (КЧР/1 и КЧР/2 в соответствии с тем, о каком издании идет речь: первом или втором), «Критика способности суждения» (КСС), «Прологомены» (П), «Логика» (Л), «Opus Postumum» (ОП). Цитаты приводятся по русскому изданию в переводе А.Ф. Лосева.

созерцание сущего должно быть равным образом доступным. Однако же конечное созерцание, как созерцание, поначалу всегда является связанным с тем или иным созерцаемым единичным. Данное созерцаемое является познанным сущим лишь потому, что каждый может делать его понятным себе и другим, тем самым сообщая его»¹. Говорить о том, что существует, означает сообщать то, что мы о нем знаем: но знание о нем и сообщение о нем требуют обращения к общему, а это уже является результатом семиозиса и зависит от сегментации содержания, поэтому кантовская система категорий, подкрепленная почтенной философской традицией, является отрегулированным, культурно укорененным и лингвистически закрепленным продуктом. Когда многообразие созерцания сводится к единству понятия, *percipienda* (лат. *то, что должно быть воспринято*. — Прим. пер.) становится воспринятым в том виде, в котором нас научила говорить об этом культура².

Тем не менее то, что основание семиозиса входит в общую картину кантовской доктрины — это одно, совсем же другое — разработал ли Кант теорию о том, как именовать воспринимаемые нами вещи, будь то деревья, собаки, камни или лошади. На вопрос «как мы приписываем вещам имена?» — учитывая то, как Кант воспринимал проблематику теории познания — в целом ответов было два. Один относится к традиции, которую мы назовем схоластической (но которая идет от Платона и Аристотеля): вещи предстают в мире, уже онтологически определенными в своей сущности, то есть материя здесь уже оформлена формой. И не имеет значения, какова эта (универсальная) форма — *ante rem* (лат. *до вещей*. — Прим. пер.) или же *in re* (лат. *в вещах*. — Прим. пер.) — она предстает перед нами, выделяется в неделимой субстанции, она схвачена рассудком, помыслена и определена (таким образом, *наименована*) как *сущность* [*quidditas*]. Наш ум работает лишь в той степени, в которой это *делает* действующий рассудок, причем (где бы он ни работал) делает он это мгновенно.

Второй ответ был дан британским эмпиризмом. Мы не способны познать субстанции, и если бы они существовали, то они ничего бы для нас не раскрыли. С чем мы действительно имеем дело, по мнению Локка, так

¹ Цит. по: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. С. 36.

² Интерес Канта к семиотике отмечается в некоторых его работах докритического периода, например в трактате «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», § 10, в то же время исходя из его «Антропологии» (1, 38–39) можно сделать вывод о том, что в позднем возрасте Кант намечает план (по крайней мере, как работу дидактического характера) краткого обзора теории знака — не первоначальной теории, обязанной своим существованием традиционным доктринам, начиная с Секста Эмпирика и вплоть до Локка и, возможно, до Ламберта, но такой, которая демонстрирует уважительный интерес к тематической семиотике. О Канте и семиотике см.: Gargoni 1972 и 1977.

это с ощущениями — они предлагают нам простые идеи, как первичные, так и вторичные, но еще не связанные между собой. Это рапсодия веса, мер, величин, цветов, звуков, вкусов и отражений, меняющихся в зависимости от времени суток и состояний субъекта. Здесь рассудок действует, то есть он именно *работает*: согласовывает, коррелирует, абстрагирует (конечно, стихийным и естественным образом), но только так он превращает простые идеи в сложные, которые мы именуем, например, человеком, лошадью, деревом, а вслед за тем треугольником, красотой, причиной и следствием. Познавать это значит утверждать имена для этих композиций из простых идей. Что касается распознавания вещей, для Юма работа еще более проста (мы работаем прямо на впечатлениях, а происходящие из них идеи — это слабые образы): проблема возникает, если между идеями вещей закладывать отношения, как в случае утверждения причинности; и здесь, скажем, присутствует некоего рода работа, но в силу привычки и естественной предрасположенности к вере она выполняется с легкостью, хотя в последовательности наших впечатлений нам и приходится учитывать логическую связь, приоритет или постоянство.

Естественно, Кант не думает о возможности возвращения к тому решению вопроса, которое было предложено схоластами, напротив, если в совершенной им революции и отмечается коперниканский аспект, то заключается он в попытке отстраниться от какого бы то ни было суждения о форме *in re* и придать старому действующему рассудку функцию не просто абстрагирующую, но синтетически-продуктивную. Что же касается английских эмпиристов, Кант ищет трансцендентальное основание процесса, принимаемого ими в качестве разумного способа исследования мира, законность которого подтверждалась тем, что она, в итоге, функционировала.

Надо заметить, что Кант рассматривает теорию познания и с другой стороны. В этом ключе очень рискованно говорить, как это сделал Хайдеггер, будто «*Критика чистого разума*» никак не связана с гносеологией, и что это скорее анализ онтологии, ставящий своей целью вопрос ее внутренней возможности; хотя верно и то, что, все так же обращаясь к словам Хайдеггера, она никак не связана с теорией онтического познания, то есть с теорией опыта (1973:24).

Как бы то ни было, Кант верил в очевидность феноменов, верил, что наши чувственные созерцания приходят откуда-нибудь, и занимался опровержением идеализма. Пробудил же его от этого догматического сна, кажется, все же Юм, поставивший проблему причинной связи между вещами, а не Локк, лишь акцентировавший внимание на проблеме деятельности рассудка в наименовании вещей.

Сказать почему, впечатлившись чем-то, мы решаем, что речь идет о дереве или о камне, было основной проблемой для эмпиристов, для

Канта же, утверждавшего об истинности небесной механики, эта проблема становится видимо второстепенной.

В первой «Критике», действительно, выстраивается скорее эпистемология, нежели гносеология. Как заключает Рорти (Rorty 1979), Канта интересовало не *knowledge of*, а *knowledge that*: не столько условия познания (а следовательно, наименования) объектов, сколько возможность обосновать истину наших утверждений об объектах. Таким образом, исходя из общепринятых философских терминов, если склоняться к тому, чтобы называть «познанием» *knowledge of*, а «знанием» — *knowledge that*¹, можно заключить об отсутствии интереса Канта к проблеме познания. Он задавался вопросом, как возможны чистая математика и чистая физика, или как возможно сделать из математики и физики два вида теоретического познания, которые определяли бы свои объекты априори. Ядром первой «Критики» является исследование гарантии законодательства рассудка касательно *высказываний*, имеющих свою модель в ньютоновских законах, из-за потребности в образце они порой иллюстрируются примерами более понятных и заслуживающих внимания высказываний, как, например, *все тела тяжелые*. Кант хочет сделать возможным познание этих законов, стоящих в основании природы, понимаемой в качестве *набора предметов опыта*, но, кажется, его совсем не интересует попытка (по крайней мере, до «Критики способности суждения») понять, как мы познаем такие предметы ежедневного опыта (называющиеся сегодня *natural kinds*), как верблюд, бук, колеоптер — которыми, в свою очередь, занимались эмпиристы.

Это прекрасно осознал (с очевидной, надо заметить, досадой) такой интересующийся *knowledge of* философ, как Гуссерль («Логические исследования» VI, 66):

Кант открыл категориальные функции, но ему не удалось фундаментально расширить понятия восприятия и созерцания за категориальную область... Поэтому также он не проводит различия между понятиями, как общими значениями слов, и понятиями, как видами непосредственного общего представления, и вновь понятиями, как общими предметами, именно как интенциональными коррелятами общих представлений. Кант с самого начала попадает в русло метафизической теории познания тем, что преследует цель критического «спасения» математики, естественной науки и метафизики, прежде чем он подверг познание как таковое, общую сферу актов, в которых осуществляется логическое мышление, объясняющему анализу и критике,

¹ См. сноску 12 во Введении Диего Маркони и Джанни Ваттимо к итальянскому изданию Рорти (Rorty 1979).

а примитивные логические понятия и законы привел к их феноменологическому первоначалу¹.

При этом сие досадное обстоятельство, напротив, может воодушевить любого, кто считает, что проблема познания (или знания) может быть решена только во внутренне присущих языку терминах, то есть в терминах логической связи, существующей между высказываниями. Здесь Рорти (Rorty 1979, 3.3) выступает против идеи о том, что познание должно быть «зеркалом природы», даже задаваясь вопросом, как Кант мог утверждать, что созерцание предлагает нам множественность, если множественность эта познается только после того, как она является уже унифицированной в синтезе рассудка. В этом смысле Кант сделал шаг вперед к гносеологической традиции, которая идет от Аристотеля к Локку — традиции, пытавшейся сообразовать познание с восприятием: Кант устранил проблему восприятия, высказав идею о том, что познание касается не объектов, а высказываний.

Это воодушевление Рорти вполне обоснованно: несмотря на свое намерение подвергнуть сомнению саму парадигму аналитической философии, исходит он именно из нее, а потому Кант для него был первым предложившим аналитической традиции задаться вопросом, не что такое собака, но что следует из того положения, когда высказывание «*собаки являются животными*» истинно.

Единственное, чего Рорти, кажется, не учитывает, так это того, что если противопоставление заключается (тут он цитирует Селларса) между *знанием, каков X*, и *знанием к какому типу X относится*, остается все же сомнение — чтобы ответить на второй вопрос, не нужно ли для этого сначала ответить на первый². Можно сказать, что приведенное здесь противопоставление возрождает старый спор (о котором речь идет в первом очерке этой книги) между энциклопедическими и словарными знаниями.

Положение Канта еще более затруднительно. Его, вероятно, не просто не беспокоит объяснение того, каким образом мы понимаем, *каков X*, речь идет о том, что он не способен объяснить, каким образом мы решаем, *к какому типу этот X относится*. Иными словами, в первой «Критике» не только не рассматривается проблема, как понять, что собака — это собака, а не кот, но даже проблема того, каким образом мы можем утверждать, что собака — это млекопитающее.

И в данном случае следует говорить скорее о культурной сложности вопроса, нежели о незаинтересованности в нем Канта³. В качестве приме-

¹ Пер. с нем. В.Н. Белова.

² См. возражения Маркони-Ваттимо во Введении к Рорти (Rorty 1979: XLX).

³ Этим соображением я обязан Уго Волли (личное общение).

ра строгого знания, которое может быть обосновано априорно, Кант имел в распоряжении математические и физические науки как уже обоснованные, по крайней мере Ньютоном; и он отлично знал как определить вес, протяженность, силу, массу, треугольник или круг. Науки же о собаках у него в распоряжении не было, впрочем также, как и науки о буках, липах, или колеоптерах; ко времени написания им первой «Критики» прошло чуть более двадцати лет с момента окончательного издания «Системы природы» Линнея — первой попытки классификации естественных родов. Старые версии словаря Круска пока еще определяли собаку как «известное животное»; предпринятые, например, Далгарно или Уилкинсом (XVII в.) попытки универсальной классификации опирались на таксономию, которые сегодня мы определили бы как приблизительные (мы уже встречались с этим фактом в этой книге, как в очерке «От древа к лабиринту», так и в «Языке Южной земли»). Поэтому Кант и говорил об *эмпирических* понятиях, неоднократно повторяя, что всего о них мы никогда знать не можем. Как сказали бы мы сегодня, его беспокоил факт того, что энциклопедическое знание потенциально бесконечно. Поэтому первая «Критика» открывается (*Введение*, VII) заявлением о том, что в трансцендентальной философии не должно быть понятий, которые содержали бы в себе что-либо эмпирическое: предмет априорного синтеза, по Канту, не может быть природой вещей, которая сама по себе «неисчерпаема».

Даже если бы Кант и осознавал, что сводит познание к познанию высказываний (и, таким образом, к лингвистическому познанию), он не смог бы поставить проблему природы познания (что будет сделано Пирсом), как природы не лингвистической, а *семиотической*. Однако можно сказать, не сумев сделать этого в первой «Критике», он будет двигаться в этом направлении в третьей. Как бы то ни было, чтобы суметь пойти по этому пути, ему было необходимо ввести понятие *схемы*.

Согласно кантовскому примеру (П § 23), можно перейти от несогласованной последовательности феноменов (есть камень, он залит солнечным светом, камень горячий — и, как мы увидим, это приводится в качестве примера суждения восприятия) к предложению *солнце согревает камень*. Допустив, что солнце — это А, камень — это В, а быть горячим — это С, можно сказать, что А — это причина, по которой В является С.

Таблица категорий, трансцендентальных схем и основоположений чистого рассудка¹ показывает, как это происходит. Аксиомы созерцания говорят нам, что все созерцания — это экстенсивные величины и, через посредство схемы числа категория единичности применяется к А и В.

¹ Хотя эти *Grundsätze* лучше переводить как «Основные положения чистого рассудка», я предпочитаю в данном случае следовать традиционному обозначению, поскольку часто я использую термин «положение», понимая под этим содержание высказывания, а это, в свою очередь, могло бы привести к путанице.

Посредством антиципаций восприятия, используя схему Степени, утверждается реальность (в экзистенциальном смысле, *Realität*) феномена, данного нам в созерцании. Посредством аналогий опыта А и В представляются в качестве постоянных во времени субстанций, которым свойственны акциденции; и устанавливается, что С, являющаяся акциденцией В, вызвана причиной А. Наконец, делается вывод о том, что все, что связано с материальными условиями опыта, реально (реальность в модальном смысле, *Wirklichkeit*), относительно же схемы существования в определенное время утверждается, что феномен действительно подтверждается. Равно как если бы высказывание было «*по закону природы всегда и необходимо, что свет солнца согревает (все) камни*», то в первую очередь нужно было бы применить категорию единства, а в последнюю — категорию необходимости. Если бы трансцендентальное основание синтетических априорных суждений было верным (но не это является здесь предметом обсуждения), то кантовский теоретический аппарат объяснял бы, почему можно с уверенностью говорить, что А необходимо является причиной того факта, что В является С.

Но почему А воспринимается как солнце, а В — как камень? Как понятия чистого рассудка приводят нас к пониманию камня таким, каков он есть, отличным от других камней, от солнечного света, согревающего его, от остальной Вселенной? Те понятия чистого рассудка, которые являются категориями, слишком обширны и общи, чтобы распознать камень, солнце или тепло. Кант заверяет (КЧР 2: 94), что к однажды составленному списку чистых первоначальных понятий «нетрудно» добавить понятия производные и подчиненные; но поскольку в данном случае Кант занимается не завершенностью системы, а ее основоположениями, он откладывает эту проблему для другого исследования. Он замечает, что в любом случае здесь достаточно обратиться к учебникам по онтологии, легко подчиняя категории причинности предикабилии силы, действия или страдания, а категории модальности — предикабилии возникновения, исчезновения или изменения. Однако этого недостаточно, ведь мы находимся еще на том уровне абстрактности, когда нельзя сказать: *этот В является камнем*.

Таблица категорий не позволяет сказать, каким образом мы воспринимаем камень таким, каков он есть. Понятия чистого рассудка — это только логические функции, а не понятия об объектах (П, § 39). Однако если мы не в состоянии сказать не просто, что этот элемент А — это солнце, а В — камень, но даже, что В — это, по крайней мере, некое тело, то все универсальные и необходимые законы, ими гарантируемые, ничего не стоят, ведь тогда они могут относиться к любому элементу опыта. Вероятно, можно было бы сказать, что есть некий элемент А, который (что бы ни ограничивало переменную В) все согревает, тем не менее не-

известно было бы, что же это за сущность, которая согревает, потому что переменная А оставалась бы свободной. Понятия чистого рассудка нуждаются не только в чувственном созерцании, но и в понятиях тех объектов, к которым они применяются.

Такие эмпирические понятия, как солнце, камень, вода, воздух, мало чем отличаются от тех понятий, которые у эмпириков назывались «идеями» (родов и видов). Кант порой говорит об общих понятиях, которые являются понятиями, но не в том смысле, в котором он часто называет понятиями категории, — последние, конечно, являются понятиями, но только понятиями чистого рассудка. Категории — это такие абстрактнейшие понятия, как единство, реальность, причинность, возможность или необходимость. Посредством применения чистых понятий рассудка нельзя дать определения такому понятию, например, как лошадь — понятию эмпирическому, происходящему из ощущения через сравнение объектов опыта.

Эмпирические понятия не изучаются общей логикой, которая должна исследовать «не источник понятий [и] не то, как понятия *возникают* в качестве представлений» (Λ I § 5), не изучаются они и критической философией, где речь идет «не о происхождении опыта, а о том, что в нем заключается», и «первое относится к эмпирической психологии» (Π § 21). Тогда необходимо было бы сказать, что мы имеем дело с формулировкой эмпирических понятий, никак не связанной с законодательной деятельностью рассудка, которая освобождает материю созерцания от слепоты. Но тогда мы должны были бы познавать лошадей и дома либо посредством представляющей перед нами сущности (как в случае аристотелевско-схоластической линии), либо посредством простой работы сравнения, сочетания и отвлечения, как у Локка.

В «Логике» есть такой отрывок, который мог бы подтвердить эту нашу интерпретацию:

чтобы из представлений образовать понятия, нужно иметь возможность *сравнивать, рефлексировать и абстрагировать*, так как эти три логические операции рассудка являются существенными и общими условиями образования всякого понятия вообще. Например, я вижу сосну, иву и липу; прежде всего я сравниваю эти предметы друг с другом и замечаю, что они отличаются друг от друга стволами, ветвями, листьями и многим другим; потом я обращаю внимание лишь на то, что они между собой имеют общего: ствол, ветви и листья, абстрагируясь от их величины, фигуры и тому подобного, и в результате получаю понятие дерева (Λ I § 6).

Этот отрывок был бы локковским, если бы такой термин как «рассудок» имел бы в нем такое в целом слабое значение как «*Human Understanding*». Однако этого не могло случиться со зрелым Кантом,

опубликовавшем к тому времени уже три критики. Какое бы действие ни осуществлял рассудок с целью понять, что ива и липа — это деревья, он не обнаруживает этой «древовидности» в чувственном созерцании. В любом случае, Кант не говорит почему, обладая тем или иным созерцанием, мы понимаем, что это созерцание липы.

«Абстрагировать» у Канта означает не *следовать из, проистекать из* (что являлось бы схоластическим представлением), и даже не *конструировать посредством* (что являлось бы эмпирическим положением): «абстрагировать» у него означает всего лишь *рассматривать отвлеченно*, это отрицательное условие, высшая деятельность рассудка, знающего, что противоположным абстракции является *conceptus omnimode determinatus* — понятие об индивиде, в принципе не возможное в кантовской системе. Чувственное созерцание должно вырабатываться рассудком и освещаться общими определениями.

По всей вероятности, приведенный здесь отрывок был подвергнут дидактическому упрощению (в этот текст входят записи, сделанные другими лицами в ходе кантовских лекций — впоследствии он был согласован с Кантом, интеллектуально уже несколько сдавшим), ведь на самом деле он противоречит тому, что было сказано двумя страницами ранее (Л I, 3): «Эмпирическое понятие возникает из чувства путем сравнения предметов опыта и от рассудка получает лишь *форму всеобщности*». «Лишь» кажется здесь звфемизмом.

13.2. Суждения восприятия

Когда за десять лет до написания первой «Критики» (речь в данном случае идет также о лекциях, прочитанных Кантом, но подготовленных другими)¹ Кант обратился к эмпирической психологии, он уже осознавал, что познания при помощи чувств не достаточно, необходим рассудок, который мыслит обо всем, что предложено ему чувствами. Тот факт, что мы считаем, что знаем вещи на основе одного лишь свидетельства чувств, зависит от *vitium subreptionis* (лат. *ошибка подстановки*. — Прим. пер.): мы так приучены с детства принимать вещи будто бы уже данными в созерцании, что никогда не рассматривали роль рассудка в этом процессе. Однако то, что мы не замечаем действий рассудка, вовсе не значит, что он не работает: так, в «Логике» (Л, Введение, I) упоминаются многие случаи подобного рода автоматизма, например, когда мы говорим, демонстрируя знание правил языка, однако если бы кто-то спросил нас, каковы эти правила, ответить мы не смогли бы и, возможно, не смогли бы даже сказать, что они есть.

¹ Кант И. Лекции по рациональной психологии.

Сегодня мы сказали бы, что для того, чтобы получить эмпирическое понятие, мы должны быть способны произвести суждение восприятия. Однако под восприятием мы понимаем сложный акт, интерпретацию чувственных данных, в которой участвуют память и культура и которая заключается в понимании природы объекта. Кант же говорит о *perceptio* или *Wahrnehmung* исключительно как о «сознательном представлении». Подобные формы восприятия можно выделить в ощущениях, которые просто изменяют состояние субъекта и формы объективного познания. Это могут быть эмпирические созерцания, которые через ощущение ссылаются на отдельный предмет и представляют собой пока еще видимости, лишенные понятия, слепые. Или же они окружены понятием, через отличительный знак, общий для многих вещей, признак (КЧР/2:249).

Что же тогда представляет собой для Канта суждение восприятия (*Wahrnehmungsurteil*) и чем оно отличается от суждения опыта (*Erfahrungsurteil*)? Суждения восприятия представляют собой нижележащую логическую деятельность (А, I, § 57), которая создает субъективный мир личного сознания, это суждения типа *когда солнце освещает камень, он разогревается*, эти суждения могут быть и ошибочными, но в любом случае они случайны (П, § 20, § 23). Суждения опыта, напротив, устанавливают необходимую связь (например, они как раз утверждают, что *солнце согревает камень*)¹. Кажется, таким образом, что категории применяются только к суждениям опыта.

Почему же тогда суждения восприятия называются «суждениями»? Суждение — это не непосредственное, а опосредованное познание предмета, и в каждом суждении есть понятие, относящееся ко многим представлениям (КЧР/2:85). Нельзя отрицать, что наше представление о камне и его нагревании уже представляет собой унификацию, осуществленную нами в многообразии чувственного: соединять представления в сознании — это уже «мыслить» и «составлять суждение» (П, § 22), а суждения — это априорные правила (П, § 23), «синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям» (КЧР/2:125). Априорные основоположения возможности всякого опыта (как говорится в П, § 21) не могут быть положениями (*Sätze*), подводящими всякое восприятие под чистые рассудочные понятия (*Verstandesbegriffe*). *Wahrnehmungsurteil* уже сплетено из

¹ В П § 18 речь идет о некотором роде вышестоящем виде суждений опыта (*empirischen Urteile*), которые имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, и чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия. Неясно как эти суждения опыта отличаются от суждений восприятия, но возможно (мы вовсе не пытаемся при этом строить некую особую кантовскую филологию) в данном случае сопоставление может ограничиться суждениями восприятия и суждениями опыта.

Verstandesbegriffe, пронизано ими. Ничего не поделаешь, признать камень таким, каков он есть — это уже суждение восприятия, суждение же восприятия является суждением, а значит и оно зависит от законодательства рассудка. Многообразное дано в чувственном созерцании, но соединение многообразного в целом не может в нас произойти только через синтез рассудка¹.

В итоге Кант постулирует представление об эмпирическом понятии и суждении восприятия (что составляло центральную проблему для эмпириков), но ему так и не удастся вытащить их из болота, из зыбучих песков, пролегающих между чувственным созерцанием и законодательным вмешательством рассудка. Для его критической теории такая ничейная земля *не может* существовать.

Различные фазы познания, по Канту, можно было бы представить как серию вербализаций в следующей последовательности:

1. Этот камень.
2. Это камень (или Здесь есть камень).
- 3а. Этот камень белый.
- 3б. Этот камень твердый.
4. Этот камень — минерал и тело.
5. Если я брошу этот камень, он упадет на землю.
6. Все камни (будучи минералами и, таким образом, телами) — тяжелые.

Естественно, первая «Критика» рассматривает такие положения как (5) и (6), рассматриваются ли в ней такие положения как (4) — спорно, и остается неясным, что Кант говорит о положениях с (1) по (3б). Вполне логично задаться вопросом, выражают ли положения (1) и (2) различные локутивные акты. Если только речь не идет о детском языке слов-предложений, невозможно представить, кто перед камнем мог бы высказать положение (1) — возможно, эта синтагма могла бы встречать-

¹ КЧР/2:107. Таким образом, что касается различия между суждением восприятия и суждением опыта, «вопрос этот совсем не решен» (Martinetti 1946: 65). Это отмечал и Кассирер (Cassirer 1918), который все же говорит об этом только в сноске 20 главы III, 2: «Необходимо, правда, подчеркнуть, что в этом изображении эмпирического познания (...) речь идет не столько об описании действительного процесса познания, сколько о конструкции пограничного случая (...) Однако, по его мнению, не существует самого по себе «отдельного суждения», которое бы не притязало на какую-либо форму «общности», не существует «эмпирического» положения, которое не заключало бы в себе какого-либо «априорного» утверждения; ибо сама форма суждения включает в себя это требование «объективной общезначимости» (цит. по: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 196–197). Почему же замечание такой важности помещено Кассирером в сноску? Потому что Кассирер выводит согласно здравому смыслу и систематической последовательности то, что Кант и сам мог ясно сказать, исключив любую двусмысленную формулировку.

ся только в (3a) или (3b). Однако никто никогда и не говорил, что каждой фазе знания должны соответствовать вербализации, или акты самосознания. Кто-то может, идя по дороге, по краю которой лежит груда камней, не обращать на это внимания; потом все же, если его спросят, что находилось вдоль дороги, он может ответить, что были лишь камни¹. Таким образом, если полнота восприятия — это уже фактически суждение восприятия, и желая его вербализации любой ценой, мы получили бы (1), которое не является положением и, таким образом, не заключает в себе суждения, то стало быть, когда мы подойдем к вербализации, то сразу же получим (2).

Таким образом, если увидевшего камень спросили бы о том, что он увидел или видит, он ответил бы (2), хотя нет никаких гарантий, что он вообще что-либо воспринял. Что касается (3a) и (3b) у субъекта могут быть все возможные ощущения белизны или твердости, но в тот момент, когда он предиктирует белизну или твердость, он уже вошел в область категорий, и качество, которое он предиктирует, применяется к субстанции, чтобы определить ее, по крайней мере, с некоторой точки зрения. Возможно этот субъект будет исходить из чего-то, что может быть выражено как *эта вещь белая*, или *эта вещь твердая*, но даже так он уже начнет выстраивать гипотезу.

Остается решить, что происходит, когда наш субъект говорит, что этот камень есть минерал и тело. По мнению Пирса, мы уже вошли в момент интерпретации, по мнению Канта, мы построили общее понятие (но мы видели, что у Канта сохраняется существенная неясность относительно этого вопроса). Подлинная кантовская проблема все же касается положений (1) — (3).

Обратимся к различию между (3a) и (3b). По мнению Локка, в то время как первое положение выражает простую вторичную идею (цвет), второе выражает простую первичную идею. Первичными и вторичными являются свойства объективного порядка, но не порядка достоверности восприятия. Весьма серьезная проблема заключается в том, можем ли мы понять также, увидев красное яблоко или белый камень, что яблоко внутри белое и сочное, а камень внутри тяжелый и твердый. Скажем, различие заключается в том, чем является воспринимаемый предмет — результатом сегментации континуума или же неизвестным предметом. Если мы видим камень, мы «знаем» в процессе понимания и что речь идет о камне, и каков он внутри, в то время как тот, кто впервые увидел ока-

¹ Здесь оставим открытым вопрос о том, что же происходит на самом деле: что он воспринял камни, но потом как бы удалил из сознания этот воспринятый образ, или же что он по-настоящему воспринимает только в тот момент, когда отвечает, интерпретируя воспоминания о еще разорванных визуальных ощущениях.

менелость кораллового происхождения (в форме камня, но красного цвета), еще не знал, каков он внутри.

Но даже если речь идет об известном объекте, что означает, что мы «знаем», что белый снаружи камень является твердым внутри? Если бы кто-то задал нам этот вызывающий раздражение вопрос, мы, вероятно, ответили бы: «Как мне представляется, вообще все камни такие».

Кажется весьма любопытным поместить образ в основание общего понятия. Что означает это самое «представлять» или «воображать»? Существует разница между «воображать₁» в смысле воскрешения в памяти образа (речь идет о выдумке, об очерчивании возможных миров, как в случае, когда в процессе развития желания нам представляется камень, который мы хотели бы найти, чтобы расколоть орех — и в этом процессе опыт чувств не требуется) и «воображать₂» в том смысле, что видя камень как таковой именно по причине и в сочетании с чувственными впечатлениями, которые вызвали напряжение наших зрительных органов, что мы *знаем* (но не *видим*), что он твердый.

Что нас действительно интересует, так это «воображение» во втором смысле. Как сказал бы Кант, первый смысл мы оставим эмпирической психологии; второй же является основополагающим в теории понимания, восприятия вещей, или — по-кантовски — в конструировании эмпирических понятий (между прочим, также «воображение» в первом смысле, желание найти камень, чтобы использовать его как щипцы для орехов, возможно по той причине, что когда мы воображаем₁ камень, мы также воображаем₂, что он твердый).

На этот счет Уилфрид Селларс (Wilfrid Sellars 1978) предлагает использовать термин *imagining* для «воображать₁» и *imaging* для «воображать₂». Предлагаем перевести *imaging* как «представлять» (как в смысле построения фигуры, прочерчивания структурного каркаса, так и в смысле, в котором мы говорим, что когда мы видим камень, «мы представляем себе», что он твердый внутри).

В подобной практике представления определенных свойств камня совершается выбор, он всегда представляется с некоторой точки зрения: если, видя или же воображая себе камень, мы будем подразумевать попытку не расколоть орех, а прогнать надоедливое животное, то камень мы увидим преимущественно в его динамических возможностях — как предмет, который может быть спроецирован и который, будучи тяжелым, имеет свойство попадать в цель, а не подниматься в воздух.

Это представление, чтобы понять, и понимание, чтобы представить, является основополагающим в кантовской системе, как для того, чтобы трансцендентально обосновать эмпирические понятия, так и для того, чтобы сделать возможными такие суждения восприятия (имплицитные и не вербализованные), как (1).

13.3. Схема

В кантовской теории остается неясным вопрос, каким образом абстрактнейшие категории могут применяться к конкретности чувственного созерцания. Видя солнце и камень, мы должны иметь возможность помыслить *какое-то* светило (в отдельном суждении) или же *все* камни (в универсальном, еще более сложном суждении, ведь на самом деле согретых солнцем камней мы увидели один или немного). «Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому не могут быть целиком выведены из категорий (...) необходим опыт» (КЧР/2: 127); но, поскольку чистые понятия рассудка не однородны по отношению к чувственным созерцаниям, «при всяких подведениях предмета под какое-либо понятие» (КЧР/2: 133, на самом же деле нужно было бы сказать «при всяких подведениях материи созерцания под понятие, так чтобы это могло породить объект») необходим третий элемент-посредник, благодаря которому созерцание было бы, так сказать, окутано понятием, а понятие было бы применимым к созерцанию. Так рождается потребность в *трансцендентальной схеме*.

Трансцендентальная схема — это продукт воображения. Отвлечемся сейчас от расхождения между первым и вторым изданием «Критики чистого разума», согласно которому в первой Воображение представляет собой одну из трех способностей души, наряду с Чувством (которое эмпирически представляет явления в восприятии) и Апперцепцией, в то время как во второй оно становится всего лишь способностью Рассудка, воздействием рассудка на чувственность. Для многих интерпретаторов, среди которых и Хайдеггер, это преобразование бесконечно значимо, так, что порой оно даже заставляет их возвращаться к первому изданию, отрицая все предложенные во втором издании изменения. С нашей же точки зрения, трансформация эта играет второстепенную роль. Итак, допустим, что воображение, каким бы видом способности или деятельности оно ни было, предоставляет рассудку схему, которую можно применить к созерцанию. Воображение — это способность представлять предмет даже если он не присутствует в созерцании (подобная способность является «репродуктивной», в том смысле, в котором мы употребили выражение «воображать₁»), это *synthesis speciosa* (лат. *фигурный синтез*. — Прим. пер.), «продуктивное» воображение, способность представлять.

Благодаря этому фигурному синтезу эмпирическое понятие тарелки может быть помыслено посредством чистого геометрического понятия круга, «так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается» (КЧР/2: 134). Несмотря на этот пример, схема все же не является образом, а потому здесь становится

ясным, почему автор отдает предпочтение не термину «воображать», а термину «представлять». К примеру, схема числа это не количественный образ, вроде того, что число 5 представляется в форме пяти точек помещенных друг за другом следующим образом: ●●●●●. Очевидно, что таким способом нельзя представить себе число 1000, не говоря уже о более крупных цифрах. Схема числа это «представление о методе, каким представляют в одном образе [...] сообразно некоторому понятию» (КЧР/2:135), так что пять аксиом Пеано можно понимать в качестве элементов схемы, служащей для представления чисел: ноль есть натуральное число; следующее за натуральным числом есть натуральное число; ноль не следует ни за каким натуральным числом; если какое-либо предложение доказано для нуля, и если из допущения, что оно верно для натурального числа, вытекает, что оно верно для следующего за ним натурального числа, то это предложение верно для всех натуральных чисел — так что любой ряд $x_0, x_1, x_2, x_3 \dots$ хп, будучи бесконечным, не содержит повторений, имеет начало и не имеет недостижимых пределов, начиная с первого, в законченном числе переходов, то есть в некоем ряду чисел.

В предисловии к КЧР/2 Кант упоминает Фалеса, который исходя из образа равнобедренного треугольника, чтобы открыть свойства любого такого равнобедренного треугольника, не просто следует шаг за шагом за тем, что он видит, но создает, *конструирует* равнобедренный треугольник в общем.

Схема это не образ, ведь если образ — это продукт репродуктивного воображения, то схема чувственных понятий (даже образов в пространстве) — это продукт чистой априорной способности воображать «как бы монограмму» (КЧР/2:136). В крайнем случае, кантовская схема сходна не столько с тем, что по обыкновению понимается как «мысленный образ» (напоминающий идею фотографии), сколько с виттгенштейновским *Bild* (нем. *образ, картина*. — Прим. пер.), утверждением, имеющим ту же форму факта, который представляется, в том же смысле, в котором говорится об *иконическом* отношении, представленном через посредство алгебраической формулы, или о *модели* в научно-техническом смысле.

Чтобы лучше объяснить понятие схемы, вероятно лучше будет обратиться к процессу загрузки компьютера, где мы сталкиваемся с таким явлением как *flow chart* (англ. *блок-схема*. — Прим. пер.) или диаграмма потоков данных. Машина способна «мыслить» в терминах *if... then go to*, но речь идет о весьма абстрактном логическом диспозитиве, учитывая, что он может служить и для произведения расчета, и для начертания геометрической фигуры. Диаграмма потока данных отображает действия, которые машина должна совершить, и выполнение которых мы должны ей задать: совершенная операция, в некотором разветвлении процесса, порождает возможную альтернативу, при получении же под-

твержденного ответа должен быть сделан выбор, новый полученный ответ должен вернуться в высшее разветвление диаграммы, или же проследовать дальше, и так далее. У диаграммы есть нечто, что можно созерцать в терминах пространства, но в то же время в ее основе лежит главным образом ход времени (поток), в том самом смысле, в котором Кант говорит, что схемы основываются на времени.

Идея диаграммы потока данных довольно хорошо объясняет, как Кант понимает схематическое правило, регулирующее построение геометрических фигур; никакой образ треугольника, обнаруженный в опыте, как, например, грани пирамиды, не может соответствовать понятию треугольника вообще, приложимому ко всем треугольникам — прямоугольному, равнобедренному или разностороннему (*КЧР/2: 136*). Схема предлагается в качестве правила построения фигуры, обладающей общими свойствами треугольников (даже не обращаясь к строгим математическим терминам, скажем, что одним из предписанных этим правилом шагов является следующий: если мы поместили на столе три зубочистки, то не нужно искать четвертую, сначала нужно завершить фигуру из трех имеющихся в нашем распоряжении зубочисток).

Кант напоминает, что мы не можем помыслить линию, мысленно ее не проведя, так же как мы не можем помыслить окружность, не описав ее (чтобы описать эту окружность, нужно иметь правило, которое гласит, что все точки линии, описывающей круг, должны быть равноудаленными от центра). Мы не можем представить себе три измерения пространства, не проведя из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже время мы мыслим не иначе, как проводя прямую линию (*КЧР/2:121*). В результате то, что в начале определялось нами как имплицитная семиотика Канта, теперь радикально изменяется, ведь мышление означает не только применение чистых понятий, происходящих из предшествующей вербализации, но и создание диаграмматических представлений.

Помимо времени, в построение этих диаграмматических представлений входит и память: в первом издании первой *«Критики»* (*КЧР/1: 78–79*) говорится о том, что если бы при счете мы забывали, что единицы, которые витают теперь перед нашим мысленным взором, последовательно прибавляются друг к другу, то мы ничего не узнали бы о возникновении суммы путем такого последовательного прибавления единицы к единице — стало быть, не пришли бы даже к познанию числа. Если бы проводя мысленно линию, или желая представить себе время, протекающее от одного полудня до другого, мы забывали бы предшествующие тому представления (первые части линии, предшествующие части времени или последовательно представляющиеся единицы), у нас никогда не сложилось бы представления цельного.

Рассмотрим, как работает схематизм, например, в антиципациях восприятия — принципе, являющемся действительно фундаментальным, ведь он означает, что поддающаяся опыту реальность является бесконечно делимым континуумом. Каким образом мы можем антиципировать то, что мы еще не созерцали чувственно? Мы должны действовать так, как если бы в опыт можно было ввести степени (как если было бы возможно *оцифровать* континуум) при том, что наше оцифровывание не исключало бы бесконечного множества промежуточных степеней. Как говорит Кассирер, «если допустить, что некое тело имело в момент *a* состояние *x*, а в момент *b* состояние *x'*, не пройдя при этом промежуточные ценности между обоими состояниями, то мы пришли бы к выводу, что речь идет не об «одном и том же» теле; мы утверждали бы, что в момент *a* тело в состоянии *x* исчезло и в момент *b* возникло другое тело в состоянии *x'*. Из этого следует, что в признании непрерывности физических изменений речь идет не об отдельном результате наблюдения, а о предпосылке познания природы вообще», и, таким образом, об одном из тех основоположений, которые регулируют построение схем (Cassirer 1918: 164).

13.4. Существует ли у Канта схема собаки?

Сказанное ранее касается схем чистых понятий рассудка. Но так уж происходит, что именно в главе о схематизме Кант приводит примеры, относящиеся к понятиям эмпирическим. Речь идет не только о том, чтобы увидеть, каким образом схема позволяет совместить многообразное содержание созерцания с понятиями единства, реальности, присущности, существования, возможности и т. д. Существует также *схема* собаки: «Понятие собаки означает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного, в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (КЧР/2:136).

Вслед за этим примером, несколькими строками ниже, Кант пишет известнейшую фразу о том, что схематизм нашего рассудка в отношении чистой *формы* явлений есть скрытое в глубине человеческой души искусство. Это искусство, процесс, работа, некое *конструирование*, однако не совсем понятно, как оно работает. Все это доказывает, что служившая пониманию процесса схематического конструирования треугольника аналогия с диаграммой потока данных в отношении собаки работает не так хорошо.

Конечно, компьютер может сконструировать образ собаки, если ему будут заданы подходящие алгоритмы, однако тот, кто никогда не видел

собаку, рассматривая диаграмму потока данных для ее конструирования, так и не сможет составить ее мысленного образа (что бы ни представлял собой этот мысленный образ). Так мы сталкиваемся с несходством между категорией и созерцанием, и факт того, что схема собаки может быть вербализована как *четвероногое животное*, приводит лишь к крайней абстрактности любой предикации посредством рода и видового различия, не позволяя отличить собаку от лошади.

Делез (Deleuze 1963: 73) напоминает, что схема «заключается не в образе, а в *пространственно-временных отношениях, воплощающих и реализующих собственно концептуальные отношения*», и это верно в отношении схем для понятий чистого рассудка. Что же касается эмпирических понятий, этого, похоже, не достаточно, учитывая, что Кант сам первым заметил, что для того, чтобы помыслить тарелку, нужно обратиться к образу круга. Даже если схема круга это не образ, а правило построения образа, в эмпирическом понятии тарелки все равно должна найти место конструируемость ее *формы*, причем именно в визуальном смысле.

Здесь необходимо заметить, что представляя схему собаки, Кант представляет нечто вроде того, что в современных познавательных науках (Marr, Nishishara 1978) называется 3D моделью — трехмерное схематическое изображение (на основе составления и объединения элементарных форм) предметов, способных быть нами распознанными. В качестве примера модели 3D человеческого существа — даже если рассматривать ее только в виде цилиндрических элементов — дается маленький цилиндр, который помещен на более длинный цилиндр, от которого отходят цилиндрические соединения, соответствующие верхним и нижним конечностям, включая локоть и колено.

В перцептивном суждении модель 3D применяется к многообразию опыта, и X распознается как человек, а не как собака. Это доказывает, что перцептивное суждение не обязательно исчерпывается вербальным утверждением. На самом деле оно основывается на применении структурной диаграммы в многообразии ощущений. То, что для определения понятия человека во всех его возможных свойствах необходимы иные суждения (а в случае всех эмпирических понятий, задача кажется бесконечной и никогда полностью не реализуемой) это уже совсем другое дело. Опираясь на модель 3D, можно перепутать человека даже с приматом, и наоборот (что и в обычной жизни может произойти), в то время как перепутать его со змеей почти невозможно. Из схемы же, еще до того как знать или утверждать, выясняется, что у человека есть душа, что он говорит, и что у него есть большой палец, противоположный другим пальцам.

Можно сказать, что схема эмпирического понятия совпадает с понятием объекта, а потому *схема, понятие и значение* отождествляются. Конструировать схему собаки означает иметь, по крайней мере, ее основ-

ное изначальное понятие. Модель 3D человека не соответствует понятию человека, связанному с классическим категориальным определением (смертное разумное животное), тем не менее эта модель работает, имея отношение к возможности распознать человеческое существо, а затем добавить определения, которые происходят из этой изначальной идентификации. Именно это и объясняет замечание Канта (А II, 103) о том, что синтез эмпирических понятий никогда не будет достигнут — ведь в ходе опыта могут быть установлены иные характеристики объекта *собака* или *человек*. Используя весьма сильное выражение, Кант говорил, что эмпирические понятия «не поддаются дефиниции». Мы же сказали бы, что они не поддаются дефиниции все разом, наподобие математических понятий, однако они допускают изначальное ядро, вокруг которого потом сгустятся (или гармонично упорядочатся) последующие категориальные определения.

Можно ли сказать, что это изначальное понятийное ядро представляет собой также значение, соответствующее термину, с помощью которого мы его выражаем? Кант не часто использует слово *значение* (*Bedeutung*), но обращается он к нему, когда говорит именно о схеме¹: понятия совершенно невозможны, они не могут иметь никакого значения, если им самим или по крайней мере элементам, из которых они состоят, не дан объект (*КЧР*/2:135). Кант намекает (уже менее явно) на то совпадение *лингвистического значения* и *значения перцептивного*, которое в дальнейшем будет энергично утверждаться Гуссерлем (1922, VI, 7): именно в «единстве акта» красный объект признается красным, именуясь красным. «Тем, что оно [имя «красный»] *именует* являющийся объект *красным*, оно принадлежит этому объекту в силу проявляющихся в нем моментов красного. Каждый объект, который содержит в себе те же моменты, дает право на то же название, к которому принадлежит само это имя, и оно принадлежит ему в силу идентичного смысла»².

Однако в этом случае новую проблему открывает не столько представление об эмпирическом понятии, сколько о значениях терминов, отсылающих к воспринимаемым объектам (например, имена естественных родов). Первое ядро значения (отождествляемое с концептуальной схемой) не может сводиться к чистой категориальной информации: собака понимается и распознается (и признается) таковой не потому, что является млекопитающим, а потому, что имеет определенное *физическое строение*. Понятию тарелки должна соответствовать также форма круглости, а частью схемы собаки, говорил Кант, является факт наличия у нее лап, а также то, что их четыре. Человек (в смысле существа, при-

¹ См.: Гаррони (Garroni 1968:123; 1986, III, 2,2), но также Де Мауро (De Mauro 1965, I, 4).

² Пер. с нем. В.Н. Белова.

надлежащего человеческому роду) это все же нечто, передвигающееся согласно предусмотренным моделью 3D соединениям.

Если в том, что касается схемы геометрических фигур, нам достаточно было размышления о чистом созерцании пространства, — то есть схема могла быть извлечена из самой конституции нашего рассудка, — то в отношении схемы (и, таким образом, понятия) собаки дело обстоит совершенно иначе. В противном случае речь шла бы о наличии у человека перечня если не врожденных идей, то врожденных схем, включая схему собачности, схему лошадности, и так далее, пока все элементы вселенной не были бы исчерпаны. А это значит, что мы должны были бы иметь врожденной также и схему еще неизвестных вещей: бесспорно, Кант не мог примкнуть к подобного рода платонизму — и вызывает сомнение, примыкал ли к нему сам Платон.

Эмпирики сказали бы, что схема происходит из опыта, а схема собаки это не что иное как локковская *идея* собаки. Для Канта же это неприемлемо, ведь опыт осуществляется именно посредством применения схем. Схема собаки не может быть выведена из данных созерцания, потому что они становятся *мыслимыми* как раз вследствие применения схемы. Таким образом, мы находимся в замкнутом круге, причем для того, чтобы выйти из него первая «Критика», кажется, ничего не предпринимает.

Остается лишь одно решение: размышляя о данных чувственного созерцания, сравнивая их, оценивая их, благодаря врожденному искусству, скрытому в глубинах человеческого духа (то есть в глубинах нашего собственного трансцендентального аппарата) мы не выделяем, а скорее *конструируем* схемы. Схему собаки мы получаем в результате обучения, и используем ее не задумываясь, ведь по причине *vitium subreptionis* мы склонны думать, что наше видение собаки происходит из полученных ощущений.

То, что кантовский схематизм ведет к конструктивизму (в том смысле, что он не может не заставить нас о нем вспомнить), это совсем не новая идея, особенно учитывая то возвращение к Канту, которое мы наблюдаем во многих современных когнитивных науках. Но если схема может и должна быть конструкцией, она не должна исходить из того факта, что схемы применяются уже сконструированными (как, например, схема собаки); истинной проблемой является: *что происходит, когда нужно сконструировать схему еще не известного предмета?*

13.5. Как сконструировать схему неизвестного предмета

В исследовании Есо 1997 подробно разбирается история утконоса, который был открыт в Австралии в конце XVIII в. Когда в Англию было привезено чучело этого животного, натуралисты решили, что речь идет

о шутке таксидермиста; оживилось же обсуждение его, когда выяснилось, что это животное с клювом и перепончатыми лапами, что оно покрыто мехом и хвост его напоминает хвост бобра, к тому же оно, как оказывалось, вскармливает молоком своих детенышей и откладывает яйца. Утконос появляется на Западе, когда Кант уже написал все свои произведения, более того, вошел в период снижения интеллектуальных функций. Когда же был сделан вывод о том, что утконос — это откладывающее яйца млекопитающее, Кант уже восемьдесят лет как умер. Вопрос о том, какой была бы реакция Канта при виде утконоса, составляет исключительно предмет мысленного эксперимента; тем не менее эксперимент этот необходим, чтобы понять, каким образом теория схематизма могла бы объяснить опыт неизвестного предмета.

Кант изобразил бы схему утконоса, исходя из чувственных впечатлений, но эти чувственные впечатления не были бы применимы ни к одной из ранее существовавших схем (каким образом Кант мог помыслить четвероногую птицу или четвероногое животное с клювом?). Противник идеализма Кант должен был бы прекрасно знать, что утконос (коль скоро он предстал перед чувственным созерцанием) *существовал*, и таким образом, он должен был быть помыслен; и какой бы ни была форма, данная этому утконосу, ее конструирование должно было быть возможным. С какой же проблемой он тогда столкнулся бы?

Вводя схематизм в первую версию системы, как говорил Пирс, Кант обнаруживает понятие, которое заставляет его идти еще дальше — в направлении *«Критики способности суждения»*. Суждение — это способность мыслить особенное как содержащееся в общем, и если общее (правило, закон) уже дано, то способность суждения является *определяющей*. Если же дано только особенное, а нужно найти общее, то способность суждения является *рефлектирующей*. Перейдя от схемы к рефлектирующему суждению, природа определяющих суждений сталкивается с кризисом. Поэтому способность определяющего суждения (что становится ясным в главе КСС о диалектике телеологической способности суждения) «сама по себе не имеет принципов, которые основывали бы *понятия об объектах*»; она ограничивается лишь тем, что осуществляет подведение объектов под данные законы или понятия как принципы. «Так, трансцендентальная способность суждения, которая содержит в себе условия подведения под категории, сама по себе не была *номотетической* [законодательствующей]; она лишь называла условия чувственного созерцания, при которых данному понятию как закону рассудка можно придать реальность (применение)». Таким образом, чтобы быть обоснованными, все понятия об объекте должны быть установлены рефлектирующей способностью суждения, которая «должна подводить под закон, который еще не дан» (КСС, § 69).

Реалистическое по своей сути положение Канта запрещает ему делать вывод о том, что объекты природы *не* существуют независимо от нас: они стоят перед нами, определенным образом функционируют и развиваются сами по себе, одно дерево порождает другое дерево — того же вида — и в то же время растет и, таким образом, также само себя порождает как особь; глазок привитый к ветви другого дерева производит на чужеродном стебле растение своей собственной природы, дерево живет как целое, в котором соединяются отдельные части, поскольку листья являются продуктом дерева, но повторное опадание листьев называется на развитии ствола. Таким образом, дерево живет и развивается согласно своему внутреннему органическому закону (КСС, § 64).

Однако исходя из рассуждения о дереве невозможно знать, каков его закон, ведь феномены ничего не говорят нам о ноумене. Не говорят нам о нем и априорные формы чистого рассудка, ведь сущности природы отвечают своим особым и многочисленным законам. Несмотря ни на что, формы эти должны считаться необходимыми согласно принципу единства множества, при том, что он нам неизвестен.

Данные объекты природы (помимо общих законов, которые делают мыслимыми явления физики) — это собаки, камни, лошади и... утконосы. В отношении этих предметов мы должны уметь сказать, как они организуются в рода и виды, но — и на это надо обратить внимание — рода и виды не зависят от необоснованности нашего классифицирования: «В природе существует постижимая для нас иерархия родов и видов; что они приближаются друг к другу по общему принципу, дабы был возможен переход от одного к другому, а тем более к высшему роду» (КСС, V).

И тогда делается попытка сконструировать понятие дерева (то есть оно предполагается), *будто бы* деревья заведомо являются такими, что мы можем их помыслить. Нечто представляется в качестве возможного согласно понятию (подразумевается согласованность формы вещи с ее возможностью, хоть у нас и нет никакого понятия самой вещи) и мыслится такой организм, который подчиняется целям.

Интерпретировать нечто, *будто бы* оно является тем или иным предметом, означает выдвигать гипотезу, ведь рефлектирующая способность суждения должна подводить под закон, который еще не дан «и, следовательно, на деле есть лишь принцип рефлексии о предметах, для коих объективно у нас совсем нет никакого закона и никакого понятия об объекте, которое было бы достаточно для того, чтобы быть принципом для могущих встретиться случаев» (КСС, § 69). Причем это должен быть очень рискованный тип гипотезы, поскольку из особенного (из Результата) нужно вывести Правило, которое еще не известно; и чтобы найти это Правило, нужно предположить, что этот Результат является одним

из Случаев того Правила, которое еще только нужно создать. Кант, конечно, не использовал этих терминов, это сделал кантианец Пирс, однако очевидно, что рефлексивное суждение это не что иное как *абдукция*.

В этом абдуктивном процессе, как уже было сказано, рода и виды нельзя назвать чистым классификаторским «произволом», и даже если бы они им и были, они только согласовались бы с уже произошедшей абдукцией как последней фазой понятийной разработки. В свете третьей *«Критики»* мы должны допускать, что рефлексивное суждение, будучи телеологическим, определяет характер «животного состояния» (или «живого существа») уже в схематической конструкции. Давайте поразмыслим, что было бы, если бы Кант увидел утконоса. Это было бы созерцание множества черт, которые заставили бы его построить схему автономного существа, независимого от внешних сил, — существа, которое демонстрировало бы координацию в движениях, органичную и функциональную связь между клювом (который позволяет ему захватывать пищу), лапами (которые позволяют ему плавать), головой, туловищем и хвостом. Животное состояние этого объекта стало бы для него основополагающим элементом схемы восприятия, а не последующей абстрактной атрибуцией (которая лишь понятийно утверждала бы то, что схема уже и так включала в себя)¹.

Поэтому, вероятно, следует говорить, о форме *пред-категориально-го перцептивного*, которая предшествует понятийной категоризации, в связи с чем животное состояние, воспринимающееся при виде собаки или кошки, пока еще никак не связано с родом ЖИВОТНОЕ, о чем семантика ведет речь, по крайней мере, со времен древа Порфирия. Если бы Кант мог наблюдать утконоса (его морфологию, привычки и повадки), как это делалось на протяжении двух последующих веков, то он, вероятно, пришел бы к тому же заключению, что и Гульд (Gould 1991: 277): это животное не является неуклюжей попыткой природы, это шедевр дизайна, безукоризненный пример адаптации к окружающей среде, его шерсть защищает от холодной воды, оно умеет регулировать температуру собственного тела, его морфология позволяет ему, держа глаза и уши закрытыми, погружаться в воду, чтобы находить пищу, передние конечности позволяют ему плавать, задние и хвост выполняют функцию руля,

¹ Впрочем, взглянем на эту ситуацию также с точки зрения предполагаемого Адама, который видит кота в первый раз, никогда ранее не видев других животных. Для этого Адама кот будет выражаться схематически как то, «что двигается», и в тот момент это его качество сделает его сходным с водой и облаками. Но легко вообразить, что очень скоро Адам разместит кота вместе с собаками и курицами среди подвижных тел, которые на его попытку приблизиться реагируют неожиданно, а на его приманивание, напротив, достаточно ожидаемо, отличая этого кота от воды и облаков, которые, казалось бы, двигаются, но безразличны к Адамову присутствию.

а задние шпоры делают его способным соперничать с другими самцами в «брачный» сезон. Надо сказать, Гульд вряд ли дал бы подобное «телеологическое» прочтение утконоса, если бы Кант не подсказал нам, что «органический продукт природы — это продукт, в котором все есть цель и в то же время средство» (КСС, § 66), а продукты природы представляют собой (в отличие от механизмов, движимых чистой движущей силой, *bewegende Kraft*) организмы действующие благодаря *bildende Kraft*, способности, формирующей силе.

Однако для определения этой *bildende Kraft* Гульд не нашел ничего лучше, чем обратиться к метафоре дизайнера как к способу придания формы неприродным сущностям. Я не думаю, что Кант мог бы осудить его за это, но даже если бы это и произошло, Кант в итоге понял бы, что на самом деле он пребывал в счастливом противоречии с самим собой. Эта Способность Суждения, однажды вышедшая на сцену как рефлектирующая и телеологическая, опрокидывает весь универсум познаваемого и господствует над ним, вовлекая в свою сферу любой мыслимый предмет, даже стул. Действительно, стул, как предмет искусства, можно считать исключительно прекрасным, чистым примером целесообразности без цели и универсальности без понятия, источником удовольствия без интереса, результатом свободной игры воображения и рассудка. Однако здесь нужно ввести правило и цель там, где мы попытались абстрагироваться от этого, тогда стул будет рассматриваться согласно намерению того, кто замыслил его как функциональный объект, имеющий определенную цель, органично структурированный, чтобы каждая его часть утверждала целое.

Кант достаточно непринужденно перешел от телеологических суждений о созданиях природы к телеологическим суждениям о продуктах искусства:

Если кто-нибудь в необитаемой, как ему кажется, стране увидит нарисованную на песке геометрическую фигуру, например правильный шестиугольник, то его рефлексия, занимаясь понятием этой фигуры, заметит с помощью разума, хотя и не отчетливо, единство принципа возникновения его; и таким образом он согласно разуму не будет считать основанием возможности такой фигуры ни песок, ни соседнее море, ни ветер, ни животных с их следами, ему известными, ни другую лишенную разума причину, так как случайность встречи с таким понятием, которое возможно только в разуме, показалась бы ему столь бесконечно большой, что это было бы равносильно тому, как если бы для этого не было никакого закона природы, следовательно, не было бы и причины в чисто механически действующей природе; каузальность для такого действия может содержаться лишь в понятии о таком объекте как понятии, которое может дать предмет и с которым может сравнить его только разум, следовательно, это действие может рассматриваться

как цель, но не как цель природы, т.е. может рассматриваться как продукт искусства (*vestigium hominis video*) (КСС, § 64).

Здесь Кант поведал нам, как развивается процесс абдукции, достойный Робинзона Крузо. И если бы кто-то заметил, что в подобном случае искусство неизбежно имитирует правильную фигуру, не изобретенную искусством, но представляющую собой продукт чистых математических созерцаний, то было бы достаточно примера, который предшествует только что приведенному: где в качестве подтверждения эмпирической целесообразности (противостоящей чистой целесообразности круга, которая рассматривается с целью выявить все возможные доказательства) приводится прекрасный сад с газонами и упорядоченными аллеями, где искусство преобладает над природой; и речь идет о целесообразности, конечно же, эмпирической и реальной, ведь мы хорошо знаем, что сад устроен в соответствии с целью и функцией. Можно сказать, что видение сада или стула как целесообразного организма, требует менее фантастической гипотезы, ведь известно, что искусственные объекты подчиняются намерению мастера, в то время как относительно природы суждение постулирует цель (и косвенно создающее формообразование, некоторого рода *natura naturans* (лат. *природа создающая*. — Прим. пер.)) в качестве единственной возможности ее понять. В любом случае искусственный предмет также не может остаться не вовлеченным в рефлектирующее суждение.

Полностью эту телеологическую версию схемы Кант не объясняет даже в третьей «Критике». Обратимся, например, к знаменитому параграфу 59, который так прельщал исследователей, пытавшихся отыскать у Канта элементы философии языка. Прежде всего там прописывается различие между *схемами*, свойственными чистым понятиям рассудка, и *примерами* (*Beispiele*), относящимися к эмпирическим понятиям. Сама по себе эта идея не лишена очарования: в схеме собаки или дерева присутствуют *прототипические* идеи, будто для того, чтобы *показать* собаку (или образ отдельно взятой собаки), можно было бы представить всех собак. Остается только вопрос по поводу образа, выступающего посредником между многообразным содержанием созерцания и понятием: чтобы быть образом собаки *в общем*, а не образом *той самой* собаки, не сплетен ли он из различных понятий? К тому же, какой «пример» собаки должен выступить посредником между созерцанием и понятием, учитывая, что эмпирическим понятиям свойственно такое положение, когда схема совпадает с возможностью изображать общее понятие?

Сразу же после этого говорится, что чувственное представление о чем-то («гипотипоза») может быть *схематическим*, когда понятию, которое постигается рассудком, придается соответствующее созерцание (это подходит для схемы круга, необходимой для понимания понятия

«тарелки»); но оно является *символическим*, когда под понятие, которое может мыслиться только Разумом (поскольку ему не может соответствовать никакое чувственное созерцание), подводится такое созерцание, при котором образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает только по аналогии: как происходит при желании представить монархическое государство в качестве человеческого тела. Бесспорно, Кант говорит здесь не только о символах в формально-логическом смысле (которые для него являются чистыми «характеризмами»), но и о таких явлениях, как метафора или аллегория. Однако между схемами и символами остается разрыв (достаточно еще раз вспомнить об утконосе), в результате чего созерцание есть, а понятия пока нет — узнать же и определить его я могу посредством метафоры.

13.6. *Opus Postumum*

Этот разрыв преодолевается Кантом в «*Opus Postumum*», когда он пытается вывести еще больше частных законов физики, которые нельзя извлечь из одних только категорий. Для обоснования физики, Кант постулирует эфир в качестве материи, которая будучи рассеянной в космическом пространстве, находится во всех телах и пронизывает их.

Внешние восприятия как материал для возможного опыта, которым не достает лишь формы их связи, — это результат сил, возбуждающих (или движущих) материю. Чтобы способствовать применению этих движущих сил к отношениям, представленным в опыте, нужно вывести эмпирические законы. Они не даны нам априори и нуждаются в *сконструированных* нами (*selbstgemachte*) понятиях. Последние же это не данные разумом или опытом понятия, это понятия *искусственные*. Они являются *проблематическими* (и необходимо помнить, что проблематическое суждение зависит от Постулата Эмпирического Мышления Вообще, в соответствии с которым то, что согласуется с формальными условиями опыта, является возможным).

Подобного рода понятия должны пониматься в качестве основы исследования природы. Таким образом, необходимо постулировать (в случае искусственного понятия эфира) абсолютное целое, существующее в материи. Кант неоднократно повторяет, что это понятие является не гипотезой, а постулатом разума; его недоверие к термину *гипотеза* имеет ньютоновские корни: по сути это понятие (построенное, так сказать, ни на чем), которое делает возможным тотальность опыта; это абдукция, которая, чтобы объяснить некоторые Результаты, обращается к построенному *ex novo* (лат. *заново*. — Прим. пер.) правилу¹.

¹ Речь идет о той абдукции, которую в «*Corna, zoccoli, scarpe*» (Есо 1990) я определил как *абдукцию творческую*. См. также по этому поводу Bonfantini и Proni 1983. Хотя

Как замечает по поводу взглядов позднего Канта Витторио Матьё (Mathieu 1984): «Рассудок осуществляет опыт, разрабатывая проект структуры, согласно которой могут действовать движущие силы объекта». Рефлектирующее суждение не столько наблюдает (и с этого момента конструирует схемы), сколько конструирует схемы, чтобы иметь возможность наблюдать и экспериментировать. И «данная доктрина выходит за пределы *«Критики»* из-за свободы, которой наделяется интеллектуальное проектирование объекта» (ОР:231, сноска 1). Все тот же Матьё замечает, что «даже принимая за основу необходимую структуру категорий, можно все так же учитывать *дальнейшую* стихийную деятельность, которую осуществляет рассудок, *исходя из* категорий, но не задерживаясь на них... выстраивая не просто то, что из них *происходит*, но все то, чему удастся быть помысленным, причем не впадая при этом в противоречие» (Mathieu 1984:21). Вероятно, для того, чтобы прийти к этим смелым идеям, Канту необходимо было пройти через эстетическое рассмотрение третьей *Критики*; ведь только тогда «рождается новый схематизм — свободный схематизм *воображения*, без понятий, — как исходная способность организации восприятия» (см.: Gagnoni 1986:226).

Опираясь на этот поздний схематизм, рассудок не выстраивает простого определения возможного объекта, а *создает* объект, *конструирует* его, и в этой деятельности (проблематичной самой по себе) он действует методом проб.

Понятие пробы становится здесь поворотным пунктом. Если схема эмпирических понятий — это конструкция, которая пытается сделать объекты природы мыслимыми, и если синтез эмпирических понятий никогда не может быть полным, поскольку в опыте всегда можно открыть много новых признаков понятия (А § 103), тогда сами схемы могут быть только пересматриваемыми, подверженными ошибкам и обреченными на эволюцию во времени. Если чистые понятия рассудка могли представлять собой некий вневременной перечень, то эмпирические понятия могут быть лишь «историческими» или, если хотите, культурными¹.

Кант не говорил этого, но трудно не предположить, что он мог думать в этом направлении, учитывая те последствия, которые имела его доктрина схематизма. Как бы то ни было, в подобном ключе эту доктрину ана-

постулат об эфире и оказался впоследствии ошибочным, им достаточно успешно пользовались долгое время; и такие абдукции (вспомним теорию эпициклов и деферентов) проявляют себя убедительными до тех пор, пока на сцене не появляется абдукция более адекватная, экономичная и мощная.

¹ Как говорит Пачи (Paci 1957:185), они основаны не на необходимости, а на *возможности*: «Синтез невозможен без времени, а значит, без схемы, без образа, представляющего собой нечто большее, нежели просто проекцию; это нечто новое или, как мы сказали бы, проектирующее, открытое для будущего, для возможного».

лизовал и Пирс, решительно рассматривая весь познавательный процесс под знаком гипотетического вывода, вследствие чего ощущения выступают интерпретациями стимулов, восприятия выступают интерпретациями ощущений, суждения восприятия — интерпретациями восприятий, частные и общие утверждения — интерпретациями суждений восприятия, а научные теории — интерпретациями серии утверждений (ср.: Bonfantini e Grazia 1976:13).

Сталкиваясь с бесконечной сегментируемостью опыта, и схемы восприятия, и утверждения относительно законов природы, образуют сущности или отношения, которые всегда остаются (пусть даже в разной степени) гипотетическими и подверженными возможности ошибки.

Естественно, в данном случае даже трансцендентализм переживает свою коперниканскую революцию. Гарантия того, что наши гипотезы «верны» (или, по крайней мере, приемлемы, какими они являются до доказательства обратного), будет искаться теперь не столько в априори чистого рассудка (даже если от него останутся самые абстрактные логические формы), сколько в историческом, прогрессивном и даже временном согласии Сообщества¹. Перед лицом риска фаллибилизма даже трансцендентальное рассматривается в конкретной исторической обстановке, становится сосредоточением принятых интерпретаций — причем принятых в результате процесса обсуждения, выбора, отказа². Нестабильное основание — это то, что основывается на псевдотрансцендентальном этого Сообщества (скорее оптимативная идея, нежели социологическая категория): однако именно Согласие Сообщества заставляет нас склоняться сегодня не к абдукции Тихо Браге, а к кеплеровской абдукции. Естественно, Сообщество запаслось так называемыми доказатель-

¹ См.: Apel 1995. Трансцендентальный субъект познания становится сообществом, которое почти «эволюционистски» приближается к тому, что могло бы стать познаваемым «in the long run» (англ. *«на протяжении длительного промежутка времени»*). — Прим. пер.) посредством процессов проб и ошибок. См. также: Apel 1975. Это заставляет нас вновь обратиться к антикартезианской полемике и отказу от допущения непознаваемых данных, что можно определить как осторожное и предупредительное дистанцирование от кантовской идеи вещи в себе. Динамический Объект начинает свой путь как вещь в себе, но в процессе интерпретации становится все более адекватным (пусть даже только потенциально).

² В этом смысле нужно обратиться к пересмотру Канта Поппером (Popper 1969). «Когда Кант говорит, что наш разум не выводит свои законы из природы, а налагает их на природу, он прав. Но, полагая, что эти законы необходимо истинны или что мы всегда добиваемся успеха, налагая их на природу, он ошибался. Очень часто природа успешно сопротивляется, заставляя нас отбрасывать опровергнутые законы, но, пока мы живы, мы можем делать новые попытки» (I, 1, v). Поэтому Поппер переформулирует: «Рассудок не черпает свои законы из природы, а пытается — с тем или иным успехом — предписать природе законы, которые он свободно изобретает» (I, 8). Цит. по: Поппер К.Р. Квантовая теория и раскол в физике: Из «Постскриптума» к «Логике научного открытия» / Пер. с англ. А.А. Печенкина. М., 1998.

ствами, однако от искажения этого самого доказательства нас удерживает не столько его авторитетность, сколько затруднение, ставящее это доказательство под вопрос, не переворачивая при этом всю систему — парадигму, которая ее поддерживает.

Эта детрансцендентализация познания встречается (в результате влияния Пирса) в понятии «оправданного утверждения» Дьюи или, как говорят сегодня, в понятии *гарантируемой утверждаемости*, и присутствует в различных холистических концепциях познания.

ОЧЕРК 14. Естественный семиозис и слово в «Обрученных»¹

Писать историю семиотических идей — это не только рассматривать различные философские или лингвистические теории, в которых эксплицитно речь идет о знаке и коммуникации. Очень часто важные идеи об этих феноменах находят свое отражение, пусть и косвенное, в декларациях о поэтике писателей и художников, или же их можно вывести из того способа, с помощью которого нарративно представлены процессы сигнификации и коммуникации.

В этой перспективе вполне допустимо задать себе вопрос (надо заметить, весьма необычный) о том, существует ли семиотика Мандзони — не та, что выводится из теоретики и критики Мандзони, где обсуждается жанр исторического романа и другие проблемы, которые сегодня мы отнесли бы к теории литературы, но та, что действительно находится в самом сердце его нарративного произведения.

14.1. Действие и слово

«По повадке, милый мой: человек всегда узнается по повадке»², — говорит в главе VII хозяин деревенской остерии, столь же проницательный, что и хозяин «Полной Луны», умеющий распознавать порядочных людей или сбиров по одежде, по тону или по поведению. Впрочем, страницей ранее Ренцо, войдя в таверну и увидя стоявшего на страже браво в надетом набекрень малинового бархата берет, скрывавшем половину его чуба, распадавшегося надвое и ниспадавшего с загорелого лба двумя косицами, с висевшей на руке здоровенной дубиной, который даже не отошел, чтобы пропустить его, со своими товарищами, игравшими в мору, обмениваясь между собой красноречивыми кивками головы — Ренцо, который в этом *Bildungsroman* (нем. *роман воспитания*. — Прим. пер.) является последним, кто растет, а значит, знакомится со знаками и со способом, которым другие интерпретируют их (только в конце он понял, что может означать дверной молоток в руках

¹ Впервые этот очерк вышел в: Manetti G., ed. *Leggere i «Promessi sposi»* (Milano; Bompiani, 1989), затем переиздан в: Eco U., *Tra menzogna e ironia* (Milano; Bompiani, 1989).

² Цитаты приводятся по рус. изд.: Мандзони А. Обрученные (1827, 1842). Повесть из истории Милана XVII в. / Пер. с итал. Н. Георгиевской и А. Эфроса. М., 1954.

и привязанный к ноге колокольчик), «нерешительно посмотрел на своих гостей [Тонио и Жервазо], словно желая прочесть на их лицах объяснение всех этих знаков», поскольку для него это было пока трудным. Но он не пожил достаточно, а ведь только «жизнь — пробный камень для слов» (XXII).

Недоверчивый к рациональному ходу человеческой истории и к любому доброму намерению, не учитывающему гетерогенеза целей, боящийся зла, пронизывающего все мирское, недоверчивый к власти имущим и тому мастерству, с которым они злоупотребляют своим положением в отношении к смиренным людям, Алессандро Мандзони, кажется, синтезировал свое просвещенческое здравомыслие с янсенистской строгостью в семиотической формуле, которую можно вывести при прочтении его романа: 1) существует естественный семиозис, почти инстинктивно используемый простыми, умудренными опытом людьми, поэтому различные аспекты реальности, разумно интерпретированные с опорой на знание жизни, являются знаками-признаками (*симптомами*. — Прим. пер.), знаками-индексами, *signa* или *seteia* в классическом смысле этих терминов; 2) существует искусственный семиозис вербального языка, который либо показывает себя недостаточным для того, чтобы отдавать отчет о реальности, либо хитроумно используется для того, чтобы замаскировать ее, практически всегда в политических целях. Поэтому вербальный язык обманчив от природы, естественный же семиозис ведет к ошибке и заблуждению только когда он загрязнен языком, повторяющим и интерпретирующим его, или же когда интерпретация затуманивается теми или иными пристрастиями.

На фоне этой семиотики присутствует метафизика: реальность существует и может исследоваться, только если придерживаться «способа: наблюдать, слушать, сравнивать и думать, прежде чем говорить» (XXXI). Связанное с этим правилом упрощенчество мы находим совсем не там, где могли бы его искать. На самом деле здесь в народной форме повторяется Галилеево правило, которое перед лицом повседневной реальности добрые и благоразумные люди — герои романа — воплощают в жизнь в соответствии со здравым смыслом, а не согласно предписаниям Академии дель Чименто. Но когда Мандзони понимает, что должен применить сие правило к исторической реконструкции, он демонстрирует его в действии. Раз уж слова обманчивы и о фактах прошлого известно лишь то, что известно через вербальные изложения, Мандзони инстинктивно обращается к предписанию, которое было сформулировано уже святым Августином в «*De Doctrina Christiana*»: учитывая, что в связи с существованием различных версий священных книг и всех этих переводов переводов загадка исходного еврейского текста (искаженного сегодня до неузнаваемости) так и не решена, нам остается лишь сравнивать версии

между собой и противопоставлять одну другой, извлекая из последней те разъяснения, в которых испытывает необходимость первая.

Именно так и поступает Мандзони с манускриптом Анонима, наглядно демонстрирующим свою недостоверность через вербальные излишества, пестрящие тут во всей своей барочной напыщенности. По словам самого Мандзони, под этим дискурсом (вербальным) проглядывает «прекрасная повесть» (и повесть эта есть *fabula*, последовательность фактов или, как сказал бы Аристотель, имитация действия, нечто невербальное), а потому он решает «рыться в тогдашних мемуарах, дабы выяснить, правда ли, что в ту пору так жилось на белом свете». И исследование его, в рамках которого сравниваются различные тексты, рассеивает всякие сомнения: хотя все тут маскируется лингвистическими приемами, что-то непременно должно произойти.

К тому же приему он прибегает и когда говорит о чуме. Обратимся к самому началу главы XXXI: «Чума [...] в самом деле появилась», где «в самом деле» — правдивое проникновение в текст голоса повествователя — раз и навсегда исключает любое сомнение, которое может быть вызвано противоречивыми вербальными текстами. Вещь в себе, динамический объект, всегда где-нибудь присутствует или же присутствовала, нашей же задачей является интерпретация знаков, чтобы заставить этот объект вновь предстать перед нами. Но даже здесь, несмотря на то, что мы имеем дело исключительно с повествованиями, «в каждом из них [...] умалчиваются существенные факты, записанные другими авторами. В каждом встречаются фактические ошибки, которые можно установить и исправить с помощью какого-либо другого описания или с помощью немногих уцелевших правительственных распоряжений, изданных и не изданных. Часто в одном рассказе находишь причины, результаты которых, словно взятые с воздуха, приходилось находить в другом». Таким образом, «исследуя и сопоставляя» различные источники, можно рассчитывать не только на установление важных фактов, но и на расположение «их в порядке последовательности».

В данном случае не рассматривается представление Мандзони о том, каким должен быть истинный историк, и не анализируется его теория знания, которая уж такова, какова есть. Речь здесь идет о том, что, за исключением тех случаев, когда филологическая скрупулезность не представлена в наивысшей мере, вербальные сообщения по природе своей всегда обманчивы. Через язык Мандзони-автор может восстановить даже последовательность действий, но персонажи романа — это либо бедняги, либо преследователи бедняг (только добрые персонажи наделены некоторого рода интуицией, которую я назвал бы парафилологической), язык же в романе — это, как правило, источник обманчивости, если вообще не лжи.

Рассмотрим ту страницу, которую Мандзони (а не Куайн) посвящает в главе XXVII невозможности, я не говорю перевода с языка на язык, но того ежедневного процесса интерпретации, когда неграмотный говорит писцу, что он хотел бы сказать, писец пишет то, что понимает, и что, как ему кажется, произошло, тец получателя интерпретирует это по-своему, а неграмотный получатель, побуждаемый искать интерпретативные критерии в фактах своего сознания, еще раз искажает все это. Здесь убедительнейшим образом представлено то, как с последующими интерпретациями сообщение искажается, выражая не только то, о чем не хотел говорить исходный эмитент, но и то, что само сообщение, как линейное выражение текста соразмерное с некоторым кодом, возможно, не должно было говорить. Происходит это в том случае, когда сообщество интерпретаторов, вдохновленное здравым смыслом и уважением к правилам, в результате сложного взаимодействия приходит к некоторому общему согласию с целью извлечь такие прочтения, которые станут приемлемыми для всех. В данном случае этого не происходит, и то, что описывает Мандзони, становится изображением процесса интерпретативного сдвига: «Некогда два схоласта, четыре часа спорившие об энтелехии».

Деревенский житель, который не умеет писать и которому нужно послать письмо, обращается к знающему это искусство. Он останавливается преимущественно на человеке своего положения, так как всякого другого он стесняется либо мало ему доверяет. Он знакомит его, с большей или меньшей последовательностью и ясностью, со всеми предыдущими событиями, а затем излагает ему таким же образом то, о чем нужно написать. Грамотей одно понимает, другое толкует вкривь и вкось, дает кое-какие советы, предлагает кое-какие изменения и, наконец, заявляет: «Уж вы на меня положите». Берет перо, облакает, как умеет, в литературную форму чужие мысли, исправляет их, приукрашивает, кое-что прибавит от себя или, наоборот, преуменьшит, а то и совсем опустит, смотря по тому, как, по его мнению, будет лучше. И ничего с этим не поделаешь: тот, кто знает больше, не хочет быть пешкой в руках другого, и если ему приходится вмешиваться в чужие дела, он и хочет повернуть их немножко на свой лад. К тому же вышеназванному грамотею не всегда удастся высказать все то, что ему хочется, иной же раз случается ему высказать совсем обратное: такое несчастье случается ведь порой и с нашей братией, пишущей для печати.

Раз уж мы заговорили о недоверии к языку, рассмотрим, что с ним делает дон Ферранте в своей богатейшей библиотеке, когда речь заходит о чуме (XXXVII). После двух глав невербальных очевидных фактов, благодаря которым читатель узнает обо всем произошедшем, библиотекаря, посредством небольшого количества попавших в цель силлогизмов (за-

ражение не может быть субстанцией), а также паралогизмов (заражение не может быть акциденцией), удается замаскировать реальность до такой степени, что суметь распознать ее можно только уже больше не осознавая того. Справедливым же наказанием за высокомерие слов становится то, что приключилось с его известной всем библиотекой, которая «и сейчас еще, может статься, разбросана по прилавкам букинистов».

Очевидно, что слова лгут, или что они не договаривают. И доказательством этого является то обстоятельство, что многие читатели поняли роман, перескочив (в силу оправданной лени) все примеры бессвязных, двусмысленных, запутанных, паразитирующих одно на другом слов, — речь здесь идет об оставленных читателем в стороне указах.

Что же, в этом случае, не лжет? Я бы сказал: то, что является не устным, а зрительным, а если и является устным, то на паралингвистическом сверхсегментарном тонемическом уровне — флексии, громкость и ритмы голоса.

14.2. Народный семиозис

В самом начале этого исследования мы говорили о противопоставлении естественного семиозиса семиозису слова. В этом ключе неверно было бы сказать, что у Мандзони в чистом виде предстает классическая разница между обоснованным, неинтенциональным естественным семиозисом и семиозисом условным и произвольным. Я не нахожу ничего лучше, чем назвать первую часть этого противопоставления выражением «народного» семиозиса. С одной стороны, находится устный искусственный (обманчивый) язык, находящийся в распоряжении власть имущих, с другой — различные системы знаков, включающие в себя так называемые естественные знаки (медицинские симптомы и атмосферные явления), внешние черты, а также такие «языки», которые не являются естественными и представляют собой результат некоего правила или обычая (речь идет, например, об одеянии, позах, живописных изображениях, фольклорных постановках, литургии), но определенным образом отсылают к прародительской и инстинктивной компетенции, принадлежащей не только ученым, но и простым людям. В связи с этой *естественностью* компетенции, этой инстинктивной популярностью энциклопедии, к которой он отсылает, можно назвать этот, хоть и основанный на правилах и обычаях, семиозис естественным результатом долгого вклада в коллективное знание, — вклада, не зависящего от скоротечных изменений, которым подвержено в свою очередь вербальное искусство.

Нельзя сказать, что народный семиозис «истиннее» вербального (мы еще увидим каким образом и до какой степени народный семиозис способен допускать недоразумение или ложь), просто обычным людям

он кажется понятнее вербального языка, — оттого-то они и считают его достоверным. И когда обычные люди бывают обмануты или же сами обманываются относительно этих форм обозначения, они становятся более уязвимыми, ведь по отношению к народному семиозису они не испытывают того систематического недоверия, которое они испытывают по отношению к вербальному языку. Рассмотрим, что происходит (и обсудим это) при визите Ренцо к Крючкотвору, а также всякий раз, когда речь идет о чуме и ее распространителях.

Смиренные избегают вербального языка, потому что он навязывает логический синтаксис, от которого естественный семиозис отказывается, работая не с линейными последовательностями, а с «картинками», сиюминутными иконологами. В то время как интрига лингвистических последовательностей может усложняться до бесконечности, и в этом лесу простые люди могут заблудиться, естественный семиозис позволяет, или кажется, что позволяет, более легкий доступ к истине, для которой он выступает естественным проводником: подлинный инстинктивный жест может многое сказать об умышленной подложности любого предшествующего ему жеста. Когда нотариус останавливает Ренцо и говорит с ним ободряюще, тот не доверяет его словам, и все же тон нотариуса способен его обмануть; когда же нотариус надевает на Ренцо наручники, этот знак уже не оставляет никаких сомнений по поводу того, что он попал в беду.

Данный предмет повествования представляет собой народный семиозис во всех его формах, поскольку начиная с него и через него читатель, не в меньшей степени, чем персонажи, понимает реальное положение дел, понимает саму *историю*, таящуюся под покровом *дискурса*.

На протяжении всего романа мы сталкиваемся с противопоставлением «естественного» знака знаку вербальному, а визуального знака знаку лингвистическому. Мандзони всегда испытывал некоторое неудобство по отношению к вербальному знаку или же хотел показать его ненадежность: так, каждый раз обращаясь в своем романе к словесному изложению, он извиняется за манеру своего повествования, к правдоподобному (веридиктивному) же тону он прибегает лишь затем, чтобы подчеркнуть: верить можно исключительно факту, очевидности, знаку-признаку, знаку-индексу и вещественному доказательству.

Подобным образом поступают и его персонажи: они либо говорят с намерением использовать язык для того, чтобы лгать, сбивать с толку, утаивать подлинные связи между вещами, либо оправдываются, сожалея, что не способны высказать то, что им известно. Даже если Ренцо и пожелает, чтобы его дети научились читать и писать, он не удержится от того, чтобы назвать это устное и грамматологическое мастерство «жульничеством» (гл. XXXVIII). Языка, преимущественно латинского, Ренцо

остерегается, и единственный раз, когда он упоминает о нем, он импровизирует, приводя совсем по-вавилонски запутанную его версию («сиез бараос траполорум», гл. XIV). Лишь однажды (в гл. XXXVII), когда он уже примирился с доном Абондио, он утверждает, что принимает латинский язык супружеского таинства и мессы, потому что «это латынь, священная [...] они вон, так и то должны уметь читать, что написано в книге». Честная латынь литургии — это не разговорный язык, это песнь, формула, псалмопение, жест, она не говорит и, таким образом, не может исказить. Она как одеяние, как знак рукой или выражение лица — это знаки («знаками» называет их неоднократно Мандзони), составляющие часть естественного семиозиса.

Здесь следует пробежаться по всему роману, чтобы удостовериться в том, верна ли эта гипотеза и везде ли мы имеем дело с очевидным противопоставлением естественного семиозиса языку. В качестве подступа к этой проблеме достаточно рассмотреть ее в нескольких основных эпизодах.

14.3. Встреча с брави

Пожив немало, дон Абондио умеет интерпретировать многие знаки. Здесь он появляется на сцене, демонстрируя очень важный знак — указательный палец правой руки, которым он закладывает страницу в молитвеннике (и Мандзони называет его не иначе как «знаком»¹). Он приводит пример визуальной коммуникации — это часовенка, «на которой были нарисованы какие-то длинные, змееобразные фигуры, заострявшиеся кверху [...] по представлениям окрестных жителей они означали языки пламени» — и видит «нечто для себя неожиданное». Вся жизнь дона Абондио, прожитая под знаменем спокойствия, покоится на доверии к обычным схемам действия — *frames* или общим сценариям — и его трагикомедия рождается как раз в тот момент, когда эти ожидания обманываются. Так он начинает видеть вещи, которых он действительно не мог ожидать прежде, включая случай преступника, ставшего праведником. Дон Абондио узнает брави по одежде, по повадкам, по выражению лиц, которые «не оставляли сомнения». Далее следует знаменитое описание брави, на основе которого читатель уже сам может узнать их каждый раз, когда они появляются в романе — исключая те случаи, когда указы описывают их словами, ведь в этой путанице требований, угроз и приказов все описания блекнут.

Дон Абондио узнает брави, потому что у него есть код (связанный с поведением, одеянием или кинезисом). А иначе и невозможно понять

¹ В русском переводе это слово опущено. — Прим. пер.

(любопытно, как Мандзони схоластически строго и с помощью аристотелевских терминов, показывает семиотическую связь между *type* и *token*), как с первого взгляда он может установить, что это «личности из породы так называемых брави».

Между тем надо заметить, что дон Абондио отлично знает, что не только встречают, но и провожают по одежке. В последней главе он шутиливо будет обсуждать с Ренцо бесполезность декрета, который придает титул «высокопреосвященства» кардиналам. Поскольку с тех пор все именовались «монсиньор» и «сиятельная милость ваша», мало кто хотел быть названным «высокопреосвященством», и лингвистическое нововведение не послужило наведению порядка в универсуме церковных санов и человеческого тщеславия.

Встреча с брави происходит под знаком противопоставления слова и визуальной очевидности. Брави говорят, но понимание к дону Абондио приходит еще до слов. Священник, замечая «по некоторым их движениям», что они его поджидают, ведет себя непринужденно в пустой надежде обмануть их, запускает указательный и средний пальцы за воротник, решает, что пуститься бежать имело бы неблагоприятный смысл («значило бы то же, что сказать: «Ловите меня», — если не хуже»), затем снова изображает непринужденность, «погромче прочитывает стих», старается «сделать возможно более спокойное и веселое лицо» (потому что знает, что жесты и черты лица сами говорят, а значит ими можно пользоваться, чтобы солгать), «прикладывает все усилия, чтобы приготовить улыбку» и останавливается, обозначая тем самым свою покорность.

Что касается самих брави, то когда они разговаривают (причем разговаривают, еще не угрожая), они угрожающе жестикулируют, шепчут что-то друг другу на ухо или же восклицают «тоном торжественного приказания», отлично зная, что наруганность говорит больше фраз, поскольку «если бы дело решалось болтовней, вы бы нас за пояс заткнули».

Только в конце этого эпизода возникает одно обстоятельство, похожее, говорящее о несостоятельности нашей гипотезы, его-то нам и следует теперь подвергнуть внимательному рассмотрению.

14.4. Имена собственные

Когда брави упомянули дону Родриго, «имя это пронеслось в сознании дона Абондио словно вспышка молнии в ночную непогоду, — вспышка, которая на мгновение смутно озаряет все вокруг и только усиливает ужас». Говоря о силе этого имени, следует отметить, что из всех *flatus vocis*, которым нельзя доверять, собственные имена (по своей индексальной природе) имеют особый статус, что роднит их с признаками и визуальными знаками.

Конечно, романист должен понимать важность имен собственных, чтобы без двусмысленности распознавать своих персонажей. Кажется, когда Мандзони подыскивает ярлыки, например для Ренцо, Лючии, Аньезе, Тонио или донны Прасседе, он делает самый нейтральный выбор, отыскивая их в календаре или в документах, самое большее прибегая к катахрезированной типизации. Для важных фоновых исторических персонажей он использует имена, которые его заставляют использовать историография (Федерико, Амброджо Спинола, Феррер), для всего же остального он старается использовать как можно меньше антропонимов и топонимов, обращаясь к известным всем звездочкам и таким плоским антономазиям, как «синьора», доходя вплоть до такого шедевра уклончивости, как имя «незнакомец», написанное вообще с маленькой буквы.

Мандзони испытывает то же отвращение к раскрытию имен, что и Ренцо в таверне перед мнимым Амброджо Фузелла. И объясняется это отвращение похоже не только правилами литературного жанра. Кажется, именам Мандзони не доверяет, замечая, что и в повествующих о событиях хрониках имена сомнительны, так что неизвестно даже истинное имя того, кто первым перенес болезнь, и тут можно выбирать из двух имен, при том, что оба они могут оказаться ошибочными. Рассматривая случаи ошибочного использования подлинных имен, Мандзони обращается к эпизоду с Джанджакомо Мора: его несоответствующий реальности образ начинает ассоциироваться с ярлыком, и его звучанию придается некое недостойное значение, что, по мнению автора, должно воскresить в памяти сожаление о случившемся.

Таким образом, имена собственные (знаки, вызывающие только затруднения) будучи словами, не являются достоверными и рискуют быть еще менее достоверными в качестве «жестких десигнаторов». Чем меньше они используются, тем лучше. И все же они прекрасно выполняют функцию ярлыков: чтобы определить Лючию, читатель постепенно *навешивает* на это имя все то, о чем говорят жесты девушки, то же самое делают и персонажи романа. Очевидно, что чем больше имя навешивает ярлыков на серию уже определенных с самого начала характеристик, тем оно эффективнее, как в случае донна Родриго и персонажей, уже закрепленных неоспоримой агиографией, так и в случае Федерико. Родриго и Федерико — это клише: первый — грешник уже с самых начальных глав (так, что неизвестно даже, ждет ли его прощение в смертный час), второй преисполнен святости еще до своего появления на сцене. Вот почему их имена наделены почти магической силой, и услышав их, люди либо вздрагивают, либо успокаиваются.

Однако и в случае уже определенных персонажей (например, Федерико), и в случае тех, кто только на пути к тому, чтобы его определили (например, незнакомец), Мандзони может использовать имена, ослабляя

свое недоверие к вербальному, ведь как хороший рассказчик он знает, что имена собственные — это крюки, на которые навешиваются определенные описания, описания же в свою очередь происходят из документов, поведения или действий, представленных в терминах естественной семиотики.

В остальном нельзя сказать, чтобы Мандзони использовал имена, подсказывающие нам те или иные коннотации характеров. Не имеет значения и случай диффамационных кличек брави, ведь брави появляются на сцене уже охарактеризованные такими, какие они есть и должны быть. Обратимся лучше к крайнему случаю — случаю Крюкотвора.

Кажется, что уже само прозвище определяет этого персонажа. Но это совсем не так. Театр кажущейся видимости, разыгранный им вокруг себя самого, поначалу соблазняет Ренцо: жесты адвокатишки полны гуманности, а его комната служит свидетельством его знаний и уважения к закону (портреты двенадцати цезарей, большая полка старых книг, стол, заваленный повестками, прошениями, жалобами и указами). Нельзя упускать из виду и тот факт, что он облачен в тогу, хоть и поношенную. Пав жертвой соблазнительной сценографии, Ренцо думает, что для честных целей можно «творить крючки». Имя здесь пока еще не порицает персонажа, а драматическая постановка даже, напротив, превозносит его, по крайней мере, в глазах того, у кого нет жизненного опыта. Убедительны для Ренцо и жесты доктора — демонстрация указов, позволение убедиться в том, что законы существуют... Крюкотвор вызывает отвращение, лишь когда Ренцо осознает, что его разговор о законе на самом деле скрывает в себе желание пренебречь им; наконец, Крюкотвор поистине проявляет себя, когда (как и дон Абондио) говорит, то есть когда использует язык для того, чтобы увильнуть от просьбы. Его жесты весьма понятны, когда он выгоняет Ренцо (обращение к символическому имеет материальное значение), возвращая ему каплунов.

14.5. Прощение фра Кристофоро

Это литургическая и этикетная репрезентация, где — вне связи со словами — от времени, места, расположения людей, театральной постановки, костюмов и поз зависит жизнь и смерть кающегося.

Дуэль рождается уже из необходимости уважать правила поведения, в которых важны и руки (как правая, так и левая), и угрожающие жесты, и тон голоса; раскаяние Кристофоро («хотя убийство в те времена считалось делом настолько заурядным, что все привыкли слушать рассказы о нем») происходит только когда «впечатление, полученное им при виде человека, отдавшего жизнь за него [...] падение противника, его изменившееся лицо» становятся важнее, чем то, что Кристофоро знал или узнал недавно. Но вернемся к прощению.

Кровь вызывает к крови; тот факт, что Кристофоро раскаивается, просит прощения, или даже то, что он становится капуцином, не может смыть с него позора. Смывает этот позор ловкая сценическая постановка, пересказывающая в терминах строгого этикетного кода то, чего не могут сказать слова — живописно переданная Мандзони идея XVII в. Отсюда перед нашими глазами и возникают собрание всех родственников в большом зале, плащи, перья, дурлинданы, плоеные воротники, мантии, светская и дворянская литургия. Два монаха ритуально проходят сквозь толпу, и в тот момент уже «лицо и поза фра Кристофоро ясно говорят присутствующим», что он действительно кается. То, что Кристофоро искренен, ничего не значит: он ведет себя искренне, прибегая к жестам искреннего человека, который, будучи сыном своего века, инстинктивно театрализирует все и не может не делать этого, ведь это необходимо должно содержаться в тщательно проработанной сцене. В общем, Кристофоро действует по сценарию. Он встает на колени, скрещивает руки на груди, опускает коротко остриженную голову. В этот момент он говорит, произнося слова о прощении, но из рассказа ясно, что вовсе не слова убеждают брата убитого и всю толпу аристократов. Убеждение уже и так достигло своей цели. Брат пребывает «в позе деланного снисхождения и сдерживаемого гнева» (в позе будто бы персонажа мелодрамы), но позы (ритуальные) кающегося говорят о том, что действия обиженного могут измениться — отсюда литургические и клирические объятия, поцелуй примирения, прошение хлеба прощения и, наконец, его вручение.

О том, что этот хлеб представляет собой нечто большее, чем парадермальную церемонию, а также о том, что он не просто свидетельствует о прощении, но перформативно его создает, причем продолжает осуществлять его до тех пор, пока этот хлеб будет физически существовать, Кристофоро прекрасно знает, а потому будет носить с собой его кусочек на протяжении всей своей жизни. В лазарете, поведав Ренцо о том, что за тридцать лет он так еще и не упокоился после содеянного им, он отдает этот хлеб обрученным в качестве наследства, предупреждения, знака и причастия. Используя этот хлеб как святыню, Кристофоро не чувствует себя богохульником, ведь он знает, что во время обряда этот хлеб был освящен.

14.6. Другие примеры

Так можно продолжать и далее, и было бы искренне жаль, если бы это не было возможным. При встрече дона Родриго и фра Кристофоро вежливые слова Родриго в начале разговора опровергает «интонация, с которой они были произнесены» (гл. VI). Дон Родриго спрашивает, чем

он может служить, интонация же его говорит: «Помни, кто перед тобой». Кристофоро, в свою очередь, полагается на сценическую постановку, когда желая вызвать у злонамеренного противника страх и не имея возможности обходиться вербальными угрозами о божественном наказании, обращается (или же здесь за него обращается Мандзони, что то же самое) к другой сценической позе, — она уже вряд ли барочная, скорее это поза, характерная для XIX в.: «Горделиво опираясь на правую ногу и подбоченившись правой рукой, он поднял левую и, вытянув указательный палец в сторону дона Родриго, вперил в него свой разгневанный взор».

Монахиня из Монцы, прежде чем читатель узнает о ее ужасающей жизни, предстает перед нами в эпизоде, отдающим готическим романом, стоя за окошечком с решеткой, осужденная за двойственное впечатление, которое производила ее внешность, за свой взгляд, за мирскую озабоченность, с которой она цепляется за жизнь, за выбившуюся против всех монастырских правил на висок прядь черных волос. Мы еще ничего не знаем о Гертруде, однако уже об очень многом можем догадаться. Единственные персонажи, которые не способны предчувствовать, это Лючия (она еще слишком молода для кодов естественного семиозиса) и отец настоятель, который не играет никакой роли по политическим причинам.

Все воспитание Гертруды состоит не столько из слов, сколько из визуальных знаков, начиная с подаренных ей кукол, одетых монашенками, когда она была еще девочкой, и вплоть до заключения, вызванного ее мятежным поступком, воплотившимся в ее игре в отстраненность от жизни, мимолетных взглядах, молчании, недомолвках: «Дни проходили, но ни отец, ни другие ничего не говорили ни о просьбе, ею поданной, ни об отказе от нее, и не делали ей никаких предложений ни в ласковой, ни в угрожающей форме. Родные обращались с ней сурово, были печальны и ворчали, никогда не говоря — почему». Возможность говорить, причем говорить много, была возвращена ей только после того, как она сдалась, ведь теперь то, что она должна была понять, стало понятным уже без слов.

Впрочем, Гертруда приговаривает себя к погребению заживо в этом затворничестве именно потому, что ее принуждают сказать слова, которых она не хотела бы говорить. Слова эти не выражают того, что она чувствует, но поскольку они являются ритуальными жестами перформативного значения, их больше нельзя вернуть, едва лишь они произнесены.

Во время визита к Безыменному (гл. XX) дон Родриго оказывает ему знаки уважения через сложную литургию приветствий и даров, предназначенных для брави хозяина, и когда Безыменный идет на встречу со своим гостем через анфиладу комнат, в которых развешены мушкеты, сабли и алебарды, то прежде чем начать говорить с ним, он оглядывает его руки и лицо.

В главе XXXIII, когда дон Родриго получает первые сообщения о чуме, он обращает внимание на глубокие и очевидные знаки, в отношении которых невозможно обмануться, и Гризо сразу же понимает, в каком состоянии находится покровитель, рассматривая его лицо. В описанном Мандзони универсуме все общество состязалось в игнорировании или в непонимании симптомов болезни; и происходило это по той причине, что упомянутое общество переводило визуальные факты в вербальные отношения; симптомы же дона Родриго невозможно как-то неправильно интерпретировать, ведь они не могут быть выражены вербально. Речь здесь идет об очевиднейшем «отвратительном лиловато-красном нарыве». Однако чтобы скрыть эту реальность, в дело сразу же вступает язык. Ажет Родриго, говоря о том, что хорошо себя чувствует, ажет и Гризо, ободряя его словами и подчиняясь ему, когда тот готовится передать его в перевозчики трупов. Родриго и Гризо понимают друг друга взглядами и обманывают друг друга словами.

14.7. Бред и общественное безумие

До сих пор из различных эпизодов мы пытались вывести имплицитную семиотику, куда более же эксплицитным является Мандзони в главах о чуме (XXXI и XXXII).

Повествуя о том, как распространялось заражение, а все общество гнало от себя идею о нем, а также рассказывая о том, как — стоило лишь болезни стать очевидной — общество тут же придумало для себя человеческую причину, ее объясняющую, и построило (в том смысле, в котором печатные издания могут создать образ чудовища или заговора) образ распространителя чумы, Мандзони говорит о «бред» и «общественном безумии». Конечно, все это бред, но то, как автор объясняет этот бред, представляет собой описание процесса семиозисной тератологии, историю искажения сигнификантов и подмены сигнификатов.

Первые появившиеся признаки (несколько трупов) не имеют кода («признаки, неизвестные большинству окружающих»), — код для их интерпретации сообщает Лодовико Сеттала, врач, которому была знакома предыдущая чума. Когда же аналогичные симптомы появляются в Лекко, суд посылает комиссаров, которые привозят вербальные показания невежественного цирюльника, сообщающего совсем иной ложный код: речь идет о болотных испарениях или же о результате нужды и лишений.

Неожиданно появляются и новые улики — признаки чумы обнаруживаются уже повсюду. Губернатору в письменном виде подаются сведения обо всех этих случаях, однако он не уделяет написанному должного внимания, занимаясь военными делами. Население, в свою очередь страстно заинтересованное в том, чтобы уничтожить страх, как бы со-

стяжается в узаконивании самых странных кодов и приписывает видимые симптомы самым фантастическим причинам.

В конце концов кто-то впервые видит бубон. Здесь сигнификант должен был бы вызвать, в силу установившейся симптоматологической традиции, свой собственный сигнификат. Однако о бубоне, который видели лишь некоторые, многие знали только *понаслышке*. Указы же, в свою очередь, понапрасну множась с целью предупредить заражение, только приводят к вербальной путанице, к тому же, как известно, ими обычно пренебрегают. Кажется также, что сведений о последних событиях явно недостаточно, а «так как случаи эти были редки, то никто не догадывался об их истинном значении». Здесь начинается процесс, который эпистемолог мог бы приписать слабости любого индуктивного метода (сколько случаев необходимо для того, чтобы признать легитимной формулировку закона?), на самом же деле процесс этот вводит риторическую неуверенность, сомнение по поводу того, что часть должна быть настолько содержательной, чтобы представлять через синекдоху целое, или по поводу того, что следствие должно быть очевидным, чтобы стать удачной метонимией собственной причины. В любом случае, в том, что касается неуверенности относительно симптомов, у врачей всегда было наготове великолепное вербальное ухищрение: они приписывали неясным симптомам «названия самых обычных болезней для определения каждого случая чумы, лечить который их позвали — безразлично какие симптомы и какие признаки были налицо».

Противостояние между симптомами-знаками и именами очевидно. Визуальный и естественный сигнификант скрывается за сигнификантом вербальным, не позволяющим его распознать.

Есть люди, которые все же способны «разглядеть», что бедствие продолжается. Их клеймят «именем» врагов родины. Типичным случаем является происшествие с Лодовико Сетталой, который, желая рассказать об увиденном, подвергает себя риску того, что над ним совершат самосуд. Против него встают нерадивые врачи, которые перед «зловещими признаками — кровоподтеками и нарывами» обращаются к «словесной мишуре» и говорят о «чумных лихорадках».

Здесь возникает новая риторическая фигура, которая артикулирует универсум естественного семиозиса. Смерть знаменитых людей (посредством антономазии) становится убедительнее смертей, о которых уже было известно. Неким образом то, что прежде было *сказанным*, теперь становится непременно *увиденным* — хотя бы в форме очевидного отсутствия.

В этой неразберихе запутанных вербальными определениями визуальных знаков кому-то в голову, наконец, приходит мысль, что только публичная визуальная очевидность сможет противостоять словесным

ухищрениям. «В час наибольшего скопления народа, посреди экипажей, всадников и пешеходов, появилась повозка: по приказу Санитарного ведомства на вышеназванное кладбище везли обнаженные трупы погибшей семьи, чтобы толпа воочию могла увидеть на них явные следы моровой язвы. [...] В чуму стали верить больше».

С этого момента чума становится очевидной, и ее признаки начинают интерпретироваться правильно. Однако манипуляции ложного осознания осуществляются на другом уровне. Поскольку отрицать болезнь нет больше возможности, делается попытка скрыть причины заражения (это заставит кардинала устроить публичную торжественную процессию, в результате которой естественно произойдет увеличение числа зараженных). Начинается создание мифа о распространителях чумы.

Сам Мандзони в конце главы XXXI делает вывод о случившемся в процессе семиозисной чумы как о воздействии вербального языка (который определяет и именует) на естественную способность к выражению, свойственную естественным знакам, которые к тому времени уже стали весьма непонятными по причине произошедшего ранее эмоционального сдвига, затмившего разум.

1) «Итак, вначале — чумы нет, решительно нет, никоим образом; запрещается даже произносить это слово»: вопреки очевидности признаков действует табу, которое опирается на лингвистический сигнификант.

2) «Дальше — чумные лихорадки: понятие чумы допускается обходным путем в виде прилагательного»: изменяется сигнификант, дабы не вызывать в памяти его сигнификат.

3) «Еще дальше — не настоящая чума; собственно говоря, конечно, чума, но лишь в известном смысле этого слова». Здесь-то и начинает меняться содержание.

4) «И наконец — несомненная чума, бесспорная; но тут уже к ней привязалось новое понятие, понятие отравления и злого умысла, вносящее путаницу в основное понятие, выраженное словом, которым теперь уже нельзя было пренебречь». Вот здесь, как видно, происходит радикальное преобразование, в результате которого слово, которое принимает за содержание признак, отсылающий к причине *p*, вынуждено соответствовать признаку, который должен иметь своим содержанием причину *q*. Здесь мы имеем дело с полным изменением значения, объясняющимся использованием способности языка модифицировать естественную выражаемость визуальных знаков и естественных признаков (симптомов).

В этом случае кажется, что вместо использования слов, маскирующих визуальную очевидность, порочное общественное сознание делает все, чтобы эту очевидность выставить напоказ. Некоторым «показалось», будто кто-то вымазал дощатую перегородку в соборе, после чего было

решено вынести эту перегородку на двор вместе со всеми скамейками, чтобы просто все вымыть. Однако «такое количество вещей, нагроможденных друг на друга, вызвало ужаснейшую панику», и в толпе начали верить и говорить, «что в соборе были вымазаны все скамьи». Процесс преувеличения весьма любопытен: если сначала множество смертей не стало синекдохой, достаточной для того, чтобы говорить о болезни, то теперь несколько деревяшек становятся синекдохой, вполне достаточной для того, чтобы говорить обо всем храме и поголовном заражении. На следующее утро случилось «новое и еще более странное, еще более знаменательное зрелище». Если скамьи на церковном дворе были случайной сценой, то теперь желтоватая мерзость, что покрывает двери, дома и стены, воспринимается уже как некая умышленная постановка — как шутка или терроризм.

Здесь-то и начинается настоящий «бред». То что история этого бреда была не только психиатрической историей, но и историей махинации или, по крайней мере, историей метастаз иступленного семиозиса, Мандзони знает (или же он об этом подозревает), ведь он говорит, что «в заблуждениях, и особенно в заблуждениях массовых, самым интересным и самым полезным для наблюдения являются как раз пути распространения этих заблуждений, те формы и способы, какими им удалось проникнуть в умы и завладеть ими». И, по моему мнению, это поистине лучший способ показать процесс формирования общественного мнения через искаженную интерпретацию знаков — как на основе случайных и инстинктивных причин, так и на основе замысла или «преступного намерения».

Подготовленная долгим обманом ученых, которые под различными предлогами отрицали заражение, а также страхом простых людей, которые в силу естественных страстей пытались уничтожить очевидные факты, народная семиозисная способность (которая на протяжении всего романа всегда контрастировала со словом интриганов) окончательно разлагается. История распространения чумы — это история коллективного безумия, где всем признакам приписывается искаженный смысл, или же где каждый факт и каждый жест, вырванный из повседневного контекста и традиционного сценария, преобразуется в признак единого навязчивого сигнификата. Так, распространителем чумы считался любой, чья одежда обличала в нем иностранца: за то, что старик стер пыль со скамьи, он был подвергнут самосуду, самосуду пытаются подвергнуть и Ренцо за то, что тот просто стучит в дверь. Если кто-то спрашивает дорогу, снимая шляпу, люди думают, что этот человек скрывает в ее полях порошок, чтобы бросить его в жертву. Толпа доходит до озверения как только кто-то касается фасада собора, чтобы просто потрогать камень наощупь...

Система привычных ожиданий перестает работать. Увидев брави, дон Абондио увидел нечто неожиданное, потому что он знал, что именно он должен был увидеть, и знал, что увиденное им могло предвещать плохие известия. Теперь уже никто ничего больше не видит, ничего больше не ждет, или же видит и ждет, ждет, а потому видит — причем один и тот же знак. Единственный сигнификант для единственного сигнификата. Это наваждение, общественное безумие.

14.8. Подводя итоги

Вербальный язык против народного семиозиса? Чтобы усомниться в этом предположении, достаточно было бы заметить, что именно через повествование Мандзони восхваляет в своем романе разгром слова и провозглашает триумф народного семиозиса. Однако это возражение касается имплицитной семиотики Мандзони — той, что не отмечает границ языка, а показывает, как автор смог представить (естественно, в словах) свою пессимистичную концепцию могущества слова. Приятное противоречие, которое становится немного менее противоречивым, если понимать, что любой роман представляет собой нечто вроде аппарата (неизбежно лингвистического), пытающегося лингвистически возродить знаки, которые не являются лингвистическими, и которые (со всей своей инстинктивной и жестокой автономией) сопровождают язык, предшествуют ему или же следуют за ним.

Эта способность вербального языка воскрешать в памяти то, что вербальным не является, в риторике называется гипотипозисом.

Поскольку от использования слова уйти невозможно («говорить — само по себе дело настолько более легкое, чем все остальное, вместе взятое, что даже, я повторяю, мы, — ведь и мы люди, — вообще тоже заслуживаем некоторого снисхождения», конец главы XXXI), скажем, что роман «Обрученные» способен разработать и проиллюстрировать примерами собственную имплицитную семиотику, став к тому же вербальным прославлением народного семиозиса только при условии непрерывности цепи гипотипозиса.

Как лингвистический аппарат, который прославляет себя в самоотрицании, этот роман повествует о различных способах обозначения, отмечая при этом, что, будучи вербальным, он в каком-то смысле стоит на службе у этих способов. Это повествование не о словах, а о действиях, и даже если в нем и рассказывается нечто словами, это происходит лишь в силу того, что они приняли на себя функцию действия.

ОЧЕРК 15. Порог и бесконечность. Пирс и первичный иконизм¹

Этот очерк был написан мною в ответ на возражения, обращенные к тем страницам моей работы «*Кант и утконос*» (здесь и далее К&У), где с целью объяснения перцептивных процессов мною было предложено понятие «первичного иконизма». Для этих процессов восприятия я постулировал исходную точку, или *primum*, порождающий последующие инференциальные процессы. Интерес к этому вопросу зародился у меня еще в 1990 г., когда вышла моя книга «*Пределы интерпретации*». На собственно же философском уровне он был определен в первой главе К&У, где я постулировал «твердое основание (*цоколь*). — Прим. пер.) Бытия». Основная идея моя заключалась в том, что если утверждается теория интерпретации, то необходимо предполагать, что нечто *дано* для интерпретации.

Сразу же объясню (если это и так не очевидно), что *primum*, с которого начинается интерпретация, может быть и предшествующей интерпретацией (как в случае, когда, допустим, судья интерпретирует показания свидетеля, дающего свою интерпретацию некоего факта), но даже тогда предшествующая интерпретация (которая должна быть еще проинтерпретирована) принимается как *данная*, и нужно интерпретировать именно ее, а не что-либо иное. В данном случае любопытной проблемой является то, почему судья решает исходить из *этого* свидетельства, а не из другого. Но об этом позже.

15.1. Новое прочтение Пирса

Прояснив сказанное ранее, напомним вкратце, о чем же я говорил в К&У. Прежде всего надо отметить, что тема эта рассматривалась мной в параграфе (2.8) под названием «Новое прочтение Пирса». Это название

¹ Изначально эта работа была написана для сборника «*Исследования по интерпретативной семиотике*» («*Studi di semiotica interpretativa*») под ред. Паолуччи (С. Paolucci. Milano; Bompiani, 2007). Сборник объединил в себе статьи, представленные в течение 2004–2005 гг. и 2005–2006 гг. в Высшей школе гуманитарных исследований университета Болоньи.

было весьма противоречивым, ввиду того, что понять его можно было двояко — либо как энную интерпретацию теории Пирса (предлагающуюся в качестве единственно верной и достойной внимания), либо как свободную переформулировку некоторых его идей.

То, что моя работа была переформулировкой, должно было стать очевидным читателю с самого начала параграфа, где я напоминал, что Пирс, пытаясь разобраться с такими понятиями, как *Ground* (англ. *Основа*. — Прим. пер.), суждение восприятия и Непосредственный Объект, пытался решить, с точки зрения инференциального видения знания (*knowledge*. — Прим. пер.), проблему кантовского схематизма; но поскольку он дал по этому поводу не один, а несколько разных ответов, я чувствовал себя в праве попробовать дать свой ответ, вовсе не пытаясь при этом приписывать его Пирсу. Я писал: «Думаю, довериться филологии будет недостаточно, по крайней мере, в данном случае я не намерен этим заниматься. Скорее я попытаюсь сказать, как, по моему мнению, должен быть прочитан (если хотите, реконструирован) Пирс, иными словами я попытаюсь заставить его сказать то, что мне хотелось бы от него услышать, ведь только в этом случае мне удастся понять, что он имеет в виду».

В связи с этим достаточно было бы сказать, что все те идеи о первичном иконизме, которые я тогда выдвинул, принадлежат мне и только мне, и что, не будучи Пирсом, я имею право мыслить обо всем этом отлично от него, а потому нельзя обвинять меня в том, будто я сказал нечто неоправданное с точки зрения пирсовской семиотики.

При этом никто и не хотел действовать тихой сапой. Помимо того, что мои предложения всегда опирались на тексты Пирса, проблема, о которой я говорил, касалась одного из основных принципов пирсовской семиотики — антиинтуиционизма — принципа, который, надо заметить, я разделяю и поныне. Наконец, предметом моего дискурса была та ступень семиозисного процесса, которую Пирс называл *Firstness* (англ. *Первичность*. — Прим. пер.), причем невозможно отрицать, что Пирс отождествлял *Firstness* с Иконой (так же, как он отождествлял *Secondness* с Индексом и *Thirdness* с Символом). Это и объясняет, почему я использовал термин «первичный иконизм», пусть даже долгое время я и пытался показать, что «иконизм» — это своего рода «зонтичный» термин, охватывающий разнящиеся между собой феномены.

Размышляя сегодня над своим текстом десятилетней давности, я считаю нужным объяснить различие между «истами» и «ологами». Если рассматриваются мыслители, не оставившие после себя воинствующего потомства, то речь идет только об историографии и филологии (в духе изысканий о том, «что действительно написал Платон» или «что хотел сказать Аристотель»). Этим интересуются «ологи», если бы можно было допустить создание такого термина как «платонологи» (специалисты по

Платону). Существуют и мыслители, воинствующими последователями которых признают себя многие, оттого-то существовали и существуют неoarистотелевцы, неотомисты, неогегельянцы, неокантианцы и все те, кого для удобства я назвал «истами».

Что отличает «иста» от «олога»? «Олог», проводя подготовку своего научного издания, должен сказать, действительно ли тот или иной мыслитель сказал ту или иную вещь. Например, томолог должен допустить, что Фома Аквинский сказал, что первородный грех передается с семенем как естественное заражение («Summa Theologiae», I–II, 81,1), а душа создается, потому что она не может зависеть от физической материи (Аквинат был скорее креационистом, нежели традуционистом). По мнению Фомы Аквинского, растения имеют растительную душу, которая у животных поглощается чувственной душой, в то время как у человеческих существ две эти функции поглощаются душой разумной. Однако разумную душу Бог дает только после того, как плод получает от него сначала растительную, а затем чувственную души — только на этом этапе, в уже сформированном теле, создается разумная душа («Summa Theologiae», I, 90 и «Summa contra gentiles» II, 89). У эмбрионов есть только чувственная душа («Summa», I, 76,2 и I, 118,2), и поэтому они не примут участие в воскресении плоти («Supplementum» 80,4).

Так поступает томолог, томист же это тот, кто мыслит *ad mentem divi Thomae* (лат. *по учению святого Фомы*. — Прим. пер.), будто бы Фома Аквинский говорит в наши дни. Таким образом, томист должен уметь развить исходные пункты учения святого Фомы, чтобы описать линии возможного этического поведения применительно к сегодняшним дискуссиям об аборте, стволовых клетках и т.д.

Тем не менее, я считаю, что существует и третья позиция — между «истами» и «ологами», и для нее я не нахожу лучшего термина, чем *реконструкционисты*. К этому выводу я пришел, когда при написании своей первой работы по истории философии, посвященной эстетике Фомы Аквинского, я столкнулся со следующей проблемой: Аквинат не посвятил ни одной отдельной работы эстетике, и различные утверждения относительно прекрасного и искусства разбросаны в самых разных его трудах. Если бы перед ним стояла задача написать подобного рода работу (вполне допустимая гипотеза, учитывая, что в течение долгого времени ему приписывалась «De pulchro et bono» — работа, оказавшаяся впоследствии произведением его учителя Альберта Великого), или если бы ему задали вопрос на эту тему (в его эпоху), то что бы он назвал в рамках (и только в рамках) всего этого действительно своей системой (которую признают также «ологи»)? Когда проводятся подобного рода эксперименты, можно обнаружить также, что верифицируемая система этого типа дает трещину: это произошло у меня с Фомой Аквинским,

когда, признав сначала, что у него в имплицитном виде присутствовала легко реконструируемая теория красоты, в итоге я пришел к выводу об апории, которую демонстрировала его система (если правильно интерпретировать ее, как это должен делать «олог»)¹.

Меня и сегодня радует геделевский привкус моего заключения, однако целью всей этой длинной вступительной части было сказать, что в K&U я сделал выбор как «ист», согласно же выдвинутым мне в дальнейшем возражениям (см. § 15.2) можно было бы решить, что я рассматривал проблему с точки зрения «олога».

На самом деле я исходил из предположения (Fumagalli 1995,3), согласно которому начиная с 1885 г., может показаться, что у Пирса вырисовывается почти кантианское обращение к непосредственности интуиции, предшествующей любой инференциальной деятельности (Ground — это больше не предикат, а ощущение; индексальность же становится типом опыта, имеющим форму *шока*, это столкновение с индивидуумом, то, что «поражает» субъект, еще не являясь представлением). В связи с этим я пытался сказать, почему Firstness Пирса была как раз *первичностью*, своего рода начальным моментом процесса восприятия. Говоря о Ground, Пирс говорит нам, что это Firstness, и хотя некоторыми исследователями он понимался как «фон», «база» или «фундамент», правильнее будет сказать, что таким он является скорее не в онтологическом, а в гносеологическом смысле. Речь идет не о том, что *нечто* может стать *subjectum*, оно само является возможным предикатом, схожим скорее с непосредственным признанием, выражаемым как «красное!» (точно так же как «ой!» является ответом на порождающий боль удар), нежели с суждением, выражаемым как «это красное». На этом этапе нет ничего сопротивляющегося нам (иначе это был бы момент Secondness), и в определенный момент Пирс объясняет, что это «чистый *species*», в смысле внешности, кажимости (ср. Fabbrichesi 1981:471), — и это он называет иконой, сходством, *likeness*².

¹ Эта проблема подчеркивалась мной уже в первом издании моей работы, однако там она не определялась как апория (из робости, которую дипломник испытывает по отношению к Великому, с которым он мерится силой); полностью же осознана эта проблема была лишь в Заключении к изданию 1970 г. Нет смысла подробно рассматривать здесь все мои доказательства, поэтому, точности ради, приведу лишь свои заключения (Эко 1970, VIII, 1): «Любое эстетическое удовольствие, испытываемое перед естественными формами, теоретически возможно, но — в силу спекулятивности — невозможно практически. Любое эстетическое удовольствие, испытываемое перед искусственными формами, теоретически невозможно, но — в силу спекулятивности — на практике является единственным, возможность которого дана. Это логический результат дедуктивного процесса, совершаемого с помощью подготовленных системой средств. И он противоречит системе».

² См. в CP 1.307: «Любое чувствование должно быть тождественно любой своей точной копии», а потому икона — это *likeness* не в том смысле, что она похожа на что-то

Пирс говорит, что идея First «настолько хрупкая, что нельзя коснуться ее, не повредив» (CP 1.358). Firstness — это присутствие «such as it is» (англ. «как оно есть». — Прим. пер.), положительная характеристика (CP 5.44), «quality of feeling» (англ. «чувственное качество». — Прим. пер.), как пурпурный цвет, не означающий никакого начала или конца опыта, не является ни объектом, ни изначально присущим какому бы то ни было узнаваемому объекту, он не имеет никакого общего характера (CP 7.530). Только учитывая Secondness или Thirdness, можно начать интерпретативный процесс. Но Firstness — это еще «mere maybe» (англ. «простая возможность». — Прим. пер.) (CP 1.304), потенциальность, не имеющая существования (CP 1.328), простая положительная возможность (CP 8.329), в любом случае, это возможность процесса восприятия, «not rational, yet capable of rationalisation» (англ. «не рациональная, но способная иметь рациональное обоснование». — Прим. пер.) (CP 5.119), это то, что нельзя отчетливо помыслить, и о чем нельзя утверждать (CP 1.357). В другом месте под feeling Пирс понимает «пример такого сознания, которое не содержит в себе ни анализа, ни сравнения, ни какого-либо процесса вообще, и не состоит в целом или частично из какого-либо акта, которым одно явление сознания отличается от другого. Такое сознание обладает своим собственным положительным качеством, которое не содержит в себе ничего другого и само по себе есть то, что есть» (CP 1.306).

Мне казалось весьма понятным, что даже если Firstness характеризовалась непосредственным пониманием, она все равно не могла приравниваться к кантовскому созерцанию: это не совсем созерцание предложенного опытом многообразия, это нечто совершенно простое, что я пытался приравнять к явлению *qualia*¹ (cp. Dennett 1991).

Что касается квале, Пирс говорит не о суждении восприятия, а о чистом «оттенке» сознания, который он определяет как нечто находящееся вне всякой критики. Пирс не говорит, что ощущение красного цвета «безошибочно», он говорит лишь, что если однажды это ощущение имело место, пусть даже речь шла об иллюзии чувств, остается неоспоримым, что оно имело место. В качестве примера (ничуть не шуточного) я приводил случай домохозяйки из рекламы, утверждающей: «Я думала, моя простыня белая, но потом я увидела твою». В отношении этой рекламы моющего средства Пирс сказал бы нам, что домохозяйка первоначально обратила внимание на белизну первой простыни (чистый «оттенок» сознания); затем, перейдя к осознанию предмета (Secondness) и начав сравнение, полное

другое, но потому что это явление, которое обосновывает любое возможное суждение сходства, но само обосновано быть не может. Это и объясняет выбор такого, возможно размытого, термина, как «первичный иконизм».

¹ *Qualia* (лат. *свойства, качества* (мн.ч.). — Прим. пер.). Здесь и далее этот термин будет переводиться как квалиа (мн.ч.), а *quale* (ед.ч.) будет переводиться как квале.

заклучений (Thirdness), она смогла утверждать, что вторая простыня более первой; но не смогла стереть предыдущее впечатление, которое, как чистое качество *имело место*, потому она говорит «я была убеждена (*сначала*) в том, что увидела белое, но *теперь* я осознаю, что существуют различные степени белизны». Только здесь домохозяйка, реагируя на *album* (лат. *белый цвет*. — Прим. пер.), по крайней мере, двух различных простыней, перешла к предикату *albedo* (позднелат. *белизна*. — Прим. пер.), то есть к *общему*, которое можно наименовать и для которого существует Непосредственный Объект. Одно дело ощущать предмет белым, еще не осознавая, что это нечто вне сознания, другое же дело выполнять *предделение*, в результате которого предмету предиктируется качество белизны.

Но как объяснить тот факт, что исходная точка любого знания не имеет инференциальной природы (поскольку она предстает без возможности оспаривать или отрицать ее), когда вся антикартезианская полемика Пирса основывается на идеи о том, что любое знание носит инференциальный характер?

15.2. Пирс и кофеварка

Клаудио Паолуччи приводит в своей диссертации (Paolucci 2005) множество аргументов, подтверждающих, что у Пирса не наблюдается «реалистического» поворота, который мог бы говорить о возможности созерцания наподобие кантианского, и в этом ключе он сильно критикует не только Фумагалли (Fumagalli 1995), но и Мерфи (Murphey 1961), к которому Фумагалли обращается. Сразу скажу, что опровергать это опровержение Паолуччи я не намерен. Уточню лишь, что в К&У (с. 81) я писал: «Фумагалли замечает, что, если это так, то речь идет о кантианском возвращении к непосредственности созерцания, предшествующей любой инференциальной деятельности. Тем не менее, поскольку такое созерцание, как мы увидим, остается чистым ощущением того, что нечто находится передо мной, оно еще лишено всякого интеллектуального содержания и поэтому (как мне кажется) может выдержать картезианскую полемику молодого Пирса».

Паолуччи находит все же затруднительной фразу «нечто находится передо мной» и пишет: «Не вызывает никаких сомнений, что для того, чтобы описать формальный момент, который обосновывает вторую феноменологическую категорию, Пирс по пунктам описывает тип *непосредственного* отношения между субъектом и внешним индивидуальным объектом (*esseità*¹). Если бы этот тип отношения был *познанием*

¹ *Esseità* (ит.) восходит к *haecceitas* Дунса Скота. С целью подчеркнуть смысловое отличие двух этих терминов *esseità* переводится на русский язык как «*вот-бытие*» — аб-

(*cognition*. — Прим. пер.) (но, как мы увидим, он им не является), то правильное было бы говорить о возвращении Пирса к непосредственности созерцания, ведь мы имеем дело с познанием, не предопределенным предыдущими познаниями». *Quod est impossibile* (лат. *что невозможно*. — Прим. пер.), если считать, что Пирс всегда оставался антикартезианцем.

Но действительно ли в К&У речь шла о *познаниях*?

Паолуччи всегда, даже в своей дипломной работе, утверждал, что пирсовское понятие синехизма относится не столько к бесформенному *континууму*, делимому на сегменты (как у Ельмслева), сколько к серии когнитивных заключений, которые, следуя *en abyme* (фр. *одно из другого*. — Прим. пер.), заставляют обращаться к *primum*, предлагающемуся нашему опыту в качестве отправной точки для последующей инференции (не случайно Паолуччи в связи с этим всегда ссылался на принципы анализа бесконечно малых). Таким образом, любой познавательный феномен, даже самый первичный, должен включать в себя все три категории. Конечно, есть моменты, когда Первичность или Вторичность становятся первостепенными, однако они никогда не являются исключительными компонентами процесса, поскольку любой вид опыта должен необходимым образом иметь в своем составе три феноменологические категории. Только как в этом случае можно говорить о первичном опыте?

Помимо всего этого, три категории являются для Пирса скорее не познаниями, а формальными структурами, обосновывающими возможность любого познания (в этом смысле Пирс был кантианцем), иными словами, они являются скорее не типами опыта, а чистыми формами, составляющими опыт. Поэтому, если примером Firstness является ощущение красного цвета или, как в одном из приведенных мной примеров, ожог, который я ощущаю, прикоснувшись к горячей кофеварке, то с точки зрения моих познаний, эта Firstness сама по себе ничего из себя не представляет (простое *may be*), и я осознаю ее ожогом от кофеварки, только если она входит непосредственно в отношение с Secondness и Thirdness¹.

солютное понятие, которое указывает на максимальное присутствие, как во времени, так и в пространстве. — Прим. пер.

¹ Клаудио Паолуччи (при личном общении) объяснял мне: «Очевидно ощущение боли от ожога кофеваркой для Пирса также является первичностью, то есть обнаружением чего-то нового. Но у Пирса Первичности не возникают отдельно друг от друга, ведь если бы это было так, то ничто не смогло бы их объединить. Взаимодействуя одна с другой, они входят в жизнь (CP 6.199). Обнаружение первичностей через их противопоставление одну другой (Вторичность), исходя из регулярности привычки (Третичность), является, по Пирсу, *событием* (CP 6.200), то есть сингулярностью, точкой, в которой что-то происходит. (...) Подобным образом спонтанность первичности, неравномерную и сингулярную природу которой подчеркивает Пирс (CP 6.54), показана не иначе как бесконечно малое отклонение от закона и регулярности, из которой она происходит (CP 6.59). Пирс

Естественно, я прекрасно помню (мало того, я и сегодня придерживаюсь этой идеи), что в K&U я делал акцент на том факте, что даже сталкиваясь с непосредственностью квале (ощущение красного, ожог, белизна простыни) в последующий момент (именно когда эта Firstness определяется как таковая во взаимосвязи всех трех категорий) я могу осмыслить, что моя первая реакция была вызвана ошибкой (я ощутил красным или раскаленным то, что на самом деле таковым не являлось), и что я мог испытать раздражение в условиях (внешних или внутренних), способных «обмануть» мои нервные окончания. Разве что, как объяснял сам Пирс, даже после того, как я распознал обман чувств, я не могу сказать, что я *не* испытал (не то, что «не *познал*»!) ощущение красного или чрезмерного тепла. Возвращаясь к случаю домохозяйки с простыней, мы видим, что она могла бы сказать: «Недавно, после того, как я сделала первое поспешное перцептивное заключение, я *имела убеждение* (когнитивный факт) в том, что *испытала* ощущение белого, но...»).

В ответ на пирсовское отрицание способности к интуиции и утверждение о том, что всякое познание рождается из предыдущего познания, Паолуччи выдвигает возражение, заключающееся в том, что даже ни с чем не связанное ощущение (будь то ощущение термическое, осязательное или визуальное) не может быть признано (и, таким образом, познано) без использования инференциального процесса, который, пусть даже будучи мгновенным и бессознательным, проверяет достоверность этого самого ощущения.

называет привычкой, или Третичностью, ту же самую регулярность, исходя из которой можно производить сингулярную спонтанность из первичностей, противопоставляя одну другой (Вторичность) (...) То есть спонтанность события, появления чего-то нового (Первичность), — это не что иное, как привычка к регулярной последовательности (Третичность), дифференцирующаяся в определенных точках: сингулярное появляется всегда из регулярного, от которого оно отделяется как результат эффекта нестабильности (...) Таким образом, поскольку первичности, как говорит Пирс, не появляются отдельно друг от друга, ощущение боли, которое возникает в том примере утреннего кофе (Первичность), — это качество, которое выделяется на фоне относящихся к опыту привычек, которые Вы также рассматриваете (проснуться утром, взять кофеварку, поставить ее на огонь, не включать слишком сильно газ, установить кофеварку в правильной точке — целый синтаксис привычек и регулярностей повседневного опыта). Ощущение боли (Первичность) возникает на фоне привычек (Третичность), не вызывавших ее (болевые ощущения не являются регулярными в «сценарии» завтрака) и может возникать только в противодействии (Вторичность) этому фону привычек. Вот тогда на познавательном уровне мы обнаруживаем паттерн Логике Относительных Единиц: на основе ряда регулярностей и привычек, определяющих законы моего завтрака (Третичность), может создаться тенденция к тому, чтобы различать их, откуда возникает нечто новое — то, что регулярность локальной системы не предусматривает. Первичность — это событие такого рода, которое происходит в противодействии (Вторичность) регулярному фону Третичности».

Как бы то ни было, реконструкциониста (даже больше *олога*, чем *иста*) должен интересовать вопрос о том, возможно ли, чтобы такой благоразумный человек, как Пирс, отрицал, что инференциальный процесс, в результате которого я говорю «я обжегся, коснувшись кофеварки», рождается из ощущения ожога, заставляющего (меня как животное) отдергивать от раздражителя конечность еще до того как я решу, что этот раздражитель мне чужд и сопротивляется? Пирс не мог этого отрицать, ведь его реализм (скотистский или не скотистский) основывался на том факте, что любое знание отсылает к некоему Динамическому Объекту, который находится *вне меня* и моих познавательных актов, и предшествует всякой возможной инференции — даже если порой этот Динамический Объект остается навсегда недостижимым, умножаясь в бесконечной серии Непосредственных Объектов. Пирс не мог отрицать, что перцептивный процесс начинается в зыбкой и неопределенной зоне между Firstness, Secondness и Thirdness, а переплетение инференций, заставляющее его превратиться в суждение восприятия, происходит только после появления *некоего объекта* — а это равносильно утверждению о том, что для интерпретации необходимо наличие некоего объекта этой интерпретации, иначе мы были бы не пирсовцами, а скорее деконструкционистами или ницшеанцами (см. K&U, 1.9).

В таком случае, как можно, с антиинтуиционистской точки зрения, согласно которой любой опыт всегда имеет инференциальную природу, говорить о моменте, с которого эта инференция начинается? Этот *primitum* таков в абсолюте или это *primitum* в тот момент для меня? А также этот *primitum* является таковым (обращаясь к выражению Пирса) только в каком-то отношении или применительно к какой-то способности?

Проблема (типично пирсовская) отношения или способности, превращающей нечто в знак, позволяет мне ввести различие между пертинентизацией молекулярной и пертинентизацией молярной.

15.3. Пирс против Черного Пятна

В январе 2006 г. в Риме у меня случился спор с Акиле Варзи по поводу его книги, думаю, так и не изданной до сих пор¹. Исходя из понятия «границы», Варзи рассматривал кажущееся различие между демаркациями чисто *de dicto* (например, границы между двумя государствами) и демаркациями, которые мы могли бы рассматривать *de re* (к примеру, границы, которые отделяют внутреннюю часть яблока от внешней, челове-

¹ *Teoria e pratica dei confini [Теория и практика границ]*. Однако в этом исследовании Варзи обращался к тематике, прежде уже рассмотренной в книге Smith, Varzi 2000: 401–420.

ческое тело от того, что его окружает, или просто жизнь от не-жизни и жизнь от смерти, как это случается при обсуждении аборта, стволовых клеток или эвтаназии). Варзи замечал:

не ясно, каково отношение между границей и сущностью, *которую* эта граница отграничивает (...), мы никогда не сталкиваемся с точками, линиями и поверхностями в их полной изоляции. Мы не можем съесть трехмерные части яблока и взять его только за поверхность, если понимаем под ней не кожуру (которая является твердой частью), а полностью двухмерную сущность, отграничивающую кожуру от внешней стороны, так же как мы не можем поместить в музей границу нашего города или точку пересечения экватора с Гринвичским меридианом. Тем не менее это отношение зависимости взаимно: мы не можем даже помыслить яблоко без поверхности, или город без границ (...) Некоторые сущности начинают существовать только в тот момент, когда очерчивается их граница.

Сославшись на нечеткую, согласно Леонардо, границу между морем и небом, Варзи обратился к Пирсу («The Logic of Quantity») и к краям черного пятна на белой поверхности — проблеме, которая казалась ему схожей с аристотелевским вопросом о том, как следует говорить о теле, вдруг начавшем двигаться — покоится оно или же находится в движении (Физика VI, 234a).

Варзи замечал, приводя слова Джэкендоффа (Jackendoff 1987), что речь могла бы идти об асимметричных конфигурациях, где одна из двух сущностей — это *фигура*, а другая — *фон*: следовательно пятно накладывается на лист, который, в свою очередь, выступает фоном; таким образом, линия демаркации, которую искал Пирс, принадлежит не листу, а пятну. Вода побеждает воздух, делая его фоном, а значит так смущавшая Леонардо линия демаркации будет принадлежать морю. Двух соприкасающихся твердых тел не существует, это всегда тело, включенное в некоторую фоновую среду, а это значит, что линия границы принадлежит самому телу. Тем не менее Варзи находил эту идею малоубедительной:

Но что происходит при столкновении двух фигур? Мы бросаем камень в море. Камень «закрыт», также как и вода. Как может камень войти в воду, если два закрытых тела не могут даже соприкоснуться? И если допустить, что ему удастся войти, чему тогда будет принадлежать линия границы между камнем и водой? Скажем ли мы, что, входя, камень открылся? Что море закрыто для внешней стороны (относительно воздуха), но открыто для внутренней (относительно камня)? Или же представим себе скалистые берега Дувра: трудно подумать, что это топологически открытый фон, на котором четко выделяются воды Ла-Манша. Кроме того, почему скалистые берега,

в свою очередь, четко выделяются на небе: мы должны сказать тогда, что скалистые берега открыты вдоль той зоны, которая отделяет их от воды, но закрыты для той части поверхности, которая отделяет их от воздуха? И что говорить о линии, вдоль которой сходятся вода, воздух и скала? Если допустить, что выигрывает вода, то тогда каким образом соприкасаются воздух и скала, если оба они являются открытыми? Очевидно, что здесь что-то не так. Топология континуума исключает возможность соприкосновения двух закрытых тел, однако она исключает также возможность соприкосновения и двух открытых тел... Постепенный процесс дематериализации материи, характеризующий развитие современных физических теорий, возвращает нам мир, в котором даже предметы, которые кажутся нам абсолютно твердыми и плотными, при детальном рассмотрении представляют собой множества микроскопических частиц в безумном движении в свободном пустом пространстве, окружающем их (реальный объем яблока, если понимать под ним материальную часть плода, меньше одной миллиардной того, что мы привыкли исчислять), и поверхности этих систем частиц больше не являются гладкими и сплошными, как не являются таковыми доски с иглами, на которых лежат факиры. При таком положении вещей нет смысла говорить о соприкасающихся предметах, отделенных от общей линии границы. Нет смысла задаваться вопросом о том, чему принадлежит граница предмета. Это лишь движущиеся частицы. Если конкретнее, то каждая такая частица имеет свою границу, отделяющую ее от пустоты: нет *ничего*, что могло бы заявить об обладании ими. Иначе говоря, пространственные границы обычных физических объектов — это воображаемые сущности, чья форма и локализация имеют ту же степень произвольности, что и линии графика, полученного из ограниченного числа данных, ту же степень идеализации, что и рисунок, полученный из соединения точек по цифрам со страниц журнала «Settimana Enigmistica» (ит. «Неделя головоломок». — Прим. пер.), и ту же степень размытости контуров фигур, что присутствует в импрессионистской картине. Спрашивать, чему принадлежат *эти* линии, не имеет смысла, или же имеет смысл только в тот момент, когда их можно представить в качестве абстрактных границ, начерченных в результате нашей деятельности, которая объединяет их, то есть в качестве границ *de dicto*, которые, как таковые, могут, как мы увидели, оказаться неопределенными.

Варзи, как мне казалось, склонялся к излишне конвенционалистскому понятию границы, вплоть до желания расширить модальности *de dicto* до предполагаемых модальностей *de re*¹. Тем не менее в ходе нашего об-

¹ Все же обращаясь к «Федру» (где Платон советовал разделять все на виды, на естественные составные части, «стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров»), Варзи отмечает, что если бы все границы были продуктом условного соглашения, то наше знание о мире свелось бы к знанию карт, которые бы мы

суждения я придерживался идеи, что «наиболее важные для нас события и действия, которые видимо отделяются границами *de re*, возникают, если хорошенько вдуматься, из запутанной системы скрытых процессов, которые мы отбираем и унифицируем согласно законам, отражающим наши познавательные *bias* (англ. *предубеждения, пристрастия*. — Прим. пер.)». Проблема познавательных *bias* мне кажется снова отсылает нас к различию между молекулярным и молярным.

Определить границы черного пятна на чистом листе так же трудно, как и определить границы дыры. Нужно допустить, что обычно тело остается топологически закрытым, а фон — открытым. Но кто решает что является телом, а что — фоном? Как коллекционер древних книг я знаю, что когда речь идет о проеденном червем отверстии на листе инкунабулы, меня беспокоят не границы отверстия, а границы листа, ведь именно на листе буква может быть разъедена или просто стерта. И когда, каталогизируя, я пишу «с частичной утратой одной буквы на лицевой стороне бумажки А6», меня беспокоят края листа, а не края отверстия.

Это могло бы означать, что определение пределов (а также соотношения фигуры и фона) есть лишь предмет соглашения — такой предмет соглашения, который я истолковываю как коллекционер, а не как художник-информалист, который хотел бы пантографировать отверстие (или пятно) и был бы, в таком случае, заинтересован в определении контура с микроскопической точностью. Теоретик фракталов мог бы проанализировать контуры отверстия *en abyme* и установить в нем искривления и неровности за любым пределом, допустимым в терминах обыденного восприятия. С моей же точки зрения (как коллекционера и библиофила), я соблюдаю пределы своих способностей восприятия и считаю неделимым то, что, космологически говоря, *потенциально* в дальнейшем делимо.

Это подходит и для границы, отделяющей яблоко от его наружной стороны. Что же касается линии границы, очевидно, что в терминах субатомной физики речь идет не о линии, а лишь об облаке пыли движущихся частиц. Но однажды я совершил в этом отношении ошибку. В работе «Отсутствующая структура» («La struttura assente»), почти тридцать лет

о нем нарисовали (пример полной подмены фактов интерпретациями). Однако, не постулируя в полной мере реалистичного решения (согласно которому мир предстал бы перед нашим опытом уже предварительно разложенным по объектам, событиям и естественным свойствам), он упоминает в качестве компромиссного решения мое предложение (K&V): несмотря на то, что в различных культурах телатина режется по-разному (так, что названия некоторых блюд не всегда переводимы с одного языка на другие), все же трудно было бы придумать нарезку, в которую одновременно входили бы части и морды, и хвоста. Даже если бы в мире не было заданных направлений, все же существовали бы направления запрещенные, или же объективные ограничения нашей возможности организовывать содержание опыта.

назад, полемизируя с наивными концепциями иконизма, я говорил, что контур лошади, который должен изображать качества лошади, демонстрирует единственное качество, которого у лошади нет, — черную непрерывную линию, отделяющую внутреннюю часть лошади от внешней. Однако вслед за Гомбрихом (Gombrich 1982) я вынужден был изменить свое мнение. Исправляя свое предшествующее конвенционалистское положение, он весьма справедливо отметил, что если прежде утверждалось, что линий в природе нет, и что контуры — это человеческая выдумка, то теперь психологи склоняются к тому, чтобы понимать их в качестве перцептивного «суррогата» и «показателей прерывности». Действительно, «контуры могут служить антиципацией эффекта параллакса движения, потому что для нас предметы всегда отделяются от своего фона, но поддерживают присутствующую им когерентность, хотя мы слегка и двигаем головой» (с. 233).

Это не значит, что контур *принадлежит* лошади, ведь в зависимости от того, смотрю я на лошадь лежа на земле или с балкона, я вижу различные аспекты лошади, и в зависимости от моего взгляда смещается и контур; и все же, находясь в зависимости от моего взгляда, в момент, когда я смотрю, контур представляет собой *объективную* характеристику, на которую я не могу не обращать внимания. Лошадь может иметь бесконечное число контуров, однако с *определенной точки зрения или учитывая определенную способность*, она имеет только один контур.

Исходя из того, что я решил рассматривать бумагу в книге с точки зрения коллекционера, если я пишу, что в ней есть дыра с утратой одной, двух или половины буквы, то объективно истинно, что не хватает одной, половины или двух букв, и разница между одной и двумя буквами не является ни проблемой условного соглашения, ни проблемой бесконечной неровности границ. Буквы либо хватает, либо не хватает.

Как только закреплен уровень пертинентности — или же уровень интереса, исходя из которого я обращаюсь к вещам (в моем случае я выбрал молярный, а не молекулярный уровень) — вырисовывается не только объективная, не подвергающаяся сомнению невозможность, но и *исходные точки*, с которых начинается моя инференциальная деятельность.

Попытаемся рассмотреть не крайний случай дыры, а обычный случай ее отсутствия. Не вызывает сомнения, что когда я беру лист бумаги А4, дыр в нем нет. И если бы я хотел перейти (или войти, как Алиса, в зеркало) из одной комнаты в другую не через дверь, а через стену, я столкнулся бы с фактом того, что на бумаге, на стене и на поверхности зеркала нет дыр (или какого-либо рода переходов). Однако (как нужно предположить не с молярной, а скорее с молекулярной точки зрения) если бы я использовал самый мощный микроскоп, я увидел бы *и* на листе бумаги, *и* на стене бесчисленное множество дыр или пустых пространств, точно так же как атомы стекла зеркала представляют собой своего рода сол-

нечные системы в миниатюре, сотканые из пустых звездных пространств.

Все дело в том, что *с моей точки зрения*, иными словами в определенном отношении или применительно к определенной способности, эти пустые пространства меня не интересуют, а потому *не существуют* для меня.

15.4. Пирс и мозг

Можно называть это первичным иконизмом или как-то иначе, однако есть нечто, чего нельзя избежать — речь идет о включении интерпретирующего субъекта в процесс семиозиса. Иными словами, если первичный иконизм не существует космологически, то он существует благодаря субъекту.

Снова обратимся к понятиям Пирса. В 5.213 говорится, что «термин *интуиция* будет принят для обозначения познания, не обусловленного предыдущим познанием (*cognition*. — Прим. пер.) того же объекта, и, следовательно, обусловленного чем-то находящимся вне сознания»¹. Если все же отрицание интуиции означало бы отрицание того, что все происходящее в нашем рассудке не определяется чем-то находящимся вне сознания, то можно было бы подумать, что Пирс склоняется через магический идеализм к Новалису. Но Пирс говорит не обо «всем том, что происходит вне нашего рассудка», а о познаниях. Если кто-то пинает меня и в ответ я кричу (чувствуя боль), можем ли мы говорить о познании? Я бы сказал, что в данном случае речь идет всего лишь о стимуле и ответе, неким образом связанных с нашими нейронными процессами. Пирс никогда не говорил ни о том, что процессы стимула-ответа — это познания, ни о том, что стимул, который я получаю, когда меня пинают, произошел из чего-то, что находится вне рамок нашего рассудка (или мозга). Можем ли мы, оставаясь в рамках здравого смысла, говорить (не будучи при этом обвиненными в том, что мы мыслим не *ad mentem divi Caroli* (лат. *по учению святого Карла*. — Прим. пер.)), о болевых ощущениях, которые я испытал бы, если бы (для примера или абсурда ради) Паолуччи дал мне пинка?

Вероятно, сталкиваясь с этим стимулом, мой мозг осуществляет процессы, о сложности которых я ничего не знаю, так же как он поступает, переворачивая (такой ли уж это пустяк?) ретинальное изображение. Поэтому можно говорить, что в моей нейронной схеме происходят процессы, которые можно определить как инференциальные или, во всяком случае, интерпретативные. Но об этих процессах *я ничего не знаю* и, так же как

¹ Цит. по: Пирс Ч. С. Избранные философские произведения / Пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М.: Логос, 2000. С. 19.

мне кажется естественным видеть, что Паолуччи прогуливается ногами по земле, а головой вверх, мне кажется естественным реагировать криком на боль от его пинка — даже если вынуждая меня издать этот крик, мой мозг выполняет неизвестно какую работу (и то, что он ее выполняет, интерпретируя и часто ошибаясь в интерпретации, доказано тем фактом, что мозг инвалидов фиксирует боль в тех органах, которых уже больше нет). Это не исключает того, что ощущение боли (как только оно вовлечено в триадный процесс, который преобразует ее в познание) также обретает семиозисную природу: оно становится знаком, а в данном конкретном случае знаком того факта, что кто-то (и из последующих заключений я пойму, что это был Паолуччи) дал мне пинка. Но в тот момент, когда я ощущаю боль и кричу, я принимаю эту боль как *исходный пункт восхождения* (чтобы узнать, что происходит, и чем это вызвано), а не *нисхождения* (чтобы понять, как мой мозг *обработал* внешний стимул). Рассмотрим эту *квалию* с *молярной* точки зрения или с позиции способности.

Очевидно, что (см.: Proni 1990, 1.5.2.3.1 сноска 6) Пирс сохраняет неясность в отношении определения ощущения, и порой то, что я называю ощущением *квале*, для него является *впечатлением* (как неорганизованное множество сенсорных данных), однако придираться к вопросам лексики здесь не уместно (тем более, для мыслителя, который так часто менял терминологию). В CP 1.374 Пирс говорит, что три категории, несмотря на то, что они навязаны логикой и имеют метафизическую валентность, все же берут свое начало в природе ума и являются «постоянными элементами нашего познания». Естественно, это могло бы еще раз подтвердить, что они являются трансцендентальными формами в кантовском смысле, и, на самом деле, Пирс уточняет, что *они не являются ощущениями*. Однако в CP 1.381 он отмечает, что *feelings*, «в том смысле, в котором только их можно допускать в качестве огромных ветвей мысленных феноменов, формируют набросок познания», а в CP 1.386 он говорит о feeling как о immediate consciousness (англ. *непосредственное сознание*. — Прим. пер.) и как о чем-то, что происходит *в активном состоянии нервных клеток*. Нельзя забывать также и о том, что начиная с 1.374 до 1.394 он говорит о триадах в психологии и физиологии.

В целом, если Пирс не говорит об ощущениях и неуверенно говорит о впечатлениях, он все же намекает на состояния immediate consciousness (см. также CP 1.306). В CP 1.317 он говорит, что «все содержание сознания состоит из чувственных качеств (feelings), так же как все пространство состоит из точек, а все время — из мгновений»¹, а в CP 1.318 он пишет, что это чувственное качество «было бы чистым первым (*primum*)»².

¹ Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. С. 136.

² Там же.

По моему мнению (при внимательном прочтении СР 5.291), ощущение, признанное таковым в интерпретативном процессе, уже является семиотическим явлением и выполняет функцию гипотезы; однако коль скоро чистое feeling есть «просто чувствование особого рода, то оно определено некоей необъяснимой, таинственной силой» и является не представлением, а только «материальным ее качеством»¹. Чувствование «как чувствование есть лишь материальное качество мысленного знака». Что значит материальное качество мысленного знака? На мой взгляд, это значит, что если я не рассматриваю слово *canе* (лат. *собака*. — Прим. пер.) в качестве знака (сегодня мы сказали бы как состоящее из выражения и содержания, или сигнификанта и сигнификата), но рассматриваю только фонацию *кане*, которая может быть физически отмечена и услышана кем-то, кто не знает итальянский язык, то я имею дело с материальным качеством знака (скажем, сущностью выражения), но еще не с семиотическим явлением, получившим свое развитие и завершение в представлении и в процессе познания. В этом качестве feeling — это еще не гипотеза, это материальная причина, которая представляется мне или моему мозгу в качестве стимула, *данного* для того, чтобы стало возможным перейти к заключению. «Гипотетическое заключение ощущения на две трети записано (через предпосылки) самой природой нашей системы восприятия: это гипотеза, но наше сознательное вмешательство ограничивается тем, что исходя из этой гипотезы приходит к тому или иному заключению, и происходит это автоматически (...) Логический закон выстраивает форму ощущения, однако содержание этого ощущения — это то, что приходит извне, находится за рамками этого ощущения: feeling — это *материальное качество* перцептивного знака» (Proni 1990:106).

Думаю, эта идея ощущения как *primum* согласуется с любой неинтуитивной теорией знания как инференции. Естественно, при условии, что принятое мной в качестве ощущения или исходного стимула, будет признано таковым на молярном уровне с точки зрения и учитывая способности того, что *интересует меня в данный момент*, не зависящий от какой бы то ни было космологической точки зрения.

15.5. Пирс и черепаха

Читая Пирса, нужно четко разделять космологию и гносеологию. Как я уже говорил в К&У, в рамках пирсовской мысли пересекаются две различные, но взаимозависимые перспективы: метафизико-космологическая и гносеологическая. Не вызывает сомнения тот факт, что если метафизику и космологию Пирса не истолковать в семиотическом клю-

¹ Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. С. 74.

че, то они останутся недоступными для понимания; однако то же самое можно сказать и в отношении его космологии. Такие категории, как Firstness, Secondness, Thirdness, или, скажем, то же понятие интерпретации, не определяют только *modi significandi*, то есть способы познания мира: это также *modi essendi* — способы, с помощью которых *существует* этот мир, процессы, посредством которых мир интерпретирует сам себя в ходе эволюции. В К&У я приводил замечание Мамели (Mameli 1997: 4): «Исходя из доказательства Пирса о том, что интеллигибельность — это не случайная характеристика универсума, что она не простой эпифеномен того, каковы вещи, но характеристика, “формирующая” универсум, можно прийти к выводу, что и теория интеллигибельности является метафизической теорией о структуре универсума».

Все же необходимо различать теорию интеллигибельности и метафизическую теорию.

Кант говорил, что факт нашей уверенности в том, что мы знаем вещи на основе одного лишь свидетельства чувств, зависит от *vitium subreptionis* (лат. *ошибка подстановки*. — Прим. пер.): мы так приучены с детства принимать вещи, будто бы уже данными нам в созерцании, что никогда не рассматриваем роль рассудка в этом процессе. Таким образом, даже то созерцание, которое было для Канта эмпирическим, уже должно было стать результатом инференциальной процедуры.

Мы можем построить семиотику без субъекта или семиотику, где субъект находится повсюду (что то же самое). В этой семиотике никогда не будет *primum*, потому что интерпретация там будет продолжаться *en abyme*. Однако, если с космологической точки зрения инференциальный процесс бесконечен, поскольку созерцания нет, мы не можем не принимать в расчет познавательную инстанцию, то есть ту грань семиозиса, которая формируется, когда субъект (любая способная сказать Я инстанция, которая входит в семиозис из чего-то материального и физического — я имею в виду мозг) располагается и порождает цепь инференций под влиянием стимула чего-то, что, с его точки зрения и только в этом точном пространственно-временном отрывке, *привлекает его внимание*¹. «Я» находится на своего рода границе, с одной стороны которой стоит, скажем, собака, являющаяся вещью, побуждающей в тот момент это «Я» к созерцанию, а с другой — все остальное, не интересующее его.

На этом этапе Firstness, как мы видели, это присутствие *such as it is* (англ. *само по себе*. — Прим. пер.), не что иное, как положительная характеристика, как пурпурный цвет, который ощущается без какого бы

¹ Здесь необходимо было бы открыть новую дискуссию о том, почему одно привлекает мое внимание в ущерб другому. Однако реконструкция теории внимания у Пирса выходит за рамки моей компетенции и целей данной статьи.

то ни было чувства начала или конца опыта, без какого бы то ни было самосознания, отличного от ощущения цвета, это возможность без существования, простая возможность процесса восприятия (CP 5.119). Она не имеет общего характера, она *есть*, и побуждает нас переходить к Secondness, как для того, чтобы осмыслить сосуществование нескольких качеств, противостоящих друг другу еще до того, как противостоять *нам* (7.533), так и для того, чтобы мы на этом этапе сказали, что нечто существует. С этого момента интерпретация уже может высвободиться, но устремившись не назад, а вперед.

Чтобы опровергнуть эти *qualia*, предшествующие любому заключению, нужно исходить из того принципа, что они представляют собой интуитивный момент, одновременно с которым последующие инференциальные процессы не могут мыслиться в виде бесконечной фрактализации. Но я хотел бы напомнить, что бесконечная фрактализация морского берега не исключает, что человеческий субъект, обладающий молярным видением этого берега по сравнению с молекулярным видением муравья, проходит шаг, который для последнего явился бы очень длинным и извилистым путем.

Здесь мы вновь сталкиваемся с парадоксом об Ахиллесе и черепахе, где нужно учитывать разницу между *потенциальным бесконечным* и *действующим бесконечным*, о чем говорится уже у Аристотеля.

Согласно этому парадоксу, Ахиллес должен пройти сначала половину пути, однако прежде он должен пройти четверть его, до этого восьмую его часть, и так *in infinitum* (лат. *до бесконечности*. — Прим. пер.), поэтому ему никогда не удастся достичь черепахи. Кроме того, поскольку этот процесс фрактализации продолжается до бесконечности, его результат никогда не будет больше единицы, как, впрочем, в случае и иррациональных чисел, поэтому 3,14 — как бы его не анализировали — никогда не станет 4.

Применение этого суждения к фрактальной длине берега, где *потенциальный* процесс деления может быть бесконечным (по крайней мере, насколько можно постулировать все более и более мелкие микроорганизмы), не исключает возможности Ахиллеса *действительно* пройти это пространство одним шагом. Ахиллес пройдет свою единицу длины в свою данную единицу времени.

Уже Аристотель выдвигал возражения Зенону (см.: «Физика» III, 8, 206), отмечая, что в величинах присутствует бесконечность путем прибавления (я всегда могу найти четное число, стоящее после предшествующего), а не путем деления, ведь бесконечность подинтервалов, на которые делится единица длины, всегда содержится в ограниченном количестве (никогда не превышающем единицу), способном стать предметом эмпирического созерцания.

Если с точки зрения космологии возможно, что Firstness — это не что иное, как результат предшествующей ей Thirdness, то с точки зрения гносеологии существует предел наших способностей восприятия, ощущающих неделимым то, что, космологически говоря, в дальнейшем *потенциально* делимо. То, что потенциально, принадлежит космологии. То, что действительно, принадлежит действующему субъекту.

Что происходит, когда мы принимаем точку зрения некоего воспринимающего Я? Зеллини отмечает (Zellini 1980:42–43):

Недавно А. Грюнбаум [1969] доказал, что применение арифметической теории пределов в решении парадокса объясняется метрической структурой физического времени. Человеческое осознание времени допускает низкий предел ощутимости, или минимальный порог, в самом низу которого временные интервалы рассеиваются в невообразимой малости. Если бы мы рассмотрели неопределенное созерцание, осознающее «все» интервалы следования (а), то оно предстало бы перед нами в исчислимой бесконечности мысленных актов, и продолжительность каждого из них по величине была бы больше минимально допустимого порога времени; но этот непреодолимый «минимум» есть архимедово число: суммированное к себе самому бесконечное число раз оно дает бесконечный результат; таким образом, мысленное созерцание всего следования предстало бы в невозможности неограниченного периода времени. Это случилось бы, например, если бы один за другим «пересчитывались» интервалы (а), и при этом с каждым из них соединялся бы его порядковый номер, что потребовало бы, только ради того, чтобы помыслить (или произнести) этот самый номер, время большее, чем необходимый минимум (но нелепо полагать, как сказал Аристотель¹, что то, что изменяется, изменяется при счете). Зенон, высказывая сомнение относительно проходимости интервала (0,1), использует в действительности ту незаконную «задержку», которая подразумевается в сведении последовательности (а) к соответствующим мысленным актам процесса подсчета, не учитывая того обстоятельства, что подобный процесс не воспроизводит с точностью метрику физического времени, связанную с реальным путем.

Так, по мнению Грюнбаума, аргумент Зенона несостоятелен, и объясняется это тем, что он опирается на неизбежную путаницу между двумя несовместимыми формами мысли; мы не ощущаем, объясняет он, подынтервалы, на которые мы разделяем единицу пути, и которые чередуются в форме, метрически соответствующей их природе. Скорее мы формируем впечатление об их продолжительности, исходя из времени осуществления наших актов мысленного созерцания, которое с каждым отрезком пути не может не быть выше порога или минимального предела.

¹ «Физика», 263а–263б.

Иначе говоря, наше восприятие является не математическим, а наивным, так же как наивным и не астрономическим является наше восприятие предполагаемого движения солнца. Зеллини напоминает (Zellini 1980: 44), что существование *порога видимости* является постулатом не только физики, но и психологии восприятия.

Зеллини обращается также к Юму: наше воображение должно достигнуть минимума, дальнейшего деления которого нельзя помыслить. Можно говорить о тысячной или десятитысячной доли песчинки, однако нам не удастся представить ее иначе, как размером с саму песчинку (от себя добавлю, что помимо прочего мы даже не видим этой доли песчинки — что, с точки зрения восприятия, уже имеет огромную важность). «В идее песчинки нельзя различать двадцать, тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые» («Treatise of Human Nature» («Трактат о человеческий природе»), I, 2).

Возьмите, как говорил Юм, пятно от чернил на бумаге и отдаляйтесь, зафиксировав на нем взгляд. В определенный момент, на слишком большом расстоянии, пятно станет невидимым, но, пока оно будет исчезать, оно еще будет оставаться видимым как точечный и неделимый *минимум*. Точно так же и для идей воображения дана крайняя граница возможных для восприятия впечатлений, поэтому мы переходим напрямую от нулевой к минимальной воспринимаемой и несводимой к более мелким частям реальности.

Юм мог бы добавить, что даже если увиденное в микроскоп пятно чернил позволило бы нам раскрыть универсум бактерий, способный показаться картиной Кандинского, это пятно, с точки зрения нашей способности восприятия, все равно оставалось бы ничем иным как пятном.

Чтобы в дальнейшем стала допустимой идея того, что для Пирса Ground — это то, что я называл первичным иконизмом, напомним, что Ground — это элемент, марка, качество, которое (не важно, по каким причинам) изолировано и рассматривается само по себе. *Кем* оно изолировано? Потенциально изолируемое в принципе, оно становится изолированным, когда субъект изолирует его на некотором основании, и в той точке оно становится *terminus a quo* (лат. *исходный пункт*. — Прим. пер.) инференциального процесса, скажем, *в сторону повышения*, а не понижения, или же в направлении серии отношений, которые связывают это пятно со мной и моими перцептивными интересами, а не в направлении серии возможных бесконечных декомпозиций самого пятна.

Мне кажется, именно это происходит, когда Пирс говорит нам, что черный цвет чернил мы ощущаем как Firstness. Возможно, мозг (чтобы понять, что именно качество черного цвета затрагивает наши чувства) тихонечко проделывает огромную работу последовательных интерпре-

таций, так (в чем я согласен с Паолуччи (Paolucci 2005)), что даже к эмпирическому понятию *собаки* кантовский рассудок приходит не через образы, а через диаграмму потока. Однако помимо того факта, что на определенном этапе мозг (как вычислительная машина), чтобы передать нам «черный цвет», должен будет остановиться, на уровне сознательно-го восприятия мы не осознаем этой дальнейшей фрактализации. Есть порог, за пределами которого мы воспринимаем или ощущаем «черный цвет» как Firstness, первичный иконизм (ну или давайте назовем его как-нибудь иначе), который в свою очередь приводит нас ко всем последующим заключениям.

Комментируя Юма, Джеймс¹ говорил:

Либо ваш опыт лишен какого бы то ни было содержания и изменения, либо состоит из весьма ощутимой доли содержания и изменения. Ваше освоение реальности осуществляется буквально по капле восприятия. Мысленно и косвенно вы можете разделить эту каплю на компоненты: но в связи с ее внезапностью, она либо предстает в своей полноте, либо не предстает вовсе.

Здесь у меня появляется вопрос, не связана ли эта точка зрения с идеей о том, что в потенциально бесконечном процессе фрактализации возникают (естественно, с точки зрения возможностей воспринимающего субъекта) точки катастрофы, в которых субъект обретает *свою* Firstness — Firstness для него, а не космологическую Firstness.

Зеллини цитирует также Витгенштейна («Тетради» 18.6.15):

Если сложность объекта является для смысла утверждения определяющей, то она должна быть отражена в той мере, в которой она определяет свой смысл. И насколько композиция *не* является определяющей для *этого* смысла, настолько объекты данного утверждения являются простыми. ОНИ *не могут* быть декомпозированы в дальнейшем. (...)

Если я говорю, например, что эти часы не находятся в ящике, то сказанное вовсе не требует, чтобы из этого ЛОГИЧЕСКИ СЛЕДОВАЛО, что установленное в часах колесико не находится в ящике, на самом деле, возможно, что я *вовсе не знал*, что колесико было в часах, и, таким образом, в отношении «этих часов», я даже не мог подразумевать той совокупности, в которой это

¹ Цитирую Зеллини (Zellini 1980:52), который цитирует, в свою очередь, Уайтхеда, («Process and Reality», II, 2) («Процесс и реальность»). Согласно Уайтхеду, отрывок Джеймса взят из «Some problems in Philosophy», X («Некоторые проблемы философии»). Но и Уайтхед признает, что обязан цитатой Джеймса другому автору. Прекрасный пример *regressio in infinitum* (лат. *уход в бесконечность*. — Прим. пер.). Я же, не являясь *джеймсологом*, останавлиюсь на этом пункте.

колесико встречается. Конечно, я не вижу всех частей моего визуального *теоретического* образа. Как знать, вижу ли я бесконечное число точек! (...)

Представим теперь, что мы видим круглое пятно: является ли круглая форма его свойством? Естественно, нет. Она кажется «свойством» структурным. И если я замечаю, что пятно круглое, не замечаю ли я бесконечно сложное структурное свойство? (...) Утверждение может говорить о бесконечном множестве точек, не будучи при этом в определенном смысле бесконечно сложным¹.

Попробуем передать это в терминах восприятия: сложность *квале*, если она является определяющей для смысла восприятия или суждения восприятия, должна представляться и ощущаться как присущая восприятию в той мере, в которой она определяет смысл восприятия. И в той мере, в которой дальнейшая делимость *квале* не является определяющей для *этого* восприятия, в той мере данный *квале* является простым или первичным. Он имеет значение Firstness, и не существует относящихся к нему инференциальных процессов ниже этого порога².

В качестве заключения (раз уж я начал с Фомы Аквинского) я бы упомянул слова Николая Кузанского: «Бесконечная форма воспринимается только конечным образом» («*De docta ignorantia*», II, ii).

¹ Пер. с нем. В.Н. Белова.

² Здесь открывается другая проблема *олологии*: дать новое определение пирсовского понятия присущности. Как говорится, передам в этом эстафету другим.

ОЧЕРК 16. Дефиниции в эстетике Кроче¹

С первого взгляда может показаться неправильным, что собрание исследований, посвященных истории семиотики и философии языка, включает в себя критику *«Эстетики»* Бенедетто Кроче. Однако помимо того, что полное название этой работы² (*«Эстетика как общая наука о выражении и как общая лингвистика»*) позволяет задаться вопросом, что же представляла собой для Кроче общая лингвистика, наше исследование раскрывает неточности тех дефиниций, на которых основывается *«Эстетика»* Кроче. В приведенном здесь собрании очерков, начинающемся с критики самой почтенной модели дефиниции (древо Порфирия), в отношении которой делается попытка показать неспособность дефинирования, но которую в то же время приходится признать чуть ли не героической попыткой добиться логической строгости, необходимо подвергнуть рассмотрению теоретическое произведение, противоречащее самому своему проекту ввиду драматической неточности тех дефиниций, которые оно якобы предлагает.

Обращаясь к *«Эстетике»* Кроче, мы встречаем там либо идеи, которые сегодня уже прочно вошли в общественное сознание, либо описание многочисленных «сражений», проигранных уже в самом начале. Что касается последних, я не буду поднимать здесь вопрос в целом недоказуемой связи между эстетикой и общей лингвистикой, которая является

¹ Переработка рецензии, написанной для сборника *«La Rivista dei Libri»* (17.1991) и посвященная переизданию *«Эстетики»* Кроче в *«Adelphi»*. Позже эта тема вновь рассматривается в работе *«Croce e l'intuizione»* («Кроче и интуиция») в: Есо 1997.

² Произведение это вышло в издательстве «Sandron» в 1902 г. (когда Кроче было тридцать четыре года) и представляет собой заключительный этап работы, начатой в ноябре 1898 г. В дальнейшем оно было переиздано в том же издательстве «Sandron» в 1904 г., а в 1908 г. в издательстве «Laterza», дойдя до девятого издания — последнего при жизни автора — в 1950 г. Для трех (!) переизданий автор написал три новых предисловия (датированные ноябрем 1907 г., сентябрем 1921 г. и январем 1941 г.), демонстрирующих как постепенно им вносились некоторые исправления (см.: Maggi 1989), что в свою очередь позволяет понять развитие его последующей мысли (*«Логика»*, *«Философия практики»*, *«Теория и история историографии»*, и естественно *«Сущность эстетики»*, *«Aesthetica in nuce»* (*«Краткое изложение эстетики»*), *«Проблемы эстетики»*, *«Новые очерки по эстетике»*, *«Поэзия»*). Поскольку автор больше не вносил правок в издание 1941 г., можно допустить, что он считал его актуальным для середины века, именно с этим переизданием мы и будем работать (цит. на рус. яз. приводятся по: Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. 1. Теория / Пер. с 4-го ит. изд. В. Яковенко. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1920. — Прим. пер.

парадоксом, требующим отдельного рассмотрения¹. Гораздо важнее, по-моему, рассмотреть теорию интуиции² Кроче, — и не только потому, что с нее он начинает свою книгу, но еще и потому, что в ней он закладывает основание всей своей системы. Итак,

1. Во вступлении Кроче заявляет, что познание может быть либо интуитивным, либо логическим, а потому познавать, согласно Кроче, означает производить либо образы, либо понятия. Однако представив обзор традиционных неопределенных концепций, рассматривающих понятие интуиции, Кроче сам обращается к этому понятию, но опирается здесь не столько на дефиницию, сколько на пример: интуиция, говорит он, есть результат произведения искусства (с. 5). Этот метод можно было бы считать неверным, если бы Кроче пытался показать, что такое искусство, исходя из понятия интуиции; в действительности же он стремится показать, что такое интуиция, исходя из нашего опыта искусства. Но даже в этом случае мы только перешли бы от примера к антономазии, если не считать, что фактически антономазия подразумевает абсолютное тождество с примером.

Интуиция у Кроче это не чистое ощущение (при том, что ощущение не является чистым, скорее это бесформенная материя, пассив), даже если по-кантовски рассматривать его как сформированную и организованную в пространстве и времени (наши интуиции не имеют пространства и времени, как, например, когда на боль или порыв чувств мы сразу же реагируем криком). И все же сначала может показаться, что результатом восприятия является именно интуиция. Интуиция Кроче действительно имеет более широкую сферу, ведь речь в данном случае идет также об интуиции, касающейся вещей «не подтвержденных фактами» (как мы сказали бы сегодня), в то время как успех ощущения зависит от приведения в соответствие представления и реальности; однако автор говорит, что интуицией можно назвать также и то, что мы называем представлением или образом, особенно учитывая, что интуитивный феномен применяется также к невербальному и необязательно вербализируемому, как в случае, когда мы интулируем форму треугольника.

Как бы то ни было, интуитивность восприятия перестает работать, когда Кроче вводит в свою эстетику (с. 11) категорию-двойника, утверждая, что каждая истинная интуиция и представление непременно являются также и выражением, ведь «дух интуирует только действуя, оформляя, выражая». Интуитивно постичь геометрическую фигуру означает получить настолько отчетливый ее образ, чтобы суметь потом начертить ее на бумаге или на доске.

¹ Отсылаю читателя к De Mauro 1965, IV.

² В терминологии Канта этот термин переводится как «созерцание». — Прим. пер.

Здесь Кроче пока еще не исключил восприятия из числа интуиций, но уже заставляет нас усомниться в том, что интуиции, если они существуют, несовершенны. Необразованный рыбак, даже не умея пользоваться секстантом, способен причалить к берегу в бурю, потому что ему «знакомы» все его очертания и труднопроходимые места. И происходит это благодаря восприятиям — настоящим и прошедшим. Но если бы мы попросили его нарисовать очертания этого берега, то сделать этого он бы не сумел. Антропологи приводят немало примеров, когда туземцы, зная каждую излучину реки, в которой они плавают каждый день, ничего не способны понять на карте. Впрочем, этот опыт подходит также и в отношении влюбленных, когда в отсутствие любимого человека им не удается представить черт его лица, столь знакомого во всей полноте чувств, когда он присутствует. Это экспрессивное бессилие их огорчает, в то же время самое малое возвращение образа в памяти сопровождается самыми яркими ощущениями (очевидно, что это узнавание дорогого человека молниеносно — едва только он появляется, даже на большем расстоянии, в памяти всплывают самые неуловимые воспоминания).

Если восприятие и представление есть интуирование, сопоставимое, в свою очередь, с полным выражением, то что происходит, когда познакомившись с человеком в двадцать лет — безбородым кудрявым юношей, я встретил бы его в сорок, лысого или седовласого с бородой, убеленной сединами? Полнота интуиции сегодня несоразмерна с полнотой интуиции вчера, и я не должен был бы узнать этого человека. Однако я говорю: «Как же ты изменился, будто это уже и не ты!». Стало быть, знать человека означает приписывать ему определенные черты, как в итоговой схеме (не обязательно морфологической, потому что можно приписывать молниеносный взгляд, складки в уголках губ), и хранить в памяти «тип», с которым я сопоставляю всякое «появление» человека каждый раз, когда его вижу. Тип любимого человека больше не работает именно потому, что я пытаюсь наполнить его бесконечными присущими ему чертами, хочу запомнить слишком много из-за страстной ненасытности. И Кроче первый, кто предупреждает, что «от нашего интимнейшего друга (...) нам остаются интуитивно едва лишь несколько черт физиономии, которые отличают его от других людей» (с. 13).

Сталкиваясь с этими проблемами, Кроче решает (с. 12), что «мир, который нами обычно интуируется, весьма ограничен и состоит из малых выражений, постепенно вырастающих и становящихся обширнее лишь благодаря растущей концентрации духа на некоторых отдельных моментах. Это — внутренние слова, которые мы обращаем к себе самим, суждения, которые мы выражаем молча: «вот человек, вот лошадь, это тяжелая вещь, это жестко, это мне нравится и т. д. и т. п.», и ослепительный поток света и красок, который картинно можно правдиво и точно пред-

ставить себе только в виде хаоса, из которого выделяются едва лишь немногие отдельные черты. Именно таково то, что мы имеем в нашей повседневной жизни и что является основанием наших повседневных действий.

«Хаос» мне кажется весьма убедительным термином, чтобы показать, что на самом деле происходит в обычной жизни, и с ним я полностью согласен. Каков же результат этого ежедневного хаоса? Интуиция-выражение Рафаэля, который видит, знает и переделывает Форнарина на полотне. Интуиция-выражение принадлежит исключительно искусству, причем «хорошему» искусству, поэтому Кроче и готов приписывать практике хаоса также незаконченные выражения Мандзони, Пруста, Малларме и многих других.

Итак, изначальной формой духа, к которой нужно прививать и суть понятия, и этическое действие, и действие экономическое, является форма великого искусства. Остальное же, наше восприятие мира, наше движение среди других индивидуумов в природе есть пространство хаоса.

2. Хотелось бы, чтобы Кроче дал дефиницию искусства, или же момента, когда интуиция-выражение предстает в чистом виде. И на самом деле в *«Заключении»* (с. 158) он пишет: «Определив природу интуитивного знания или выразительного познания, которое является эстетическим или художественным фактом...». К сожалению, это утверждение ложно: ни на одной странице *«Эстетики»* не дается такого определения искусства, которое не было бы интуицией, и не появляется ни одной такой дефиниции интуиции, которая не отсылала бы к дефиниции искусства. И причина тут, кажется, заключается в том, что «границы, отделяющие выражения-интуиции, именуемые искусством, от тех, которые обозначаются как не-искусство, эмпиричны: их нельзя никак определить» (с. 17). Кроче понимает так называемый опыт искусства (уверенное молниеносное признание того, что является искусством) как первичный опыт, от которого отталкиваются, приписывая интуиции все характеристики (неопределенные) искусства. Та же проблема возникает и в такой формуле, как «лирическая интуиция» (*«Сущность эстетики»*, 1), где в итоге обнаруживается, что «лирическая» это совсем не видовое отличие, а синоним «интуиции». Для тех, кто искренне верит в идею замкнутого Круга, эта демонстративная замкнутость безукоризненна: единственной интуицией является интуиция художественная, искусство же — это интуиция. Возможно, именно этот дефиниторный круг и притупил чувство ответственности у первых читателей, в результате убедив их в том, что искусство — это как раз то, что они чувствуют таковым, остальное же — это всего лишь причуды знатоков, приговор которым будет вынесен во второй части этой книги, посвященной истории эстетики.

Если это мое суждение кажется вам излишне строгим, посмотрите такие блестящие тавтологии, как «по-видимому, и позволительно и удобно будет определить красоту как удавшееся выражение или, лучше, как выражение просто, так как выражение, не будучи удачно, совсем не является выражением» (с. 90); или такие беспредметные в целом замечания, которых нельзя простить и дебютанту, когда на с. 79, чтобы отличить удачные выражения от неудачных, автор сопоставляет две картины, о которых ничего не говорится, кроме того, что одна «лишена вдохновения», а другая «глубоко вдохновенна», одна называется «производящей сильное впечатление», а другая — «полной холодного аллегоризирования», при этом никто толком не понимает, что же означает эта «производящая сильное впечатление» картина. Можно представить, однако, что многие читатели Кроче приходили в немалый восторг, когда в качестве критических категорий он приводил весьма слабые аргументы, столь популярные в культурных кругах Италии в период после короля Умберто Первого.

Призрачная природа эстетической формы не позволяет Кроче создать гибкую теорию суждения и интерпретации. Весьма плодотворна представленная им в четвертой главе идея о том, что о суждении можно сказать, что оно эстетическое в том случае, если мы наталкиваемся на наши собственные впечатления, выявленные в их полной определенности и подлинной сущности, и переделываем процесс «с помощью физического знака им произведенного». Таким образом, гений и вкус, согласно Кроче, субстанциально тождественны. Но то, что они принадлежат одной и той же природе, вовсе не означает, что любое суждение вкуса видоизменяет произведение одним и тем же образом и согласно одной и той же перспективе. Кроче не отрицает эмпирического явления разнообразия суждений, меняющихся в зависимости от культурных условий и физической природы произведения, но считает, что со скрупулезным старанием филолога можно всегда восстановить исходные условия и возобновить процесс единственно возможным и верным способом. Или все то, что автор интуировал полностью воспроизводится, или процесс блокируется. *Tertium pop datur* (лат. *третьего не дано*. — Прим. пер.). Не разработав теории условий, при которых форма является такой, какая она есть, Кроче не мог и подозревать, что форма может предстать во множественности интерпретаций, каждая из которых представляет ее целой с определенной точки зрения (как случится в эстетике Парейсона). Размышления Кроче 1917 г. о чертах всемирности искусства постулируют, что удачным, как борхесовский «*Алеф*», можно было бы назвать такое произведение, из которого видна вся вселенная: но опять же, либо вся видна, либо вообще ничего не видно. В теории формы Б. Кроче игнорируется *complicatio* (лат. *свертыва-*

ние. — Прим. пер.) Николая Кузанского, впрочем так же, как игнорируется оно и в истории эстетики Кроче.

3. В такое же неудобное положение Кроче попадает, когда решает объяснить, чем по отношению к интуитивной форме является познание посредством понятий. Его модель чистого познания — это модель ясно-го и законченного логического понятия; что же касается познания, направленного на практические цели, то здесь, по Кроче, мы имеем дело не с чем иным, как с пресловутыми псевдопонятиями. Однако если мы подробно рассмотрим, что же понималось под этими псевдо-понятиями, мы обнаружим, что для Кроче они имели куда большую важность, нежели для его последователей, полагавших, что это лишь механического рода измышления, в которые философу лучше не вдаваться. В принципе, этот вопрос интересует Кроче по той причине, что псевдопонятия наук лежат в основе нашей практической деятельности. Он прекрасно осознает, причем с удовольствием, что псевдопонятия принадлежат миру «хаоса» — миру, где формируется наше восприятие. И наши восприятия, и псевдопонятия действуют методом типизации, предлагая как бы неполные очертания реальности, и мы можем их отбросить — точно так же, как все мы поступаем в отношении вчерашнего восприятия («признаться, этот шкаф мне казался намного больше, чем он есть на самом деле»). Мир заблуждений — это то пространство, где мы живем, действуем методом проб, испытаний, ошибок и предположений, и видя в полумраке тень, мы случайно догадываемся о том, что это собака, а открывая, что Марс проходит две точки, не принадлежащие кругу, мы случайно догадываемся, как это сделал Кеплер, что, возможно, орбиты планет имеют эллиптическую форму.

Кроче понимает этот мир с большой конкретностью, со всей живостью описывая его как жизненный поток. Однако установив, что этот мир собой представляет, он теряет к нему всякий интерес. Точно так же философия не должна компрометировать себя человеческими настроениями, но должна пытаться осуществляться в чистых формах, не допуская при этом их дефинирования. В то же время Кроче хотел, чтобы философия вызывала у читателя восклицания вроде «я чувствовал то же самое!» или «для философа нет большего удовлетворения, чем находить свои философемы среди мудрых высказываний» («Cultura e vita morale», 3a ed., Bari, Laterza, 1955, p. 211). И порой даже кажется, будто Кроче намеренно пытается вызвать ошибочные представления, объясняя, что такое чистая интуиция, а также говоря о «производящей сильное впечатление» картине, и, напротив, со скужающим видом отвлекается, когда в повседневности заблуждения вдруг обнаруживает здравый смысл.

Погоня за чистым концептуальным познанием порождает немало трудностей. В главе III оно определяется как познание отношений меж-

ду вещами, «вещи же суть интуиции», а интуициями являются «эта река, это озеро, этот ручеек...» (понятием же является «вода»). Но мы понимаем, что это озеро является истинной интуицией, только когда оно написано великим художником, в то время как озеро, которое интуирую я, — это схема, эскиз, этикетка. Если концептуальное познание заключается в установлении отношений между эскизами, то речь идет о псевдопонятиях. Если же подразумевается установление отношений между полными интуициями, то чистое понятие воды может родиться только как отношение между различными интуициями воды, которыми обладали Данте, Леонардо, Каналетто. К подобному выводу можно прийти, если давая определение духовных и исторических фаз, истолковать в хронологическом смысле предложение Вико о поэтическом языке как изначальном языке человечества: «Поэтического периода истории человечества без лишнего абстрагирования и рассуждений никогда не существовало, его нельзя даже помыслить» (с. 293). Если Вико и рассуждал о поэтическом языке, то только метафорически, ведь иероглифический язык он считал куда более фантастическим, по сравнению с языком символическим или простонародным, но «как одновременно возникли Боги, Герои и Люди (ибо именно Люди выдумывали себе Богов и считали свою природу героической, смешанной из природы Богов и природы Людей), так одновременно возникли и три языка»¹.

С куда большей конкретностью и куда меньшей одержимостью идеей отличий Кроче поместит (в «*Логике*» 1909 г.) в дополнение к определяющему суждению (которое в «*Эстетике*» кажется пока единственным проявлением логической мысли, с. 48–49) индивидуальное «или перцептивное» суждение. Одно предполагает другое, и, таким образом, восприятие пронизывается понятием: «воспринимать означает понимать данный факт как имеющий ту или иную природу, — означает мыслить его и выносить о нем суждение. Даже самое легкое впечатление, даже самый маленький факт воспринимается нами, будучи помысленным» («*Логика*», с. 109). Любая же универсальная дефиниция, напротив, оказывается ответом на конкретный занимающий свое место в истории вопрос, начиная с «темноты, которая ищет света» вплоть до того, что «природа вопроса окрашивает собой ответ». Но как освободить логическую форму от живого пространства хаоса и случайности предположения?

Будучи очарованным этим хаосом, Кроче не задается вопросом о том, каковы вероятия восприятия или определения бытия — истинны или, по крайней мере, допустимы ли они, — хотя уже начиная с «*Эстетики*» у него появляется озабоченность историей, которая (будучи не фанта-

¹ Цит. по: Вико Джамбаттиста. Основания Новой науки. М.: REFL-book; ИСА, 1994. С. 170–171

стическим и вполне реальным знанием) должна использовать догадки, правдоподобности и вероятия (с. 33).

4. Столь легкомысленно относящий к хаосу все, что касается познания посредством понятий, в «*Эстетике*» Кроче решает показать, что интуиция не питается от понятий, а использует их, самое большее, как предмет художественного выражения, но в этом случае «они были когда-то понятиями, но стали теперь простыми элементами интуиции» (с. 4).

Это объясняет, что «*Эстетика*» ведет борьбу с формалистикой (в конечном счете все же, ошибаясь), поскольку того требует полемика с традицией. Выступая против наставлений, будь то риторические правила, классификации литературного рода или феноменология «стилей», Кроче забывает, что в хаосе предположительности мы часто используем такие формулы, как «солдафонское выражение лица» или «болезненный цвет лица», притом что эти формулы не исчерпывают и не ограничивают наше восприятие индивидуума во всем его своеобразии. Сказать «вчера я познакомился с новым приходским священником, я ожидал увидеть некоего семинариста, на самом же деле он выглядел как теннисист» не означает заключить новый опыт в кольцо прототипа, напротив, это означает использовать прототипы, как раз чтобы подчеркнуть эту самую новизну. Точно так же обсуждение исторического романа или метафоры в первом случае определяет тот фон ожиданий (пожалуй, неожиданных), благодаря которым я подхожу ближе к пониманию произведения, а во втором случае — ту энную оригинальную вариацию иносказательной схемы, которая столь по-разному воплощается в ходе веков. Конечно, «каждое подлинное произведение искусства было сопряжено с нарушением какого-либо установленного рода» (с. 42), но сам факт, что Кроче отдавал себе в этом отчет, говорит о том, насколько подобного рода известие, подозрение, ожидание повлияло на его удивление и суждение вкуса, ведь если бы «*Неустовый Роланд*» не вырвался из рода рыцарских поэм, это не показало бы нам ни иронии, ни улыбки Ариосто.

«Сколько зла причинили риторические различия» (с. 79) мы все прекрасно знаем, и, возможно, в 1902 г. действительно нужно было выступить против той скверной риторики, которая преподавалась на некоторых епископских семинарах, под вопросом остается другое — сколько зла причинил сам Кроче, распространяя свое презрение (со столь соблазнявшим читателей риторическим проворством и полемическим упрощением), которое, возможно, сегодня пока еще не воплотилось в полной мере. На с. 78 Кроче приводит аргумент против определения метафоры как слова, помещенного вместо «настоящего» слова. Конечно, эта дефиниция недостаточна, но Кроче совсем не беспокоила тревожащая и сегодня славные умы проблема объяснения того, что происходит

с языком и познавательными структурами при использовании тропа. Он просто комментирует: «Зачем доставлять себе такое неудобство, зачем подменять настоящее слово другим, ненастоящим и пользоваться более длительным и плохим путем, когда известен путь более короткий и удобный? Может быть, потому, что, как то говорится в просторечии, — настоящее слово в некоторых случаях не так выразительно, как мнимое ненастоящее слово или метафора? Но ведь если это так, то метафора в таком случае как раз и является «настоящим» словом; слово же, которое именуется «настоящим», будучи употреблено в данном случае, было бы недостаточно выразительно и потому совсем не было бы настоящим». «Подобные замечания от имени доброго здравого смысла», надо сказать, слишком примитивны, но вместо того, чтобы отвечать на вопрос, Кроче выдает их за ответ. Мы все и так прекрасно понимаем, что, когда Данте пишет *я различал трепещущее море*, он бесспорно использует удачное выражение, но ведь проблема заключается в объяснении того, что же именно заставляет содрогнуться и текст, и все достояние языка, когда новое выражение, предпочтенное взамен другому, выступает самым что ни на есть «настоящим», не исключая при этом его смысла. Именно это, как минимум, и ожидается от эстетики, претендующей на то, чтобы называться общей лингвистикой.

Следует все же сказать в защиту Кроче, что всякий свой полемический выпад он пытается приправить здравым смыслом. И вот, осудив однажды деление на рода, он с удовольствием допускает возможность их практической пользы. Если подобные «каталогирования», утверждает он, удобны в качестве критериев классификации книг в библиотеке, то удобны они будут и для поиска этих книг, и для их чтения в зависимости от эмоционального состояния; это же позволит Кроче дать следующее определение «трагического» у Тассо: «порыв и жизненная радость, которые резко меняются в боли и в смерти, или же спасаются». С другой стороны, эти самые рода, выгнанные в дверь, возвращаются в окно, когда Кроче пытается объяснить, что архитектурное произведение может иметь эстетические результаты, которым нельзя отказать в практических целях, по той простой причине, что артист вводит «в качестве материи в свою эстетическую интуицию и ее объективацию предназначение именно того предмета, который служит какой-либо практической цели. В таком случае у художника не будет надобности присоединять что-либо к предмету с той целью, чтобы сделать из него орудие эстетических интуиций, так как предмет этот будет уже сам по себе таким орудием, если в совершенстве будет отвечать своей практической цели» (с. 116). Отлично сказано, но почему бы не использовать этот принцип также и в отношении тех, кто приступает к созданию рыцарской поэмы, морского пейзажа или мадригала?

Что касается риторики, Кроче первым в своих классификациях выдвигает идею о том, каким образом можно выделить «семейное сходство» (прекрасное выражение, которое можно было бы назвать предвитгенштейновским) — речь идет здесь о подобиях, раскрывающих родство душ между художниками. И закрепив эти самые подобия, по мнению Кроче, можно обеспечить хоть какую-то законность переводов, «возможность их не как воспроизведений (всякая попытка, которых будет напрасна) самих оригинальных выражений, а как создания подобных им и более или менее близких выражений» (с. 83).

5. Гораздо большее затруднение вызывает у Кроче начатый им в VI главе *«Эстетики»* анализ теоретической и практической деятельности, где выдвигается невероятное утверждение о том, что интуиция-выражение искусства якобы исчерпывается во внутренней разработке, в то время как ее материально-техническое выражение в мраморе, на полотне, в голосовых звуках представляет собой нечто совершенно дополнительное и несущественное, направленное исключительно на «сохранение и воспроизведение» исходной интуиции (с. 110). Но как же так? Может это уже не тот автор, который сотней страниц ранее говорил, что «часто можно услышать от людей, что у них в голове много важных мыслей, но они-де не умеют их выразить», в то время как «в действительности, если бы они имели их на самом деле, они запечатали бы их целым рядом красивых звучных слов» (с. 12)? Конечно, Кроче может сказать нам, что выражение мыслей в звуках — это всего лишь эмпирическая необходимость, стенографическая находка, так сказать, нечто напоминающее ему или другому слушающему о том, что эти мысли на самом деле существовали. Но что сказать, если, например, некий великий тенор однажды вечером, обладая внутренней интуицией тончайшего слуха, решил насвистеть мелодию с галерки, пытаясь дать выражение этой самой интуиции и остаться в памяти потомков, но в результате голосовые связки его подвели? Что мастер «проявлял уменье, но действовал дрожащею рукой»? Факт заключается в том, что сказанное Кроче совсем не соответствует тому, что мы знаем о практике художников, делающих огромное количество набросков в поисках окончательного образа, или тревожно пытающихся с наугольником и циркулем безупречно построить точку схода в перспективе.

Однако в этом вопросе у Кроче, к сожалению, существует твердая как алмаз уверенность, рожденная, вероятно, от недостаточного знания им искусства — и скорее даже не потому, что он никогда им не занимался, но потому, что он никогда не интересовался, чем же на самом деле занимаются художники. Кроче считает поверхностным наблюдение о том, что «артист создает свои выражения, когда пишет красками или ваяет, работает над своим сочинением или композицией», поскольку

ку, утверждает он, «в действительности, художник никогда не делает мазка, не созерцавши его уже в воображении» (с. 117). Но если это слово «действительность» на самом деле имеет смысл в системе Кроче, то надо сказать, что в действительности художники не устают рассказывать, насколько консистенция материала возбудила их воображение, а поэт, порой лишь перечитывая вслух наброски свои стихов, находит в подобном декламировании указание, заставляющее его поменять ритм и отыскать верное слово. Несмотря на это, Кроче (в «Поэзии») будет утверждать, что поэты настолько противятся эмпирическому проявлению своих внутренних интуиций, что никогда с удовольствием не декламируют своих стихов. Что ложно уже хотя бы со статистической точки зрения.

В работе «Сущность эстетики» Кроче рассказывает о несущественности техники, упоминая случаи величайших художников, использующих краски, которые меняются с течением времени, что в итоге делает невозможным определение художественной техники, а также приводит в замешательство материаловедение. В «Эстетике» есть прекрасная страница, дающая описание мук поэта, который «ищет выражение для того впечатления, которое он чувствует или переживает» и пробует различные слова и фразы. Однако надо заметить, что несколькими страницами ранее (с. 117) там же говорилось, что артист, чье выражение еще не имеет никакой формы, делает мазок не для того, чтобы дать выход этому своему выражению, но для того, чтобы получить «точку опоры», «педагогическое средство». То, что Кроче называет точкой опоры, напоминает путаницу нашего ежедневного восприятия: для нас это всё. Однако то, что здравый смысл признает как «всё», для философии есть ничто, учитывая, что все оставшееся становится неосязаемым.

Думаю, можно с уверенностью говорить о том, что на этих страницах Бенедетто Кроче утверждает как раз нечто противоположное истине, если, конечно, понимать под истиной то, в чем здравый смысл согласуется с тысячей имевших место осознанных примеров опыта. Я недостаточно хорошо знаком со всеми произведениями Кроче, чтобы знать, рассматривал ли он когда-либо сонет, в котором Микеланджело напоминает, что *«высочайший гений не прибавит / Единой мысли к тем, что мрамор сам / Таит в избытке, — и лишь это нам / Рука, послушная рас-судку, явит...»*. Если он это и читал, то, видимо, забыл, причем сделал это намеренно. В отрывке же речь идет о том, что гений находит свою интуицию-выражение, диалогизируя с материалом, его текстурой, линиями и особенностями. Более того, из любви к гиперболе Микеланджело говорит, что статуя уже находится в мраморе и художник лишь удаляет то, что мрамор таит в избытке.

Однако Кроче, почти полемизируя с Микеланджело, говорит на странице 115 о «куске мрамора, *содержащем* в себе Моисея» и о «куске покрашенного дерева, *содержащем* Преображение» (курсив мой). Цитата вполне ясна: произведения искусства (разрушение, реставрация, подделка или кража которых заставляет нас переживать) — это всего лишь вместилище, содержащее в себе уникальные истинные (и теперь уже недоступные) произведения, состоявшие из внутренних интуиций их авторов. В другом месте, рассказывая о том, что суждение вкуса повествует о происхождении интуиции, Кроче упоминает о физических материальных свидетельствах прошлого как о простом «знаке», некоем дидактическом средстве, благодаря которому возможен процесс их восстановления. Он не понимает, что для философа (который не признает существования в обществе систем знаков с их законами и их определяемым единством и видит в каждом экспрессивном акте *unicum*, в котором язык постоянно возрождается будто в первый раз) знаковую не может представлять собой нечто незначительное, а связь между знаком и интуицией нужно понимать как менее случайную и внешнюю.

Кроче говорит, что эти «куски мрамора» и «покрашенного дерева» называются прекрасными только метафорически. Чуть далее он все же приходит к тому, что партитуру, «содержащую» *Дон Жуана*, мы на самом деле тоже называем прекрасной метафорически, однако не находит ничего лучше, чем сказать по этому поводу, что по сравнению со второй, первая метафора является более непосредственной. И все же для автора, отказавшегося дать определение метафоры, подобный ответ, надо сказать, оставляет желать лучшего. Что же таит в себе это отличие метафорической непосредственности? И что такое этот *Дон Жуан*, содержащийся в партитуре? Некий озвученный факт (таким образом, физически выраженный и выражаемый) или же исходная интуиция, которой Моцарт мог и отказаться следовать? И, наконец, почему это произведение исполняется и сегодня, вместо того, чтобы ограничиться чтением партитуры, воскрешая его таким образом в памяти? Вопрос сей актуален и касателен драм, которые, по мнению Кроче, нужно читать, а не ставить на сцене.

Кажется очевидным, что здесь Кроче (сам увязнув в своем равнодушии ко всему, что является «природой», и подчинившись по причинам гуманистического образования словоцентристской модели, согласно которой красота всегда определяется в связи с устной поэзией) допускает сложный паралогизм. И стадии того, как он к этому приходит, здесь полезно будет проследить.

1) Прежде всего Кроче говорит о существовании *летучих* выражений (в том смысле, что *verba volant* (лат. *слова улетают*. — Прим. пер.), а не застывают в намеках, как желал бы того Рабле) и выражений *постоянных* (таких, как статуи или рисунки). Различие их настолько очевидно,

что человечество разработало способы, делающие первые постоянными (начиная с письма и заканчивая магнитной лентой — подлинно физическим носителем для регистрации звуковых выражений).

2) Из этого справедливого эмпирического наблюдения делается ошибочное заключение, что летучие выражения не являются материальным фактом — будто бы письмо или магнитная лента на самом деле не регистрируют звуки. Вербальный опыт, вероятно, заставил Кроче вспомнить в этом отношении о поэтах, которые читают свои стихи про себя, *думая* о том звуке, который они могли бы воспроизвести. Но ведь они это делают, потому что у них уже был опыт звуков, которые они могли издавать, поэтому опытный психолог (столь ненавистный Кроче) мог бы доказать, что когда мы думаем о высоких нотах Паваротти, наши речевые органы, пусть в неощутимой мере, подражают тому, о чем мы думаем. Если мы интулируем, то интулируем эти проявления, если мы думаем, то думаем не снаружи нашего тела, а посредством него. И Кроче хорошо знаком с этим, — настолько хорошо, что посвящает целую страницу явлению синестезии, где говорит, что слова воскрешают в памяти не только мысли, но и слуховые, осязательные, тепловые ощущения. Если бы Микеланджело родился слепым, он не смог бы «интуировать» Моисея.

3) Обманутый опытом (эмпирическим) о мыслях (в которых мы полностью уверены, только когда они «запечатлены целым рядом красивых звучных слов» — заметьте, как подходит в данном случае эта *физическая* метафора запечатления), Кроче абсолютизирует эту возможность и распространяет ее также на нашу повседневность. Конечно, можно представить себе скульптора, который вдали от мастерской в мельчайших подробностях рисует перед своими глазами статую, которую он мог бы высечь. Но ведь сделать это он может, потому что он уже трудился над мрамором, потому что он уже высекал статуи у себя в мастерской. Осуществить это он может в том смысле, в котором все мы можем интуировать, что если случайно проглотить кусочек льда, это вызовет головную боль, ведь мы отлично помним это чувство в аналогичных обстоятельствах. Ничто не интуируется без воспоминания о нашем естественном предшествующем опыте, и тот, кто никогда не нюхал вербены, не может интуировать ее аромат, так же как рожденный слепым никогда не сможет интуировать, что представляет собой *отрадный цвет восточного санфира*.

Наблюдая все эти парадоксы, можно понять, насколько поколения после Кроче были очарованы разного рода альтернативными теориями. В данном случае я имею в виду обращение Парейсона к фундаментальной функции материи в произведении, Анчески к поэтике, Дорфлеса и Формаджо к художественным техникам, Морпурго Тальябуэ к древним представлениям о стиле и аппарате риторики, Гальвано Делла Вольпе к «ра-

циональному» моменту художественного поведения, не говоря уже об освобождающем от каких-либо обязательств прочтении произведения Джьюи *«Искусство как опыт»*, в котором предлагалась переоценка полноты физической реалистичности. У всех этих авторов речь шла о возвращении философии «четырех слов» (согласно обвинению Джентиле) в жизненный поток, которому Кроче как раз уделял так много внимания. Все они желали воздать должное самому Кроче, ведь у него всегда отмечался «некий разрыв, скрытое противоречие между богатейшим анализом широчайших сфер опыта и человеческой культуры с одной стороны и «системой» с другой (...) Там наряду с точным дознанием фактов культуры и опыта, уточняются «понятия», пожалуй «нечистые», но способствующие пониманию или же связыванию и проявлению многообразного выражения конкретного произведения и всей человеческой жизни. Здесь бессвязно размещаются абстрактные идеи, чей порядок скорее утверждается, нежели демонстрируется» (Garin 1966 II:1315).

6. Однако, вероятно, именно неразгаданное постоянство этого разрыва и объясняет то огромное влияние, которое оказывало на всех произведение Кроче. Читатель видел в нем очень мало абстрактных идей, но как раз это и притягало его, воспринимаясь в качестве логического заключения конкретного анализа, восхищающего своим здравым смыслом, чистотой и пронизательностью. Он узнавал в этом то ли свой собственный трудный опыт путаницы, то ли свою ностальгию по отравленным идеям прекрасного, доброго, истинного и полезного, которым так ненавидимая Кроче метафизика приписывала сверхнебесную, духовную природу, не скомпрометированную той телесностью, которая является, согласно этой метафизике, всего лишь оболочкой, смертельным покровом, темницей души. Читатель этот видел у Кроче и подтверждение неизбежного, и обещание желаемого, воспринимая при этом в качестве систематического посредничества автора то, что на самом деле было неразрешимым противоречием.

Этим читателям очень нравилась идея, согласно которой искусством является по сути то, что они считали таковым. Не-искусством в свою очередь называлось то, что они — смятенные и взволнованные — видели вокруг. Что такое чистые формы, они не знали, но понимали суждение вкуса в духе суждения Кроче о Прусте: «Чувствуется, что в душе автора доминирует чувственный и несколько злобный эротизм, эротизм, распространенный в страстном желании вновь пережить ощущения далекого прошлого. Но это состояние духа не проявляется в лирическом мотиве или поэтической форме, как это случается с менее сложным, но более гениальным Мопассаном» (Примечания к *«Поэзии»*). Кроче говорит об *«Обрученных»*, что «до сего момента критики настаивают на рассмотрении и обсуждении его как имеющего поэтическую фактуру романа, на-

писанного под вдохновением», в то время как «от вершины до самого основания это строго выверенный роман морального наставления» («Поэзия», VII). Простите мне мое несколько злорадное сравнение, но нельзя не отметить некоторое сходство этого замечания Кроче с текстом 1937 г., появившимся через год после выхода в свет «Поэзии». Автор этого текста, оправдывая свою филистерскую пародию на Мандзони, выразив множество похвал прекрасной фактуре «Обрученных» («ах, какая талантливая работа!»), приводит кошунственные примеры: «Правда заключается в том, что в Мандзони не хватает поэта... Есть ли эпизод, характер, персонаж, который бы отпечатался в моей душе с той же чистотой и блестящей правдивостью, которая отмечает бессмертные творения искусства? Если я хочу быть в этом случае искренним, я должен ответить отрицательно» (Guido Da Verona, *I promessi sposi di Alessandro Manzoni e Guido Da Verona* [Гвидо Да Верона, *Обрученные Алессандро Мандзони и Гвидо Да Верона*], Milano, Unitas, 1937, p. viii–xiii).

Это заставляет нас предположить, что, возможно, не Кроче воспитал публику своих последователей, но уже существовавшая публика с собственными мифами и собственными нерушимыми беспредметными представлениями о добром и прекрасном заставила его стать выразителем своих идей.

Для этой публики (и к счастью для нас) Кроче должен был впоследствии (в «Поэзии») открыть землю, которая никому не принадлежала и одновременно принадлежала всем, — землю, где путаница и чистота могли бы мирно сосуществовать — *литературу*. Сюда он включает любимые произведения развлекательного характера (например, Дюма и По), сюда же он относит работы художников, которых он не любит, начиная с Горация и до Мандзони. Литература для него — это не форма духовности, это часть культурности и хорошего образования, это царство прозы и гражданского разговора.

В этой области Кроче как раз и пишет. Но почему же его читатель не чувствует неразрешимого противоречия, видя при этом систематическую связь там, где ее на самом деле нет? Потому что Кроче писатель стремительный. Ритм, определенная доза сарказма, примиряющее размышление и отточенное совершенство делают убедительным все, что бы он ни сделал и ни сказал. Когда он говорит, то делает это настолько хорошо, что сказанное им, будучи прекрасным, просто не может не показаться истинным. В результате, посредством основательного, учтивого, стройного примера Литературы, Кроче как большому мастеру красноречия и стиля удается убедить всех в существовании Поэзии (в том лаконичном и очищенном виде, в котором он ее понимает).

ОЧЕРК 17. Пять смыслов «семантики», от Бреалья до нашего времени¹

Термин *семантика* имеет множество значений, и некоторые из них кажутся совершенно несовместимыми друг с другом; именно поэтому весьма часто, когда объясняешь студентам, что сфера наших дисциплин немного напоминает страну, в которой одни называют красным то, что другие называют белым и наоборот, приходишь в истинное замешательство. Так, каждый раз используя слово *красный*, ты должен сопровождать его надстрочным или подстрочным знаком, как если бы ты хотел сказать «красный₁ в смысле...».

Тем не менее, когда мы говорим о множестве смыслов семантики, речь идет все же не о бесчисленном множестве, как может показаться с первого взгляда.

В 1883 г. в работе «*Les lois intellectuelles du langage: fragment de sémantique*» («*Интеллектуальные законы языка: фрагмент семантики*») Бреаль определяет семантику как науку о значении, однако когда в 1897 г. он публикует свою работу «*Essai de Sémantique*» («*Опыт семантики*»), он дает ей более общий подзаголовок «*Science des significations*» («*Наука о значениях*»), и только в главе IX, ставя перед собой задачу исследовать «причины, по которым слова, однажды образованные и наделенные определенным смыслом, способны сузить или же расширить его», он говорит, что «именно это и составляет семантику или науку о значениях».

Итак, по Бреалю, семантика — это наука о значениях, но в той мере, в которой эти значения исторически развиваются. Кроме того, каждый раз, когда Бреаль рассматривает значение слова, ему не удастся отделить его от блока высказываний или более обширных текстовых частей, в которых это слово предстает перед нами. Подтверждение этому можно обнаружить в главе, посвященной законам своеобразия, где Бреаль рас-

¹ Данная статья была представлена на конференции «Семантика *fin de siècle*: от основания ее Мишелем Бреалем к современным исследованиям», которая проводилась Центром семиотических и когнитивных исследований Университета Сан-Марино в ноябре 1997 г. Затем эта же статья была опубликована под названием «Пять смыслов семантики» в журнале VS 88/89 в августе 2001 г.

смачивает не столько определение значения французского слова *plus*, сколько тот факт, что в различных выражениях это слово получает различные валентности.

Таким образом, исторически понятие семантики рождается со ссылкой на ту неуловимую сущность, коей является значение, истолкование же значения слов или отдельных терминов составляет для нее нечто второстепенное. Для объяснения значений слов или терминов нужна скорее не наука, а эмпирическая практика, лексикография, понимаемая в самом что ни на есть ремесленном смысле этого слова — иными словами, практика составления словарей. При этом не следует забывать, что любая лексикография — это не что иное, как описание *языка* (*langue*), а значит, описание абстрактной величины, а не той практики *речи* (*parole*), с помощью которой говорящий нечто «означивает».

17.1. Различные смыслы семантики

Я сказал бы, что эксплицитные (в той или иной степени) семиотики прошлых веков не демонстрировали ни малейшего сомнения по поводу того, что термины нечто выражают, однако это все же не предполагало, что для экспликации этого самого «нечто» нужна особая наука: знать знаки означало либо знать вещи, о которых они говорили, либо идеи, которые благодаря этим знакам приходят нам в голову, либо определения, которые давались им по общему согласию, в связи с чем *homo* (лат. *человек*. — Прим. пер.), например, означал «*animal rationale mortale*» (лат. «*разумное смертное существо*». — Прим. пер.). В любом случае, по мнению Аристотеля, давать правильные определения было задачей либо логики (см. его «Аналитики»), либо различных естественных наук, как в случае определения животных.

Если мы обратимся к терминологии Абельяра, мы отметим, что устное выражение 1) *significat* (лат. *означает*. — Прим. пер.) мыслительное понятие, 2) *designat* (лат. *десигнирует*. — Прим. пер.) или *denotat* (лат. *денотирует*. — Прим. пер.) определение или «смысл» и 3) *nominat* (лат. *именует*. — Прим. пер.) вещь.

В данном случае мы имеем три понятия семантики: 1) как исследование познавательных процессов, 2) как исследование определений из словаря или энциклопедии и 3) как исследование условий истинности высказываний. Из этой средневековой неопределенности (речь идет именно о неопределенности, ведь что делает *vox significativa* — означает, денотирует или же именует?) рождается немало наших сегодняшних проблем. Более того, абеляровскому трехчастному делению не хватает четвертого измерения — того, которое было известно ранней семиотике: речь идет об исключении двусмысленности сложных текстов (см. «De

doctrina Christiana» Августина, где рассматривается «смысл», например, текста Священного Писания). Не хватает ему и пятого измерения, отсутствие которого у Абельяра вовсе не означает отсутствия его в средневековой мысли: речь идет о том, что сегодня мы назвали бы *структурной семантикой* как теорией содержания, которая присутствовала в двоичной системе деления предикабилей, представленной в «*Arbor Porphyriana*» (о чем рассказывается в первом очерке данной книги).

Перенесемся мысленно назад, и посмотрим на ситуацию после Абельяра и Бреала. Мы увидим, что в ходе споров вокруг значения выделилось пять сфер исследования — порой одна существовала независимо от другой, порой — одна отрицала другую, порой — одна предполагала (но не критически) другую:

1. *Семантика как изучение значения терминов вне какого бы то ни было контекста* (например, теория Карнапа о постулатах значения, основная часть компонентной семантики и различных видов семического анализа, не говоря уже о лексикографии любого рода и направления).

2. *Семантика, как изучение систем содержания, или структурная семантика* (Ельмслев и в целом структуралистские подходы к семантическим полям *et similia* (лат. и тому подобное. — Прим. пер.)).

3. *Семантика как изучение связи между термином (или высказыванием) и референтом, или же семантика как исследование отсылки* (например, Моррис, Огден и Ричардс, большей своей частью аналитическая философия и прежде всего Крипке). Однако мне хотелось бы напомнить о показанных мной в книге «*Кант и утконос*» различиях между 1) подготовкой инструкций для установки возможного референта термина и 2) актом отсылки.

4. *Семантика как изучение условий истинности высказываний.*

5. *Семантика как изучение особого смысла, который термины или высказывания принимают в некоем контексте или в текстовом целом* (речь идет о широкой и разнообразной сфере, рассматривающей значения актов высказывания в определенных обстоятельствах высказывания, в связи с чем мы можем упомянуть прежде всего второй период творчества Витгенштейна, а также теорию различных дискурсивных изотопий и т. д.).

Тот, кто занимается семиотикой, хорошо разбирается во всех этих смыслах семантики, и все же было бы излишне оптимистичным утверждать, будто подобная осведомленность характерна для всех исследователей языка — исключая, пожалуй, тот факт, что некоторые исследователи семиотики, прекрасно знающие значение семантики в смысле 3 и 4, часто вынуждены отклонять ее как неуместную, или, например, рассматривать ее в качестве одной общей проблемы, в то время как на самом деле речь идет о двух различных проблемах.

17.2. Статьи в энциклопедиях

Примеров того, что различные концепции семантики часто игнорируются, можно привести немало. Так, в «*Dictionnaire raisonné des sciences du langage*» («Толковый словарь наук о языке») Греймаса и Курте дается определение «истины». Понятие истины могло бы считаться ненужным для исследователя семантики в смысле 1 и 2; естественно, оно стало бы центральным для того, кто занимается смыслами 3 и 4; и, как показывает Греймас, его не избежать тому, кто исследует смысл 5:

Истина десигнирует сложный термин, объединяющий термины *быть* и *казаться*, которые размещаются на оси противоположностей внутри семиотического квадрата модальностей истины. Необходимо подчеркнуть, что *истина* находится внутри дискурса, поскольку она есть результат операции истинизации; то, что исключает любое отношение с внешним референтом (или любую его гомологию).

Могу представить, что аналитический философ счел бы это определение запутанным и скучным. Но скучным оно показалось бы и тому, кто занимается семантикой в смысле 3, в то время как тот, кто рассматривает семантику в смысле 4, возможно, все же проявил бы к нему снисходительность. На самом деле истинностно-функциональный подход занимается не тем, что устанавливает истинно ли высказывание, а тем, какие выводы можно было бы законно из него сделать, *если бы оно было истинным*. Конечно, для того, кто поддерживает семантику 4, эти условия истинности находятся в рамках одной «*corporate body*» — иными словами, в рамках некоего фиксированного набора допущений. Тем не менее, когда существование этой холистической глобальной системы подвергается сомнению, как у Дэвидсона, мы можем сказать, что принцип милосердия побуждает нас принять утверждение как разумное, а значит, как истинное в рамках дискурсивного обмена (даже если высказывание, передающее это утверждение, не представляется особо понятным). Можно ли в таком случае сказать, что определение Греймаса остается чуждым аналитическому *койне*? В этом я не совсем уверен. Естественно, если кто-то на автостраде говорит мне: «Осторожно, перед тобой поезд», и я знаю о том, что передо мной фура, то из принципа милосердия, а также имея некоторые представления о реальном мире, я предполагаю, что говорящий хотел сказать, что передо мной прицепной автопоезд, и допускаю это, чтобы коммуникативное взаимодействие продолжалось без недоразумений. И все же остается вопрос: я применяю принцип милосердия, только когда могу противопоставить двусмысленному высказыванию некоторые свои основанные на опыте убеждения (то есть на том,

что я считаю истинным во внешнем мире), или, может быть, я не веду себя так, даже когда приписываю другому убеждения, совпадающие с теми, которые я разделяю, опираясь на сложившуюся систему допущений?

Предположим, некий исследователь астрономии говорит мне: «После Галилея установлено, что Солнце вращается вокруг Земли, а не наоборот». Я прекрасно понимаю, что он утверждает нечто ложное на основе сложившейся системы допущений, но из принципа милосердия я допускаю, что он хотел сказать то, что считаю истинным я, то есть прямо противоположное (иными словами речь идет о банальном *ляпсусе*), и продолжаю слушать его аргументацию. Следовательно, в этом случае я посчитал бы истинным не то, о чем свидетельствует опыт внешнего мира, но то, что мне гарантируется таковым холистической глобальной системой принятых нами допущений. Достаточно расширить понятие «размещения в рамках дискурса», и диалог между греймасовцем и дэвидсоновцем — допуская при этом, что каждый из двух воинствующих лагерей примет разумный принцип милосердия, — уже не будет столь драматическим.

Но вернемся к нашим примерам. Диего Маркони в своей статье «Семантика», написанной для «*Энциклопедии*» Эйнауди, определяет семантику как исследование значения. При этом он отмечает, что общепринятая семантика рассматривает только естественные языки. Основную часть своей статьи Маркони посвящает семантическому моделированию (смысл 4), семантике возможных миров (смысл 3 и 4), обсуждению словаря-энциклопедии (смысл 1), при этом лишь в начале статьи он намекает на существование другого течения, называемого компонентным (которое, естественно, касается семантики 1 и предполагает — с той целью, чтобы теоретически было возможно установить число компонентов, — семантику 2).

Дело в том, что когда Маркони писал свой труд, он был ортодоксальным аналитиком и в рамках этих своих убеждений разделял идею о том, что обозначенные проблемы касаются лексикографии (смысл 1 и 2), последняя же, по мнению аналитиков, никак не связана с семантикой.

В «*Enciclopedia of Semiotics*», в статье «*Semantics*» («Семантика»), Бирвиш в начале делает попытку уклониться от нередко смертельных объятий семантики и исследования естественных языков. После определения семантики как исследования значения, он разрабатывает формулу: «А интерпретирует В как репрезентанта С», где В — это объект или событие, то, что позволяет понять его также как нечто отличное от фонации или от устного высказывания. Автор перечисляет все проблемы и учитывает различные позиции, но в основной части статьи он предлагает собственное решение этих проблем. По удачному решению «*Editorial Board*» далее следует статья «*Seme*» («Сема») (Henry Schogt), в которой

проводится масштабное исследование других лингвистических позиций в целом структуралистской ориентации (Лайонс, Лэмб, Потье, Апресян, Косериу, Бейсанс, Прието, Греймас и т. д.). К несчастью, там ничего не найти об истинностно-функциональной семантике, которая для некоторых исследователей является единственной семантикой, достойной этого имени.

Впрочем, словарь Греймаса-Курте через различные свои статьи приводит обзор различных лексикографических теорий семантических и понятийных полей, рассматривает компонентную теорию, доведенную здесь до ельмслевского предела (как от «двадцати бинарных семических категорий, которые рассматриваются в качестве таксономических основ комбинаторики» можно прийти к «производству нескольких миллионов семических комбинаций»), рассматривает различные условия, при которых семантика, может называться *генеративной* (оценивая также работу генеративистов после Хомского), *синтагматической* (пытаясь преодолеть границы лексикографического таксономизма, чтобы вплотную подойти к семантике высказывания и, в итоге, к семантике текста, смысла 5) и *общей*, в связи с чем делается вывод о том, что семантика не должна ограничиваться исследованием лингвистических значений, но должна учитывать семантику естественного мира, которая проявляется в различных семиотиках. Я сказал бы, что значения 1, 2 и 5 в этом словаре охвачены, и, учитывая занятую Греймасом позицию относительно понятия истинности, нельзя требовать от него уделять внимание ни семантическому моделированию или семантике возможных миров (поскольку его трактовка модальностей полностью игнорирует модальную логику), ни истинностно-функциональным семантикам. В связи с этим в словаре приводятся статьи, посвященные дискурсивным Семантикам, фундаментальной Семантике, генеративной Семантике, нарративной Семантике, Семе и Семеме, но в строго греймасовском ключе.

Самая, пожалуй, соразмеренная антология представлена в двух томах «Семантики» Джона Лайонса — эта книга демонстрирует толерантный подход ко всем традициям в этой области. Лайонсу совсем не помешало то, что он был с одной стороны лингвистом, прислушающимся к голосам сирен, то есть теорий с континента, а с другой стороны — островным британцем. И все же он не предлагает своей собственной теории, он представляет все, что было сказано в этой области, а потому может позволить себе быть экуменичным. Экуменичным, но не систематичным.

Что же такое экуменичность — *pis aller* (фр. *согласие на худшее за неимением лучшего*. — Прим. пер.), потребность в популяризации или, может быть, теоретический выбор? Я бы склонился ко второй альтернативе. Проблема значения настолько сложна, что в этой связи лучше быть синкретистами, нежели догматиками и фундаменталистами.

17.3. По-прежнему ли понятие значения имеет смысл?

Как уже было сказано, остается сомнение по поводу того, рассматривает ли семантика значения слов (смысл 1). Может показаться, что стоит только отойти от смысла 1, перейдя к последующим, как оказывается возможным допущение о том, что семантика занимается исследованием значения. Однако вызывает сомнение, имеет ли право на существование понятие значения в смысле 3: по мнению некоторых исследователей (смотри, например, Куайна), если есть хорошая теория отсылки, понятие значения можно и отбросить. Самое интересное, что сомнение вызывает также и то, есть ли у понятия значения (по крайней мере, в смысле условно установленного значения для терминов — смысл 1) право на существование в смысле 5. До тех пор, пока думая о смысле 5, мы думаем по-греймасовски, где генеративной семантике текстов предшествует структурная семантика, никаких подозрений возникать не должно; но ведь к версии 5 могут обращаться также и деконструкционисты или дэвидсоианцы, или такие, например, сторонники теории инференции, как Спербер и Уилсон.

Здесь возникает сомнение уже по поводу самого понятия значения. В случае Дерриды, отрицание так называемого трансцендентального значения кажется обращением скорее к единственному смыслу текста (который он, естественно, ставит под сомнение), в то время как смысл 1 споров не вызывает. В «*Grammatologie*» Деррида говорит, что без инструментов критики и традиционной филологии (куда входят и словари) развитие интерпретации могло бы пойти в любом направлении, и тогда она чувствовала бы себя в праве говорить о чем угодно. При этом он добавляет, что это необходимое *guardrail* (англ. *ограждение*. — Прим. пер.) защищает, но не открывает доступа к истолкованиям. Естественно, Деррида убежден, что для защиты истолкования вполне достаточно грамматик и действующих словарей¹.

В случае Дэвидсона и теорий инференции, надо сказать, что здесь часто упускается из виду тот факт, что термины имеют установленные сообществом значения (те, что даны в словарях), ведь если что-то действительно и важно, так это мое допущение, что тот, кто говорит со мной, видит мир таким, каким его вижу я, и хочет сказать то, что сказал бы я в тех же обстоятельствах. Поэтому может показаться незначительным,

¹ Когда Деррида был еще жив, во время последней нашей встречи мы разговаривали с ним в Париже в доме наших общих друзей, прекрасно понимая друг друга. Потом он предложил подвезти меня до дома, и я сказал ему, что он может оставить меня на перекрестке Croix Rouge; Деррида прекрасно понял сказанное мной ему, любезно доставил меня в Croix Rouge, а не на Gare de l'Est.

что лодка обозначается как лодка, ведь если кто-то говорит мне: «сядем в этот вагон» указывая мне на лодку, я из принципа милосердия понимаю, что он хотел сказать о лодке, и не вдаюсь в подробности о «конвенциональном» значении терминов.

Пример все же предполагает, что перед нами только лодка, а не то, что там *и* лодка, *и* вагон, и мой указательный палец указывает двусмысленно. В этом случае, при отсутствии других соответствующих обстоятельствам элементов, если говорящий говорит мне «сядем в этот вагон», я понимаю, что он имеет в виду вагон, а не морское судно. И зависит это от того факта, что общественная и лингвистическая конвенция придает два различных значения словам *лодка* и *вагон*, независимо от какого бы то ни было контекста или акта милосердия. Конечно, из принципа милосердия, который в данном случае затмил бы собой «принцип недоброжелательности», я мог бы заподозрить, что этот говорящий имеет проблемы с выбором и говорит *вагон*, имея в виду *лодку*, но как правило мы не доводим нашу недоброжелательность до такой степени. Мы понимаем, что это семантика в смысле 1, в котором слова имеют определенное значение вне какого бы то ни было контекста.

Мы прекрасно видим, что и Дэвидсон не отрицает этой очевидности. Обратимся к «*Communication and convention*» («Общение и конвенциональность») (Davidson 1984b), где он задается вопросом необходимости конвенции, чтобы привязать, для всех говорящих, слово к устойчивому значению, и принимает в качестве условия существования конвенции позицию Льюиса, которая очевиднейшим образом подходит скорее для покера, нежели для языков. Здесь Дэвидсон отдает себе отчет в том, что нам понятны также и неизвестные термины, и считает, что конвенция должна быть не необходимой, а удобной. И аргументом тут выступает тот факт, что мы всего-навсего имеем склонность к тому, чтобы говорить, как это делают другие, а это, по мнению Дэвидсона, могло бы свести проблему существования кода к проблеме регулярности его использования.

Честно говоря, мне это кажется простой игрой слов, ведь высказывание о том, что мы регулярно ассоциируем слово «лодка» с морским судном в целом не сильно отличается от высказывания о том, что код устанавливает, что лодка является морским судном. На самом деле, когда лингвисты говорят о коде, они говорят о статистической экстраполяции. Таким образом, *code de la langue* (фр. языковой код. — Прим. пер.) соссюрдовской памяти — это на самом деле простая хитрость, основанная на регулярности использования.

В противном случае это было бы схоже с заявлением о неистинности того, что кодекс уголовного права устанавливает, что тот, кто убивает должен быть приговорен к *x* годам тюрьмы, но что «обычно» (то есть, как правило) тот, кто убивает, получает *x* лет тюрьмы. Если бы это была

единственная разница между Римским Правом и Common Law (англ. *Общее право*. — Прим. пер.), речь шла бы о все той же конвенции. Разница же заключается в том, что Common Law, чтобы установить, каков обычай, прибегает не к правилу, закреплённому однажды для всех, а к предыдущему случаю.

Дэвидсон не отрицает существования конвенций, согласно которым *лодка* в любом случае является морским судном, он просто считает, что это второстепенный, или же очевидный случай (очевидный, поскольку второстепенный, и второстепенный, поскольку очевидный), и предпочитает обращаться к самым драматическим случаям. Эти драматические случаи имеют место, когда говорится *лодка*, чтобы показать нечто отличное от морского судна. Я согласен с этим, и самым убедительным примером тому является метафора (вспомним такое выражение, например, как *туфли лодочки*). Но теория языка не строится на использовании метафор, разве что с целью сказать, что значение любого лингвистического термина является изначально метафорическим, а я не думаю, что таким было намерение Дэвидсона.

Двусмысленность состоит в попытке доказать, что драматизм нормален, и нормальность второстепенна, в то время как в любой науке драматические случаи используются как второстепенные, чтобы показать, что нормальные случаи не так просты, как это принято считать. Тот принцип, что исключение подтверждает правило, действительно наивен с научной точки зрения (и доказывает это фальсификационистская концепция Поппера, где одно-единственное исключение приводит к кризису все правило), однако утверждать, как это парадоксально делал Акиле Кампаниле, что «правила, составленные из одних лишь исключений, уже являются подтвержденными» парадоксально, — настолько же парадоксально, насколько утверждать, что исключение является правилом. В гуманитарных науках правило для установления правила заключается в том, что оно допускает многочисленные исключения, однако эти исключения регулируемы, а значит, предсказуемы. В физических науках либо все тела падают по закону притяжения, либо, если хоть одно тело не падает, закон притяжения подвергается сомнению. В гуманитарных науках статистическое правило заключается в том, что большинство человеческих существ объединяются по гетеросексуальному признаку для производства потомства (иначе мы не перешли бы от двух к шести миллиардам за последние пятьдесят лет), но это не исключает того факта, что некоторые человеческие существа не производят потомства, что, в свою очередь, позволяет нам относить к числу человеческих существ также духовных лиц и гомосексуалистов.

Если бы оказалось правдой, что значение в смысле семантики 1 не существует, было бы очень трудно понимать друг друга — и на самом

деле Дэвидсон никогда и не выдвигал этой идеи, как, впрочем, и не утверждал обратного. Тем не менее в терминах семантики 5 теория принципа милосердия принимается, конечно, излишне всерьез. В результате обнаруживается, что Дэвидсон, делая вид, будто он оспаривает семантику 1 (которую он однако предполагает, хоть и рассматривая по чисто академическим причинам семантики 3 и 4), на самом деле четко излагает принципы семантики 5, то есть не семантики терминов или высказываний, а семантики текстов. С точки зрения лексикографии, Дэвидсон, как может показаться, отрицает очевидную вещь, с точки же зрения теории текстуальной интерпретации, он личность весьма здравомыслящая, и, можно сказать, серьезный автор (пусть он и не знает об этом), который говорит об интерпретации смысла текстов, — текстов, которые помимо всего прочего, будучи произведенными в сложных ситуациях, являются всегда мультимедийными, то есть состоят из слов, остенсивных и указательных жестов, паралингвистических элементов, и, пожалуй, даже гипоконических средств).

Позвольте мне упомянуть здесь знаменитый пример Дюкро. Употребленный неким человеком оборот «*je suis rognop*» (фр. «я — почка». — Прим. пер.) является ошибочным (с точки зрения семантики 3 и 4), однако если он произнесен в ситуации-ресторане и сопровождается жестом, который сначала указывает на проносимую мимо официантом тарелку, а затем на говорящего, то уже не вызывает сомнений, что говорящий утверждает, что это он — тот самый человек, заказавший почку, а не тот, что заказал *andouillette* (фр. *андуьет*, французская колбаса. — Прим. пер.).

17.4. Установление значения и синонимия

Чтобы опровергнуть обоснованность семантики 1, то есть существование таких значений слов, которые даются посредством конвенции, обычно используется весьма обманчивый аргумент — значение отождествляется с синонимией. Ответственность за подобное искажение лежит скорее на философах языка, нежели на лексикографах. Ни один здравомыслящий человек, использующий языки, не сможет представить себе, возможность существования двух слов, которые можно было бы считать абсолютными синонимами — даже авторы словарей синонимов предлагают альтернативы слов в качестве возможности *faire de mieux* (здесь фр. *сделать все, что в их силах*. — Прим. пер.), как стилистические варианты, требующие рассмотрения каждого этого слова в отдельности, а не в качестве абсолютных эквивалентов. Отождествление значения и синонимии делается для того, чтобы доказать, что без существования абсолютной синонимии (что очевидно) не может существовать

и значения (что не очевидно). Именно так звучит аргумент сторонников невозможности переложения слов.

Рассмотрим довольно любопытную статью Куайна «The Problem of Meaning in Linguistics» («Проблема значения в лингвистике») из сборника «From the Logical Point of View» («С логической точки зрения»). Куайн говорит в ней о лексикографии и лексикографах, утверждая, что последних интересует проблема значения, в чем он, безусловно, прав. Лексикографы, говорит он, — это люди, которые «отличаются от так называемых формальных лингвистов лишь тем, что занимаются коррелированием лингвистических форм между собой (...) то есть синонимов с синонимами». Если отождествлять лексикографа с автором словаря синонимов, то, действительно, он им является, но с известным, как уже говорилось, допущением. По мнению Куайна, лексикографа интересует *лишь* определение того, какие лингвистические формы являются синонимическими, то есть «*alike in meaning*» (англ. «*похожий по значению*»). — Прим. пер.). Однако на самом деле это не так. Работа лексикографа заключается прежде всего в том, чтобы установить, почему одно и то же выражение в различных контекстах может иметь различные значения. Хороший лексикограф вместо того, чтобы культивировать миф о синонимии, опровергает его.

Если под лексикографом мы понимаем того, кто составляет словарь для туристов, говоря, что *steak* — это синоним *бифштекса*, значит, что этот человек использует работу лексикографов, сознательно обедняет ее и позволяет Куайну заказать бифштекс, если вдруг тот находится за границей. Хороший же лексикограф это тот, кто объясняет, что *sagna* (ит. 1) *сука* (также перен.); 2) *певичка* (пренебр.) — Прим. пер.) это не синоним *bitch* (англ. *сука* (также перен.)). — Прим. пер.), разве что в очень редких случаях, поэтому в итальянском языке я могу определить как *sagna* плохую певицу, пусть даже самую добродетельную, но я не могу назвать ее *bitch* в английском языке, не отсылая к тому, что она не отличается добродетельностью (пусть даже она божественно поет).

Но тогда лексикографы, в том случае, если они действительно лексикографы, хоть и являясь семантиками в смысле 1, ввиду того, что они пытаются установить, на каких общих основаниях мы можем законно использовать то или иное слово, являются ими в смысле 2, поскольку пытаются определить природу наших лексикографических конвенций не в карикатурных терминах синонимии или омонимии, а на основе исследования систем содержания, а также опираясь на широкую рекогносцировку ранних текстов и их смысла (смысл 5).

Когда Куайн говорит, что лексикографы не обладают монополией на проблему значения, кажется он обращается не столько к лексикографам

как исследователям структурной семантики, сколько к авторам словариков для туристов.

Насколько спорными являются идеи Куайна о лексикографии, видно из последующих параграфов, в которых, будучи в курсе проводившихся лингвистами (возможно, дистрибутивистами) исследований, он приравнивает работу лексикографов к работе фонологов, определяющих, об одной или же о двух разных фонемах идет речь на основе того, меняется ли значение (в рамках некоего данного языка) при замене одного слова другим. Естественно, фонолог устанавливает, что данная фонема отличается от другой, потому что заменяя одну фонему другой внутри одной и той же синтагмы, я получаю два слова и два различных значения (как *ship* (англ. *корабль*. — Прим. пер.) и *sheep* (англ. *овца*. — Прим. пер.)), однако делая это, фонолог не рассматривает идею значения: он просто допускает, что говорящий на родном языке (прекрасным образцом которого может быть он сам) понимает изменение значения при переходе от одной фонемы к другой. Он регистрирует фактические данные, совершенно не позволяя себе определения ни того, что такое корабль, ни того, что такое овца. Лексикограф же, напротив, проводимое фонологом испытание на коммутацию принимает как данность, беспокоясь в свою очередь об определении разницы между кораблем и овцой.

17.5. Истинностно-функциональные семантики

Перейдем к смыслу 4 семантики. Раз уж с лексикографией и значением связано такое бедное понятие как синонимия, можно поупражняться с подстановкой внешне синонимических терминов в неясных контекстах (естественно, это еще не означает, что если некто полагает, что Аристотель написал *«Метафизику»*, он автоматически полагает, что учитель Александра написал *Метафизику*). Эти упражнения весьма полезны для изучения логики, однако мало помогут для понимания нашей речи. Ни один благоразумный говорящий, сказав, что в слове *Цицерон* три слога, не стал бы утверждать, что три слога содержатся в имени автора *«Тускуланских бесед»*. Я прекрасно осознаю, сколько вещей мы не поняли бы, если бы не выполнили подобного рода упражнений, однако эти упражнения никак не связаны хотя бы с четырьмя из пяти смыслов семантики, о которых я здесь говорю.

Теперь рассмотрим разницу между смыслом 3 и смыслом 4. Я думаю, что истинностно-функциональная семантика никак не связана с проблемой отсылки. Проблема отсылки связана с нашей способностью десигнировать объекты или состояния мира, приходить к соглашению относительно этого акта десигнации (то есть связана со смыслом 1), затем (но это проблема не столько семантическая, сколько эпистемологическая

или гносеологическая) со способностью говорить о том, существует ли предмет или состояние мира, к которому мы отсылаем, или, скажем, используется ли этот предмет или это состояние мира в той мере, в которой мы совершили к нему отсылку. Иными словами, если я говорю, что сегодня идет дождь, нужно чтобы мы договорились о значении выражения *идти (о дожде)* для возможности согласия с говорящим о том, что с неба падает вода, и что (другая проблема) в данный момент с неба падает действительно вода.

Рассмотрим критерий истинности Тарского. Он касается способа определения условий истинности утверждения, а не способа установления истинности утверждения, использующегося в актах отсылки. И сказать, что понимание значения высказывания означает понимание условий его истинности (то есть понимания, при каких условиях оно является истинным) совсем не эквивалентно доказательству того, что высказывание является более или менее истинным¹.

Я согласен с тем, что парадигма не настолько однородна, насколько это принято считать, и некоторые склоняются к тому, чтобы интерпретировать критерий Тарского также согласно корреспондентной гносеологии. Но какой бы последняя ни была для Тарского², трудно читать в корреспондентном смысле знаменитое определение

- а) «снег белый» истинно, только если
- б) снег белый.

Мы в состоянии сказать, каков тип логической и лингвистической сущности а) — это высказывание в языке-объекте L, которое допускает существование утверждения — однако мы еще не имеем никакого представления о том, что есть б). Если бы речь шла о положении дел (или опыте восприятия), мы пришли бы в немалое замешательство, ведь положение дел — это положение дел, а опыт восприятия — это опыт восприятия, а не высказывание. Если высказывание производится, то для того, чтобы выразить положение дел или опыт восприятия. Однако если то, что появляется в б) — это высказывание о положении дел или опыте

¹ «Понять предложение — значит знать, что имеет место, когда оно истинно» (Wittgenstein 1922, 4.024). Все же мы знаем условия истинности утверждения «*в полдень 2 августа 1810 года живые коты были в нечетном количестве*», но невероятно, что сегодня или же в будущем кто-то в состоянии доказать его истинность или ложность.

² В любом случае, вот как писал Тарский в 1944 г.: «Мы можем принять семантическую концепцию истины, не отказываясь от своей эпистемологической позиции: мы можем оставаться наивными реалистами, критическими реалистами или идеалистами, эмпириками или метафизиками и кем угодно. Семантическая концепция полностью нейтральна по отношению ко всем этим позициям».

восприятия, то оно не может быть высказыванием, выраженным в L , поскольку утверждение, выраженное высказыванием а), должно гарантировать истинность этого высказывания. Это будет, таким образом, высказывание, выраженное в метаязыке L_2 . Но тогда формула Тарского должна выражаться как

- а) Утверждение «снег белый», полученное из высказывания (в L) *снег белый*, истинно, только если
- б) истинным является утверждение «снег белый», полученное из высказывания (в L_2) *снег белый*.

Очевидно, что подобное решение предназначено для производства массы бесконечных высказываний, каждое из которых выражается в новом метаязыке. Допустив пример Тарского в наивном мире, мы окажемся в той же ситуации, что и издатели Соссюра, изобразившие связь между сигнификантом и сигнификатом в качестве овала, разделенного на две части, где внизу стоит слово *arbre*, а наверху изображение дерева. Сигнификант *arbre* — это, конечно, слово, однако изображение дерева не предполагает и не может быть сигнификатом или мысленным образом (это, пожалуй, уже другой, не устный сигнификант, интерпретирующий находящееся ниже слово). Поскольку разработанный издателями Соссюра рисунок не имел никакой формальной претензии, но лишь некоторую мнемоническую функцию, мы можем не принимать его всерьез. С Тарским же дело обстоит куда сложнее.

Все было бы совсем иначе, если бы высказывание понималось в узкобихевиористском смысле: снег белый, если на стимул-снег каждый из говорящих реагирует, говоря, что он бел. Однако дело даже не в том, что в этом случае мы бы по горло увязли в трудностях радикальной интерпретации, просто я не думаю, что Тарский размышлял об этом, но даже если бы он об этом и размышлял, это не решило бы проблемы истинности высказывания, это просто сказало бы нам о том, что все говорящие совершают одну и ту же ошибку восприятия, точно так же как факт того, что тысячи лет все говорящие считали, что вечером солнце падает в море, не является доказательством истинности этого утверждения.

Убедительнее всего, как мне представляется, было бы допустить, что в формуле Тарского утверждение б) условно означает *приписывание ценности истинны* утверждению а). Положение дел у Тарского это совсем не нечто, контролируя которое, мы признаем истинным утверждение его выражающее, скорее это нечто противоположное — то, чему соответствует истинное утверждение, или любая вещь, выражаемая истинным утверждением (ср.: Mc Cawley 1981:161), то есть его ценность истинны.

В этом смысле понятие Тарского не говорит нам что истиннее: говорить, что кот — это кот, или же говорить, что кот — это млекопитающее.

17.6. Значение, референт, отсылка

Этот узел — между истинностно-функциональной семантикой, семантикой отсылки, семантикой высказывания и семантикой текста — требует пересмотра некоторых понятий, что как раз и было мною предпринято в работе «*Кант и утконос*».

1. Значение такого термина как *кот*. Оно может содержать такие категориальные элементы, как *млекопитающее* и *кошачье*, но содержит также инструкции для установления референта. Однако референт кота это не тот самый кот, это коты в общем. В этом смысле те термины, которые денотируют несуществующие предметы, могут содержать инструкции для отсылки (единорог). Сообщать и понимать инструкции для установления референта можно даже никогда не имев в прошлом случая отсылки к тому или иному объекту.

2. Отсылка к коту (*мой кот — на кухне*). Отсылка как лингвистическое действие, которое должно быть определено. При этом отсылка абсолютно оторвана как от эмпирической истинности высказывания (если я лгу или если я ошибаюсь, то кота нет), так и от любого обсуждения ценности истинности высказывания. Естественно, если кот на кухне, то это млекопитающее из семейства кошачьих на кухне (семантика 4), естественно, я отсылаю к определенному коту, моему (семантика 3), однако то, что он на кухне, могло бы и не быть истиной. Такие семантики, как 1 и 2, предполагаются семантиками типа 3, и могут учитываться семантиками типа 4, но не наоборот. Не будем забывать, что Моррис (Morris 1938) говорил о том, что семантика рассматривает отношения между знаком и его десигнатами, что семантическое правило устанавливает, при каких условиях знак применим к предмету, но что понятие *designatum* не касается существования предмета: десигнат знака — это нечто, что знак *может* денотировать, но установить, действительно ли есть предметы этого типа, не входит в задачи семиотики.

Теперь предположим, что я окажусь в культуре (язык которой способен ее выражать), где известны только два животных: кот — домашнее безвредное животное, имеющее шерсть и обладающее размерами,ступающими человеческим, и крокодил — покрытое чешуей животное, размеры которого, как правило, больше человеческих. Для представителей этой культуры, основанной на столь элементарной системе противопоставлений, охватывающей их классификацию животного царства (кот — это все, что не является крокодилом, и наоборот), если бы появилась собака, как дружелюбное домашнее животное, имеющее шерсть, то ее

определили бы как кота (пусть даже весьма необычного вида) и, естественно, не как необычного крокодила. Предположим, что я увидел бы, что за спиной моего туземного собеседника — удав. Я не смог бы сказать ему, что там удав, потому что в этом языке не существует соответствующего термина, и не смог бы описать это странное и необычное животное, не потеряв столь драгоценного в этом случае времени. Поэтому я сказал бы ему, что за его спиной — крокодил, осознавая, что (поскольку в этой культуре животные делятся на безвредных и опасных) таким образом я информирую его о том, что он находится в опасной ситуации. Этот пример я привожу не случайно, ведь некоторые средневековые энциклопедии, не зная, как определить крокодила (возможно, автор в данном случае вообще никогда не видел его), ограничивались тем, что говорили, что это *serpens aquaticus* (лат. *водная змея*. — Прим. пер.).

Если мне удастся заставить моего собеседника задуматься, чего мне в принципе и хотелось, и я получу с его стороны одобрение моего высказывания (он поворачивается, отпрыгивает и признает, что это животное действительно, не будучи кошкой, является крокодилом), то я действовал, учитывая некоторые принципы методологии семантики 2, чтобы удачно совершить отсылку согласно смыслу семантики 3, получив также одобрение в терминах семантики 4.

Однако на самом деле все это происходит потому, что я полагаюсь на принципы семантики 5, в силу которой именно текст и контекст окончательно фиксируют значение терминов.

Все это, конечно, заставит кого-либо сказать, что нет такой семантики, которая не смешивалась бы с прагматикой. Могу только согласиться с этим, что я в принципе и делал, начиная с «Трактата по общей семиотике» вплоть до «Канта и утконоса».

ОЧЕРК 18. Слабая мысль vs пределы интерпретации¹

В 1983 г. в издательстве «Feltrinelli» под редакцией Джанни Ваттимо и Пьера Альдо Роватти вышла антология под названием «Слабая мысль». Идея слабой мысли была выдвинута Ваттимо, и в этом сборнике он предлагал мыслителям различных направлений обсудить данное определение. Насколько мне известно, участвовать в этом обсуждении согласились не все приглашенные, и в итоге мой доклад появился в таком контексте, где число разделявших идеи «слабой мысли» оказалось больше числа тех, кто проявлял осторожность в этом вопросе. Во введении Ваттимо и Роватти, предупреждая о невозможности объединения очерков этой книги под именем одной школы «ввиду различного происхождения и различных теоретических ориентаций их авторов», все же утверждали об общей для всех авторов идее, заключавшейся в том, что различные дискурсы о кризисе разума еще не исчерпали «опыт забвения бытия, или «смерти Бога», о чем в нашей культуре заявили прежде всего Хайдеггер и Ницше» (с. 9).

Любой обратившийся к моему докладу (он получил название «L'antiporfirio», и основная его часть приведена в первом очерке этой книги) в том сборнике может увидеть, что там я не демонстрировал никакого интереса ни к ницшеанской и хайдеггеровской тематике, ни к смерти Бога. Даже Чезаре Казес в рецензии «Espresso» («Эспрессо») (5.02.1984) заметил: «Остальные, кроме Умберто Эко, который относит себя к энциклопедистам, представляют ее [слабую мысль] воплощенной прежде всего у Ницше».

О какой же связи между возможной метафорой «слабой мысли» и энциклопедистами я говорил в этом сборнике? В обозначенной статье я опровергал модель мысли, представленную в семантиках словаря, и противопоставлял последним семантику энциклопедии. Мое выступление (хотя оно и обращалось или предвосхищало центральную для меня тему, в дальнейшем окончательно развитую в 1984 г. в статье «Semiotica e filosofia del linguaggio» («Семиотика и философия языка»)) не шло

¹ Это переработанная версия доклада, первоначально представленного (в обсуждении с Джанни Ваттимо) на проводившейся в Софийском университете в ноябре 2004 г. конференции «*Autour d'Umberto Eco. Signes, représentations, interprétations*» (затем этот доклад вышел как «La notion de limite», *Divinatio* 21, 2005:11–30), а затем переработанного как «Weak Thought and the Limits of Interpretation», Santiago Zabala, ed., *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal: McGill U.P., 2007: 37–56.

вразрез с предложением Ваттимо и Роватти, потому что я делал вывод о том, что в перспективе семантики энциклопедии — подчинявшейся пирсовскому принципу интерпретации и, таким образом, *неограниченного семиозиса* — любая выражаемая языком мысль совсем не претендует на отражение *динамического объекта* (или вещи в себе) в завершенном виде, однако она способна учитывать *неопосредованные объекты* (чистое содержание), интерпретируемые в свою очередь другими выражениями, отсылающими к другим непосредственным объектам в самоподдерживающемся семиотическом процессе.

Естественно, в этой статье я намекал на вопрос, который более подробно был рассмотрен мной в других работах, — я имею в виду на то, что в пирсовской перспективе ряд интерпретант не объясняет наше мировоззрение в чистой последовательности интерпретаций, а производит *привычки*, то есть способы преобразования естественного мира. Тем не менее в этом докладе мне представлялось очевидным, что семиозис — эта деятельность, которая развивается в мире фактов, ведь идея слабой мысли пока еще не превратилась в лозунг, согласно которому *фактов нет, а есть только интерпретации*. Иначе говоря, я не отдавал себе отчета в том, что возвращение многих моих случайных попутчиков к Ницше влекло за собой появление именно этого лозунга; причем заметил я это, только когда данный лозунг был приписан и мне.

Тогда я всего лишь делал вывод о том, что в принципе семантика энциклопедии может быть названа «слабой», но не потому, что она не способна объяснить, каким образом мы используем язык для обозначения и определения мира, а потому что она подчиняет законы сигнификации непрерывному определению контекста и обстоятельств. Я писал: «Семантика энциклопедии не отказывается от предоставления правил для образования и интерпретации выражений языка, но эти правила должны ориентироваться на контексты. Семантика включает в себя и прагматику (словарь включает в себя знание мира, пусть даже семиотизированное). Что делает энциклопедию плодотворно слабой, так это тот факт, что о ней никогда не дается окончательного и закрытого представления, к тому же энциклопедическое представление всегда локально, а не глобально, оно имеет определенные контексты и обстоятельства и представляет собой ограниченную перспективу семиотической деятельности... Энциклопедия не дает полной модели *рациональности* (она не отражает однозначно упорядоченного универсума), но дает *правила обоснованности*, то есть правила, позволяющие на каждом этапе договориться об условиях, позволяющих использовать язык для того, чтобы согласно некоторому временному критерию порядка объяснить беспорядочный мир (или мир, критерии порядка которого ускользают)» (Есо 1983b: 75).

Здесь я имплицитно ссылаюсь на рецензию для сборника «*Кризис разума*», под редакцией Альдо Гаргани, вышедшем в издательстве «Einaudi» в 1979 г.¹ В ней перед «сильными» определениями Разума, либо как способности познать Абсолют через прямое видение, либо как платоновской веры в систему универсальных и врожденных принципов, либо как веры в то, что порядок языка без проблем отражает порядок мира, а также в то, что истина всегда и в любом случае представляет собой *adaequatio rei et intellectus* (лат. *соответствие вещи и разума*. — Прим. пер.), я отстаивал права критической обоснованности и ряда процессов выдвижения предположений, которые требовали как минимум совместного использования некоторых инструментов проверки. Свои выводы я делал отстаивая *modus ponens* (лат. *правило выведения*. — Прим. пер.), хоть и допуская при этом, что оно не имело никакой силы в поэзии, во сне, в языке бессознательного. Я заканчивал (пародируя привычную для эпохи маоизма фразу): «Товарищи, долгих лет жизни Modus Ponens! Смотря по обстоятельствам».

Можно ли отнести к секте слабой мысли того, кто восхваляет *modus ponens*?

Из-за сильного влияния средств массовой информации, часто случалось, что меня автоматически приписывали к секте «слабой мысли» из-за одного лишь факта, что я написал (естественно, неважно что) для сборника с этим названием. Подобной поверхностности взглядов не смогли избежать ни преподаватели философии, от которых хотелось бы ожидать хоть какого-то внимания при чтении чужих текстов, ни полные достоинства сановники, которые, возможно, извлекли свои философские знания из прочтения журналов-обзоров.

Теперь ясно, почему этот вопрос мог беспокоить наивных реалистов или гарантов абсолютной истины: если думать «слабо» означает утверждать, что фактов не существует, а существуют только интерпретации, то ставится под вопрос понятие «факта» как чего-то независимого от наших интерпретаций и, таким образом, отрицается само понятие Истины, а потому можно впасть в ту темную пропасть, которую нео-реакционная мысль растерянно отождествляет с «релятивизмом» (также как мыслители санфедисты XIX в. в каждом аспекте современной мысли видели «кантианский яд»).

Я думаю, даже самый большой «слабист» из всех последователей «слабой мысли» говорит не столько о том, что фактов не существуют, сколько о том, что нет самого понятия факта (то есть мы получаем его только через серию наших интерпретаций), поэтому мы должны тратить время не на исследование фактов, а скорее на понимание изменчивой

¹ Моя рецензия была напечатана в журнале «*Alfabeta*», 09.01.1980, а в дальнейшем приведена в работе «*Sette anni di desiderio*». Milano; Bompiani, 1983.

истории представлений о них. Но, естественно, спор между слаби́стом и неслаби́стом зависит от решения судьбы предыдущего утверждения — либо оно должно завершиться на этом этапе, либо же его естественным продолжением должен стать вопрос (который как раз и был близок Пирсу) о том, всегда ли на фоне последовательности интерпретаций отмечается неизбежное присутствие *динамического объекта*. Исходя из того, что идея последовательности интерпретаций имеет место и смысл только при допущении, что есть *нечто, подлежащее интерпретации*, может быть имеет смысл рассматривать также и это *нечто*?

К этой проблеме я окончательно обратился в своей работе «*Кант и утконос*», однако даже до этого трудно было бы приписать мне идею о том, что фактов не существует, а существуют только интерпретации, если учесть, что я написал книгу под названием «*Пределы интерпретации*», к тому же проблема эта предвосхищалась мной и в других более ранних моих работах. По поводу утверждения, что фактов нет, а есть только интерпретации, я всегда пытался сказать, что любой факт, конечно, порождает различные спорные интерпретации, но важно и то, что вызывающее огромный интерес свойство фактов заключается в том, что они демонстрируют себя стойкими к тем интерпретациям, законность которых они не признают (и, как говорят сегодня, обращаясь к поднаоевшему англицизму, которые они не «*поддерживают*» («*support*»)). Иными словами, если сказать, какая интерпретация лучше, трудно, то распознать непригодные интерпретации всегда можно. В конце концов, даже если о фактах мы узнаем и передаем их через интерпретации, в некотором роде именно факты являются отправной точкой наших интерпретаций.

В 1986 г. для сборника под редакцией Жоржа Дюби я написал очерк о латинской мысли (Есо 1986), где установил понятие *предела* в качестве основного понятия латинской культуры. Начиная с греческого рационализма до его средневековых разветвлений, познавать означало «реконструировать» причины. Чтобы объяснить мир необходимо постулировать идею однонаправленной причинной цепи: если движение идет от Альфы к Омеге, то никакая сила не сможет сделать так, чтобы направление этого движения было перенаправлено от Омеги к Альфе (и в басне Федра волк злоупотребляет своим положением, желая как раз низвергнуть этот принцип). Чтобы основать эту идею однонаправленной цепи, нужно принять законы тождества, непротиворечия и исключенного третьего. Типичный способ рассуждения западного рационализма основывается на *modus ponens*: если *p*, тогда *q*; но *p*, следовательно *q*.

Латинский рационализм перенял принципы рационализма греческого, но сделал он это, преобразовав и обогатив их в договорно-юридическом смысле, возведя, таким образом, в принцип понятие *limes* — порога или границы, а значит предела. Навязчивая идея пространственной

границы появляется в латинской культуре уже в мифе о его основании: Ромул проводит разделительную линию и убивает Рема, потому что тот нарушил ее. Если граница не признается, то не может быть *civitas* (лат. *право гражданства*. — Прим. пер.). Мосты нечестивы, потому что они пересекают *sulcus*, ров с водой, определяющий границы города, вплоть до того, что ведение всех связанных с ними дел происходило только под ритуальным контролем *pontifex* (лат. *понтифик*. — Прим. пер.). Идеология рах гомана (лат. *римский мир*. — Прим. пер.) основана на точности границ. Сила Империи состоит в знании, на какой *vallum* (лат. *стена*. — Прим. пер.), до какого *limen*, нужно организовывать собственную систему защиты. Когда это понятие границ перестало быть четким, когда варвары (кочевники, покидавшие свои земли и пересекавшие любую землю, будто она их собственная, готовые оставить и ее на следующий же день) смогли навязать всем свое кочевническое видение, тогда стал возможным и перенос столицы Империи куда угодно, и так мало-помалу она потеряла свой центр и свою периферию; Империя пала.

Пересекая Рубикон, Цезарь осознает, что совершает кощунство, и знает, что перейдя реку, он не сможет возвратиться обратно: *alea jacta est* (лат. *жребий брошен*. — Прим. пер.). Не только у пространства, но и у времени есть собственный предел: нельзя сделать так, чтобы не стало того, что было. Направление и порядок времени, которые устанавливают космологическую линейную непрерывность, становятся системой логического подчинения *consecutio temporum* (лат. *правило последовательности времени*. — Прим. пер.). Абсолютный аблатив устанавливает, что если однажды что-то случилось или было допущено, это больше не ставится под вопрос.

Фома Аквинский, в *quaestio quodlibetalis* V, 2,3, вопрошает «*utrum Deus possit virginem reparare*». Может ли Бог восстановить потерянную девственность девушки? Ответом является, что Бог, конечно, способен простить и залечить моральную рану, так же как обладает способностью сотворить чудо, и вернуть, таким образом, нетронутую девственную плеву девочке; но он не может сделать так, чтобы насилия не случилось, потому что это отрицание уже случившегося было бы противоположным самой же божественной природе. Для Бога также *alea jacta est*.

Тем не менее помимо аристотелевской логики часть греко-римского наследия составляет еще и герметическая мысль. Греческий мир всегда привлекала бесконечность, у которой нет ни предела, ни направления; и по своему образу Гермес, основатель искусства, а вместе с тем покровитель воров и торговцев, одновременно является *juvenis e senex* (лат. *юноша и старик*. — Прим. пер.). В мифе о Гермесе ставятся под вопрос законы тождества, противоречия и исключенного третьего; причинные цепи превращаются в спиралевидные структуры, где будущее может предшествовать прошлому.

Пересматривая ход своих философских размышлений, я осознаю, что всегда помещал их под знаком предела, и демонстрация в некоторых моих разглагольствованиях очарования безграничного объясняется лишь гротескными намерениями.

Вероятно, мне могли бы сказать, будто начав свои философские исследования с изучения средневековой эстетики, я обратился к размышлению о бесконечности интерпретаций произведения искусства (и поэтому моя книга 1962 г. называлась «*Открытое произведение*», а ее заключительная часть была посвящена самому неограниченному и открытому из произведений — «*Finnegans Wake*»), мол, в результате, когда почти тридцать лет спустя я написал «Пределы интерпретации», встал вопрос не отошел ли я от заявленной мной открытости интерпретации. Однако в этом случае остался бы не учтенным тот очевидный факт, что (исходя уже из названия «*Открытое произведение*») интерпретация должна была «открыть» произведение, а значит форму, нечто предшествующее акту интерпретации и неким образом его обуславливающее, пусть даже интерпретация и не привела этот акт к конечной цели. На самом деле я следовал (хотя и согласно секуляризированной версии) мысли Луиджи Парейсона, основывающейся на непрерывной диалектике между законностью формы и инициативой ее интерпретаторов, между преданностью и свободой (см.: Pareyson 1954).

Это направление было уже однозначно принято мной в 1979 г. в работе «*Lector in fabula*» — там уже в самом названии, с одной стороны, в качестве существенного элемента текста заявлялось об интерпретативном сотрудничестве со стороны его эмпирического читателя, а с другой стороны, поддерживались права *fabula* (лат. *повествование*. — Прим. пер.), способного обрисовать собственного Образцового Читателя.

Если рассматривать все это в качестве предпосылок, вполне естественным становится предпринятая мной впоследствии (в «Пределах интерпретации») критика различных форм деконструкции (особенно американских, за которые Деррида не был в ответе)¹, которые можно было бы выразить, приводя утверждение Поля Валери: «il n'y a pas de vrai sens d'un texte» (фр. «подлинного смысла текста не существует». — Прим. пер.).

Я придерживался попперовской идеи, согласно которой даже если нельзя распознать «хорошие» интерпретации, всегда можно установить «плохие». Поэтому текст становился для меня параметром для суждения о его интерпретациях, пусть даже это были интерпретации, способные сказать нам только, что это за текст. И здесь должно быть понятно, что,

¹ Для Деррида деконструкция была методом не художественной или литературной критики, а анализа философских текстов, и он всегда утверждал, что любое истолкование должно придерживаться «garde-fou», *guardrail*, ограждений, которые контролировали бы философски свободный сдвиг интерпретаций.

с точки зрения диалектики между объектом и его интерпретациями, исчезает какая бы то ни была разница между *фактами* и *текстами*. Это не значит (в чем некоторые американские аналитики обвиняют континентальную философию), что факты также являются текстами или могут рассматриваться в качестве таковых (это положение, кстати, принимается в некоторых течениях постструктурализма), напротив, это значит, что *тексты являются фактами*, представляют собой нечто, предшествующее своим интерпретациям, то, чьи преимущественные права не ставятся под сомнение.

Я пытался доказать, что любой, даже самый экстремистски настроенный, деконструкционист не сумел бы опровергнуть присутствие в тексте функции контроля над его интерпретациями, — пусть даже он полемически утверждал бы, что любая интерпретация есть недопонимание, *misprision*. Допустим, даны два текста, Альфа и Бета, и некая интерпретация Гамма, можно ли в данном случае ответить на вопрос, интерпретацией чего является Гамма — Альфы или Беты? Если нельзя, то есть если Гамма может рассматриваться как интерпретация не только Гаммы и Беты, но и любого другого текста, тогда интерпретация не существует вовсе, речь идет, таким образом, только о производстве никак не связанных между собой текстов, простой солипсической болтовне. Если же можно, тогда существует параметр для различения надежных и ненадежных интерпретаций. Так, чтобы сказать, предположим, что Гамма *не* является интерпретацией Беты, нужно доказать, что речь идет *не* о Бете. В таком случае даже самый безумный деконструкционист никогда не отважился бы утверждать, что «Илиаду» Монти (самый вольный из всех переводов, мы это знаем) можно было бы истолковать так, будто это перевод «Энеиды». И, таким образом, «Илиада» Гомера — это текст (предмет, факт), который определяет признание «Илиады» Монти в качестве одного из ее возможных интерпретаций, и исключает переведенную Аннибаль Каро «Энеиду» из числа возможных переводов «Илиады».

Принимая за точку отсчета существование некоего предмета, предшествующего интерпретациям, можно ли признать, что эти интерпретации различны, потенциально бесконечны или по крайней мере неопределенны, не игнорируя при этом тот факт, что они вращаются вокруг этого самого объекта, им предшествующего?

В «Канте и утконосе» я предложил провести следующий мысленный эксперимент: строится элементарная модель, содержащая в себе Мир и Ум, который его познает и именует. Мир — это совокупность, составленная из элементов (можно было бы назвать их атомами, в смысле *stoicheia* (лат. *основные начала*. — Прим. пер.)), структурированных согласно их взаимнообратным отношениям. Что касается Ума, его не нужно представлять как *res cogitans* (лат. *мыслящую вещь*. — Прим. пер.): это

просто устройство, способное упорядочить последовательность элементов, имеющих значение описания реального Мира или возможных миров. Эти элементы можно понимать как нейроны, *байты* или опять же как *stoicheia*, но для удобства назовем их *символами*.

Под Миром мы понимаем Вселенную в «максимальной» ее версии — она включает в себя не только все то, что мы считаем актуальной Вселенной, но и бесконечное множество возможных вселенных. К примеру, эта Вселенная может включать в себя Бога или любой другой первоначальный принцип.

В этом смысле совсем не обязательно полагать, будто с одной стороны находится мыслящая субстанция, а с другой — вселенная мыслимых вещей. И атомы, и символы могут пониматься как онтологически равнозначные сущности, *stoicheia*, сделанные из одной и той же массы. Ум должен пониматься только как устройство, представляющее собой часть Мира. Иными словами, Мир должен рассматриваться как нечто, способное само себя интерпретировать, то, что отдает часть себя этой цели настолько, чтобы между его бесконечными или неопределимыми атомами некоторые выступали бы как символы, представляющие все другие атомы, в том самом смысле, в котором мы, люди, говоря о фонологии или фонетике, представляем некоторым звукам возможность говорить обо всех возможных фонациях. Ум должен представляться не как поставленный *перед* Миром, а как *содержащийся* в Мире, и иметь структуру, позволяющую ему говорить не только о Мире (противостоящем ему), но и о себе как части Мира, и о самом процессе, в котором он (часть интерпретируемого) может выступать как интерпретатор. Однако в этом случае у нас была бы уже не модель, но то, что эта модель неумело пытается описать¹.

Ради упрощения и удобства, представим себе, с одной стороны, Мир, а с другой стороны Ум, который его интерпретирует, или обогащает его новыми возможными конфигурациями.

Первая гипотеза. Представим, что Мир состоит из трех атомов (1, 2, 3), а ум — из трех символов (А, В, С). Их можно составить шестью различными способами, но если бы мы ограничились рассмотрением Мира в его настоящем состоянии (включая его историю), то смогли бы пред-

¹ Я вполне отдаю себе отчет в том, что при ближайшем рассмотрении эта гипотеза граничит с шеллинговским понятием Абсолюта, где больше нет различия между субъектом, который мыслит вещь в себе, и тем, что мыслилось как вещь в себе. Однако вполне возможно, что Шеллинг был гораздо меньшим «идеалистом» (в плохом смысле этого слова), чем это было принято полагать, и был скорее спинозистом. Он не говорил, что не существует ничего за пределами мысли и что мир — это создание субъекта, он говорил скорее, что субъект и объект представляют собой два аспекта одной и той же универсальной субстанции и что мы (культура) познаем мир в той форме, в которой его мыслим, но мыслим мы его в той или тех формах именно потому, что являемся его частью.

положить, что он наделен стабильной структурой, которая дана последовательностью 123 (как на рис. 1). Если бы познание было спекулярным, а истина *adaequatio rei et intellectus*, Ум *непроизвольно* присвоил бы атому 1 символ А, атому 2 — символ В, а атому 3 — символ С, и из триплета, составленного из символов АВС, он представил бы структуру Мира. Фактически Ум не «интерпретировал» бы Мир, а *представил бы его спекулярно*.

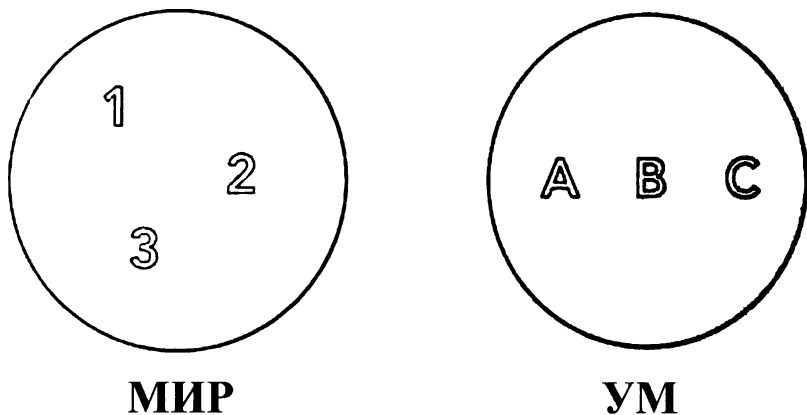


Рис. 1

Но если бы присвоение символов атомам было произвольным, тогда Ум по желанию смог бы присвоить А, В и С любому из атомов, и согласно комбинаторному расчету он имел бы шесть возможностей верно представить ту же структуру 123. Шесть описаний были бы еще шестью спекулярными представлениями *на шести различных языках*, однако уже метафора шести различных спекулярных образов одного и того же объекта позволяет предполагать, что либо объект, либо зеркало смещаются каждый раз, обеспечивая шесть углов зрения.

Вторая гипотеза. Число используемых Умом символов меньше числа атомов Мира. Символов, используемых Умом все-так же три, в то время как атомов Мира — десять (1, 2, 3... 10). Если бы Мир выстраивался всегда триплетами атомов, то согласно факториальному расчету он мог бы сгруппировать десять своих атомов в 720 различных трехкомпонентных структур. Ум получил бы тогда шесть триплетов символов как в первой гипотезе (АВС, ВСА, САВ, АСВ, ВАС, СВА) чтобы объяснить наличие 720 триплетов атомов (как на рис. 2). Различные события Мира могли бы быть интерпретированы с различных точек зрения с помощью одних и тех же символов. Например, мы всегда были бы вынуждены

использовать триплеты символов ABC, чтобы представить и 123, и 345, и 547. Это могло бы закончиться приводящим в замешательство переизбытком *омонимий*, но могло бы также позволить (творчески) прийти к открытию, что между, предположим, земным триплетом 123 и земным триплетом 345 существуют аналогии или общие элементы, ведь истинно, что они могут быть представлены одним и тем же триплетом символов. Поэтому скудость Ума не помешала бы его возможности новых открытий.

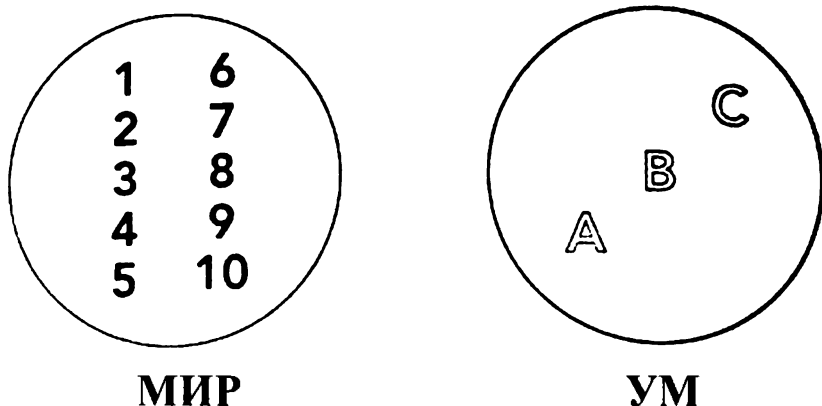


Рис. 2

Проблема не изменилась бы — более того, она, может, и осложнилась бы — если бы Мир был устроен не упорядоченно, а хаотически (и был бы способен на эволюционирование и изменение своей структуры во времени). Постоянно меняя структуры триплетов, язык Ума должен был бы постоянно соотносываться с различными ситуациями.

Если бы Мир, наоборот, был гиперструктурирован упорядоченно, то есть был бы организован в соответствии с единой структурой, заданной определенной последовательностью десяти атомов, то Ум, чтобы описать эту гиперструктуру, все также имел бы только шесть триплетов символов. Таким образом, он должен был бы попытаться описать ее только по частям, согласно *локальным* перспективам, и у него никогда не появилось бы возможности описать ее во всей ее полноте. Но именно благодаря этим частичным решениям были бы возможны новаторские и беспрецедентные взгляды (рис. 3).

Третья гипотеза. Ум обладает большим по сравнению с Миром числом элементов. Он имеет в своем распоряжении десять символов (A, B, C, D, E, F, G, H, I, J), а Мир только три атома (1, 2, 3), как на рис. 3.

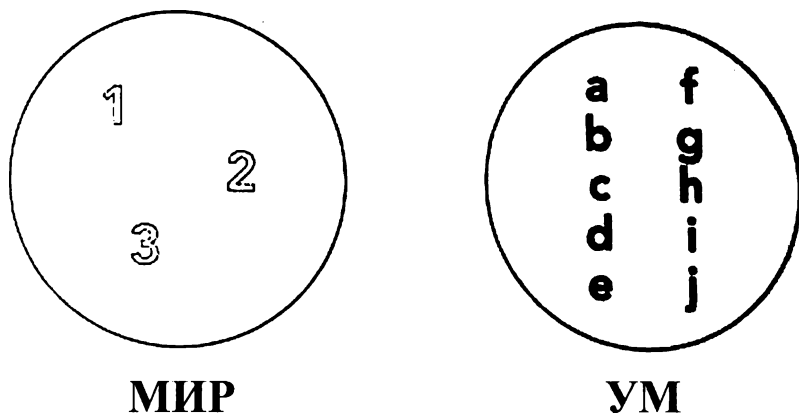


Рис. 3

Более того, Ум может комбинировать эти десять символов в дублеты, триплеты, квадруплеты и т.д. Это положение равнозначно тому, как если бы мы сказали, что структура мозга имеет больше нейронов и больше возможностей их комбинации, чем имеющееся число атомов и их идентифицируемых комбинаций в Мире. Очевидно, что эту гипотезу нужно сразу же отбросить, поскольку она противоречит исходному допущению, что Ум также является частью Мира. Чтобы допустить существование этой гипотезы, Ум должен выйти из Мира: это нечто вроде *много* мыслящего божества, которое должно объяснить беднейший мир, — мир, помимо всего прочего, неизвестный ему, ибо он устроен Демиургом, лишенным фантазии. Тем не менее здесь можно представить себе также Мир, который, так скажем, секретитрует скорее *res cogitans* (лат. *вещь мыслящая*. — Прим. пер.), нежели *res extensa* (лат. *вещь протяженная*. — Прим. пер.), то есть который произвел бы весьма ограниченное число мыслимых структур, используя малое число атомов, а другие оставил бы в запасе, чтобы использовать их только в качестве символов Ума. Из этого следовало бы, что Ум имеет в своем распоряжении астрономическое число комбинаций символов, чтобы представить земную структуру 123 (или как максимум шесть ее возможных комбинаций), причем всегда с различной точки зрения. Например, Ум мог бы представить 123 (согласно комбинаторному расчету) через посредство 3628 800 декуплетов, каждый из которых сообщал бы не только о 123, но также о часе и дне, когда он представлен, о внутреннем состоянии самого Ума в тот момент, о намерениях и целях, согласно которым Ум его представляет. По отношению к простоте мира это был бы избыток мысли, причем запас возможных представлений превышал бы здесь число возможных существующих структур. Вероятно, именно так на самом деле и происходит,

коль скоро мы можем лгать и строить фантастические миры, воображать и прогнозировать альтернативные положения вещей (рис. 4).

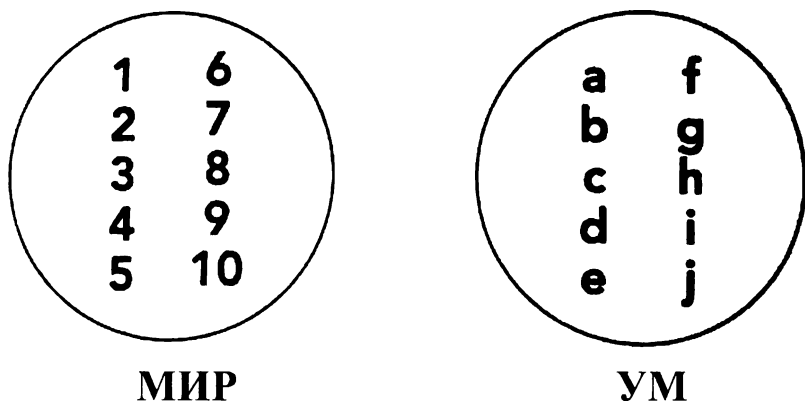


Рис. 4

Четвертая гипотеза. Ум имеет десять символов, и атомов мира тоже десять. И Ум, и Мир могут комбинировать свои элементы, как в третьей гипотезе, в дублеты, триплеты, квадруплеты... декуплеты (см. рис. 4). В таком случае Ум имел бы в своем распоряжении астрономическое число высказываний, чтобы описать астрономическое число земных структур. Учитывая изобилие еще не реализованных земных комбинаций, не только Ум мог бы спланировать модификации Мира, но и непредвиденные мирские комбинации могли бы застать его врасплох; кроме того, Уму пришлось бы потрудиться, чтобы различными способами объяснить, как же он сам функционирует.

Это был бы не столько избыток мысли по отношению к простоте мира, как в третьей гипотезе, сколько своего рода постоянно бросаемый друг другу вызов двух противников, сражающихся потенциально равным по силе оружием, но по факту при каждом нападении меняющих его, приводя тем самым неприятеля в замешательство. Ум противостоял бы Миру своим избытком перспектив, Мир уклонялся бы от ловушек Ума, постоянно меняя карты на столе (среди которых и те, что принадлежат самому Уму).

В данном случае речь шла не о том, какая из четырех гипотез лучше. Этот мысленный эксперимент ставил своей целью доказать, что *каким бы ни было положение вещей*, можно сделать так, чтобы множество интерпретаций сосуществовало с предположением о законности интерпретированного объекта, при этом если бы не предполагалось нечто, данное для интерпретации, не имело бы никакого смысла проверять все интерпретации.

Я думаю, что проблема общепризнанной законности предмета заставляет отличать философию предположения и интерпретируемости от философии слабой мысли. Есть минимальное и отнюдь не наивное определение реализма, согласно которому реалист считает, что *положение вещей таково* — хотя мы и не знаем каково и, возможно, нам никогда и не удастся этого узнать. Даже если бы этот реалист был убежден в том, что ему никогда не удастся узнать, каково положение вещей, он продолжал бы его исследовать, надеясь достичь удовлетворительных приближений и будучи всегда готовым исправить собственные интерпретации, пусть положение вещей в итоге и противоречило бы его «прочтениям». Дело все в том, что реалист исходит из принципа, согласно которому даже если положение вещей менялось бы каждый день (если бы в мире не было правил), это также было бы положением вещей (железное правило, утверждающее постоянное нарушение правил). Даже если мы допустили бы, что те описания Мира (или текста как Мира), которые мы делаем, всегда связаны с какой-либо точкой зрения, это не запретило бы нашим толкованиям стремиться *приспособить этот мир*, по крайней мере с какой-либо точки зрения. При этом вовсе не обязательно полагать, что наши толкования, даже когда они кажутся в общем «хорошими», должны рассматриваться в качестве определяющих. И поскольку в этой последовательности интерпретаций уделяется внимание параметру фактов, подверженных интерпретации (пусть даже локально и с определенной точки зрения), необходимо учитывать, что факты могут иметь как верные, так и бредовые толкования.

Действительно ли так никто никогда и не доказал, что фактов нет, а есть только интерпретации? Ваттимо и Роватти не ошиблись, обратившись к Ницше, ведь именно у него действительно обнаруживается эта теория, причем особый акцент на нее делается в работе «*Об истине и лжи во неморальном смысле*» (Nietzsche 1873), о чем я уже говорил в «*Канте и утконосе*». Коль скоро природа выбросила ключ, разум играет фикциями, и, опираясь на законы языка, он называет их истиной (или системой понятий). Мы считаем, что говорим (и знаем) нечто о деревьях, красках, снеге и цветах растений, на самом же деле все это метафоры, не соответствующие первоначальным сущностям. Каждое слово становится понятием, стирая в своей бледной универсальности различия между неравными в самом своем основании вещами: так, мы думаем, что наряду с множественностью листьев имеется некий первичный «лист», «по образцу которого сотканы, вырезаны, очерчены, раскрашены, сформированы, разрисованы — но неумелыми руками — все листья, так что ни один из них не является точной и явной копией своего прообраза» (там же, 360). Нам трудно признать, что птица или насекомое воспринимают мир иначе, чем мы, и нет смысла даже говорить, какой из способов

восприятия самый правильный, потому что для этого потребовался бы критерий «точного восприятия», которого не существует (там же, 365), потому что «природа, напротив, не знает никаких форм и понятий, а потому и никаких родов, но только икс, недостижимый и неопределимый для нас» (там же, 361).

Истина становится тогда «подвижным воинством метафор, метонимий, антропоморфизмов», поэтически обработанных, а затем утвердившихся в знаниях; это «иллюзии, чья иллюзорная природа забыта»; монеты, на которых стерлось изображение, и которые воспринимаются только как металл; так что в итоге по взаимному согласию мы привыкаем лгать, сводя метафоры к *схемам и понятиям*. Результатом всего этого является пирамидальный порядок каст и степеней, законов и ограничений, выстроенный языком, огромный «римский колумбарий», кладбище созерцаний.

Эта картина наступления языковых конструкций на пейзаж Мира, конечно, зачаровывает. Однако Ницше упускает здесь два интуитивно очевидных феномена. Согласно первому, приспособившись к ограничению этого колумбария, все же можно как-то считаться с Миром (и если кто-то идет к врачу, говоря, что его укусила собака, врач знает, какой укол ему сделать, хоть и не имея опыта, связанного с этой отдельной взятой собакой, укусившей его). Второй феномен заключается в том, что Мир время от времени заставляет нас перестраивать колумбарий или даже выбирать альтернативную ему форму (в этом как раз и заключается проблема революций познавательных парадигм).

Ницше ощущает существование естественных ограничений и знает, как все это изменить. Ограничения представляются ему «ужасными силами», которые постоянно давят на нас, противопоставляя «научным» истинам истины иной природы; однако он отказывается признать эти ограничения и концептуализирует их, ведь концептуальная броня как раз и была придумана нами для защиты от них. Изменение возможно, но не как переделка, а как постоянная поэтическая революция: «Если бы каждый из нас сам по себе испытывал особые ощущения, если бы мы сами могли воспринимать то как птицы, то как черви, то как растения, или же если бы один и тот же стимул один из нас видел красным, другой — синим, а третий вообще слышал его, как звук, — тогда никто не мог бы говорить о какой-либо регулярности природы» (там же, 366–367).

Поэтому искусство (а с ним и миф) «непрестанно путает рубрики и разделы понятий, представляя новые перестановки, метафоры, метонимии; постоянно проявляет желание придать существующему миру бодрствующего человека такой же пестрый, неправильный, свободный от выводов, беспорядочный, возбуждающий и вечно новый облик, какой он принимает во сне» (там же, 369).

Исходя из этого, первой возможностью было бы отвергнуть окружающее нас (и тот способ, которым мы тщетно пытаемся его упорядочить), укрывшись во сне как бегстве от реальности. Ницше упоминает слова Паскаля, для которого достаточно было бы *каждую ночь* видеть во сне, что ты — король, чтобы быть счастливым, однако сам же Ницше признает (там же, 370), что подобное господство искусства над жизнью было бы обманом, пусть даже в высшей степени приятным. Иными словами (и именно это последователи Ницше восприняли как его завет) искусство может говорить то, что говорит, потому что оно и есть само Бытие, в своей изнемогающей слабости и великодушии, которое принимает любое определение, и наслаждается, когда его видят изменчивым, мечтательным, изнуренно сильным и победоносно немощным, это больше не «полнота, присутствие, основа, оно мыслится как излом, отсутствие основы в беспросветной муке и страдании» (Vattimo 1980: 84). Тогда о Бытии можно говорить только в той мере, в которой оно приходит в упадок, отступает, а не наступает. Таким образом, мы подходим к «онтологии, управляемой «слабыми» категориями» (Vattimo 1984: 9). Заявление о смерти Бога представляет собой не что иное, как утверждение о конце стабильной структуры Бытия (Vattimo 1983: 21). Бытие представит только как «размывание и избавление» (Vattimo 1994: 18).

Я не хочу обсуждать, нужно ли в рамках слабой мысли писать Бытие с большой буквы Б (не делает этого и Ваттимо). Я придерживаюсь только что предложенного мысленного эксперимента и предлагаю говорить не о Бытии, а о Море — если «Die Welt ist alles, was der Fall ist» (нем. «мир — это все, что случается». — Прим. пер.). Проблема заключается в том, чтобы понять, что же мешает нам считать, что все точки зрения хороши, а также что Мир — это лишь порождение языка, что он хрупок и слаб, и что это чистый *flatus vocis*, а значит дело рук Поэтов, считающихся фантазерами, лжецами, подражающими ничто и способными безответственно водрузить конскую гриву на человеческое тело и превратить любое существо в химеру.

Дело в том, что как только счеты с бытием сведены, нам приходится делать то же самое с субъектом, издающим этот *flatus vocis* (в чем как раз и заключается ограниченность любого магического идеализма). Кроме того, даже если согласно герменевтическому принципу, фактов нет, а есть только интерпретации, это вовсе не исключает возможности существования «плохих» интерпретаций. Нет такой выигрышной комбинации в покере, которая не *конструировалась бы* по выбору (иногда при помощи случая) игрока, но это не значит, что любая предложенная игроком комбинация — выигрышная. Достаточно, чтобы другой игрок противопоставил моей тройке тузов королевский стрит — и я уже проиграю ставку. В нашей игре с Миром бывают такие моменты, когда на

нашу тройку тузов он отвечает королевским стритом. Кроме того, в ней есть тот, кто повышает ставку и вынужден показать последовательность карт, которые, по законам покера, не являются правильной комбинацией — и остальные, согласные между собой, признают, что он либо безумен, либо не знает игры, либо мошенничал. Каково положение блефа в универсуме, где одна интерпретация стоит другой? Каковы межсубъектные критерии, позволяющие нам определить эту комбинацию как бредовую? Каков критерий, позволяющий нам отличать сон, поэтическое изобретение, *trip* (англ. *галлюцинирование*, наркотическое «путешествие»). — Прим. пер.) после приема ЛСД (ведь действительно существуют люди, которые, приняв его, выбрасываются из окна, убежденные в том, что летят, и разбиваются о землю — заметим, вопреки собственным ожиданиям и надеждам) от приемлемых утверждений об окружающем нас физическом или историческом мире?

Установим вместе с Ваттимо (Vattimo 1994: 100) различие между эпистемологией как «построением строгих систем знания и решением проблем в свете парадигм, содержащих правила верификации предложений» (что напоминает картину понятийного универсума некой культуры у Ницше) — и герменевтикой как «деятельностью, разворачивающейся во встрече с горизонтами иных парадигм, которые не могут оцениваться на основе соответствия (правилам или, в конечном счете, какой-либо вещи), но которые предстают как «поэтические» предложения иных миров, установления новых правил». Какое же из новых правил Сообщество должно предпочесть, а какое осудить как безумное? Ведь всегда, даже сегодня, есть желающие доказать, что земля имеет форму квадрата, или что мы живем не снаружи, а внутри ее коры, или же что статуи плачут, или что можно гнуть вилки по телевидению, или что обезьяна произошла от человека, — а потому нужно найти такой общий критерий, исходя из которого можно было бы судить о приемлемости этих идей.

В ходе произошедшего в 1990 г. (см.: Есо 1992) спора по поводу существования критериев интерпретации текстов Ричард Рорти, обобщая все сказанное по вопросам критериев интерпретации находящихся в мире вещей, выступил против того, что использование отвертки для завинчивания винтов обусловлено самим объектом, в то время как использование ее для открывания пакета обусловлено нашей субъективностью (он оспаривал мое различие *интерпретации* и *использования* (*узуса*). — Прим. пер.) текста, см.: Есо 1979).

В устном обсуждении Рорти полемично намекнул на свое право интерпретировать отвертку даже как нечто полезное для чесания уха. Это объясняет мой ответ, который сохранился и в печатной версии дискуссии, тогда как я не знал, что из версии, отправленной Рорти редактору, этот пример был удален. Естественно, Рорти понимал, что речь шла

о шутке, а не об аргументе, но поскольку другие (менее склонные к самокритике) могут использовать эту шутку как аргумент, мое возражение остается в силе: естественно, отвертку можно использовать и для открывания пакета, но ковырять ею в ухе не рекомендуется, поскольку она остра и слишком длинна, чтобы рука могла контролировать это действие, в связи с чем лучше воспользоваться ватной палочкой. Все сказанное выше напоминает как предложенное Гибсоном (Gibson 1966) понятие *affordance* (англ. *аффорданс*, *возможность*. — Прим. пер.), так и предложенное Прието (Prieto 1975) понятие уместности по отношению к практике. В строении как моего тела, так и отвертки есть нечто, не позволяющее мне интерпретировать последнюю, как вздумается.

Вот поэтому в работе «Кант и утконос» я утверждал, что необходимо выделить *твердое основание бытия*, так, чтобы некоторые утверждения, которые мы высказываем об этом бытии, не могли и не должны были бы приниматься в качестве верных (в то же время если бы эти утверждения произносили Поэты, их следовало бы считать верными только по отношению к некоему возможному миру, а не к миру реальных фактов).

Говоря о «твердом основании бытия», я не имел в виду нечто вроде «стабильного ядра», которое мы сможем рано или поздно выделить, это не Закон законов, это скорее *линии сопротивления*, демонстрирующие пустоту некоторых наших подходов. Уверенность в этих линиях сопротивления должна направлять также и дискурс герменевта, ведь если он полагает, что о бытии или о Миров можно сказать всё, интеллектуальное и моральное напряжение, способствующее его постоянному вопрошанию, больше не имеет смысла, и ему достаточно лишь свободно играть словами. Впрочем, о том, что пределы существуют, знал и Хайдеггер, иначе он не сосредоточил бы свое внимание на проблеме Смерти как проблеме предела и космической *тенденции par excellence*.

Когда мы утверждаем, что нам по опыту известно о том, что природа представляет стабильные *тенденции*, это подразумевает не наше знание сложных законов, вроде закона всемирного тяготения, а более простой и непосредственный опыт — такой, например, как закат и восход солнца, существование видов или же такой простой факт, что вещи падают на землю, а не поднимаются вверх. Универсалии могут быть как вымыслом, так и слабой стороной мысли, однако, распознав собаку и кошку как виды, мы усваиваем, что в результате спаривания двух собак родится собака, а в результате спаривания пса и кошки не родится никто, и даже если родится, то не сможет размножаться. Это еще не значит, что признается реальность (дарвиновская или платоновская) родов и видов. Это говорит лишь о том, что хотя использование *generalia* (лат. *общие понятия*. — Прим. пер.) и представляет собой лишь результат нашей *penuria potitum* (лат. *нехватка названий*. — Прим. пер.), к изобретению общих

терминов (содержание которых мы можем всегда пересмотреть и исправить) нас подвигло *нечто* сопротивляющееся. И в данном случае не имеет силы возражение, что когда-нибудь биотехнология сможет представить эти линии тенденции делом давно минувших дней и создать новый вид, у которого что-то было бы от собаки, а что-то от кошки, ведь сам факт необходимости технологии (по определению меняющей естественные пределы) для нарушения этих линий тенденции означает, что естественные пределы существуют.

Мы используем выражения, чтобы выражать содержание, и это содержание по-разному выделяется и организуется различными культурами (и языками). Из чего же оно выделяется? Из аморфной массы, которая *там уже* присутствовала, пока язык не подверг ее своей вивисекции, и которую мы назовем *континуумом* содержания — высказываемым, мыслимым, поддающимся эксперименту континуумом, — если угодно, бесконечным горизонтом всего, что было, есть, и будет, идет ли речь о необходимости или же о случайности. Может показаться, что прежде чем культура лингвистически организует этот континуум в форму содержания, он представляет собой одновременно все и ничто, а потому не поддается никакому определению. Тем не менее исследователей и переводчиков всегда ставило в тупик, что Ельмслев (Hjelmslev 1943) называл его по-датски *mening*, что переводится на итальянский как *senso* — не только в смысле «*значения*», но и в смысле «*направления*», в том самом смысле, в котором в городах существуют разрешенные и запрещенные направления (*sensi*) движения.

Что значит, что это *mening* (*значение, направление*. — Прим. пер.) существует еще до всякой осмысленной артикуляции, производимой человеческим сознанием? В определенный момент Ельмслев дает понять, что именно от «направления» («*mening*») зависит тот факт, что такие различные, например, выражения, как *идет дождь*, *il pleut*, *it rains*, соотносятся с одним и тем же феноменом. Как если бы в магме континуума были линии сопротивления и тока, что-то вроде прожилок в дереве или в мраморе, из-за которых резать их в одном направлении легче, чем в другом. В каждой культуре существует сверхлингвистическая проблема дождя, в каждой культуре дождь или идет или не идет, и *tertium datur* (лат. *третье дано*. — Прим. пер.) только, когда речь идет о мороси или иное.

Если в континууме присутствуют линии тенденции, то уже нельзя говорить все, что угодно. Существуют *направления* (*mening*). Может быть, нет обязательных направлений, но наверняка есть *запрещенные*. Есть вещи, которых нельзя говорить. И неважно, что однажды эти вещи были сказаны. Мы, так сказать, «набили шишку» о какие-то очевидные вещи, и вследствие этого пришли к убеждению, что больше нельзя повторять сказанное раньше.

Размышление об опыте, заставляющем нас признать существование линий тенденций и линий сопротивления, еще не подразумевает необходимости определения «законов». Если однажды на лесной тропинке валун преградит мне путь, я буду вынужден свернуть направо или налево, или же повернуть обратно (не будем здесь однако забывать, что в отличие от собаки Хрисиппа, у меня также есть возможность остановиться, сев напротив валуна и посвятив остаток своей жизни созерцанию Дао) — однако это совсем не гарантирует, что принятое решение поможет мне лучше узнать лес. Просто этот случай помешает моему плану, заставив меня придумать новый. Утверждать, о существовании линий сопротивления, еще не значит говорить вслед за Пирсом, что в природе существуют универсальные законы. Гипотеза о законе — это лишь один из способов реакции на возникновение сопротивления. При этом Хабермас, отыскивая ядро пирсовской критики в кантовской вещи в себе, подчеркивает, что проблема Пирса заключается совсем не в том, чтобы сказать, что у чего-то (скрытого за явлениями, претендующими на роль отражений) есть, как у зеркала, обратная сторона, которая пока не поддается рефлексии, при том, что мы почти уверены, что когда-нибудь, как только сможем перевернуть рассматриваемый образ, мы откроем ее — дело в том, подчеркивает Хабермас, что реальность ограничивает наше познание лишь в том смысле, что она отвергает ложные интерпретации (Habermas 1995: 251).

Утверждать о существовании линий сопротивления означает лишь говорить, что Мир, даже если он в какой-то момент предстает порождением языка, представляет нам нечто *уже данное* и не *установленное* нами. Это *уже данное* как раз и есть линии сопротивления.

В работе «*Кант и утконос*» я говорил, что появление этих сопротивлений — это нечто наиболее близкое к идее Бога или Закона, то, что можно обнаружить прежде всякой Первой Философии или Теологии, — это Бог, который представляется как чистое Отрицание, чистый Предел, чистое «Нет»; он весьма отличается от Бога религий откровения, от которого он берет только самые суровые черты, это единый Господь Запрета, имеющий своей целью лишь повторять: «Ты никогда не вкусишь от этого древа». В связи с тем, что предубежденный читатель увидел в этих моих утверждениях предложение нового доказательства существования Бога, я вынужден восполнить недостающую ему чувствительность по отношению к приемам *elocutio* (лат. *словесное выражение, красноречие*. — Прим. пер.), обратив его внимание (как в самых безнадежных случаях, когда мы вынуждены объяснять анекдот), что не линии сопротивления являются метафорой Бога, но как раз наоборот, это идея говорящего «нет» Бога выступает в качестве метафоры линий сопротивления.

Учитывая, что мое желание не быть неправильно понятым заставляет меня объяснять метафоры, напрямую указывая на них, скажу, что

метафорой в данном случае является также и утверждение о том, что линии сопротивления противопоставляют нам свои «нет». Мир противопоставляет нам свои «нет» так же, как противопоставляет их нам крот, от которого мы хотели бы, чтобы он взлетел. Дело не в том, что крот не замечает, что *не может* летать. Крот положительно продолжает свой земной и подземный путь, бесспорно не зная, что такое не быть кротом. Он является кротующим, который кротует сам себя.

Конечно, и животное, встречая препятствия, старается устранить их; представьте себе собаку, с лаем скребущую закрытую дверь и кусающую ее ручку. Однако в подобных случаях животное приближается к состоянию, напоминающему наше, — оно проявляет желания и намерения, а ведь именно по отношению к желанию (или инстинкту) предел становится пределом. Сама по себе закрытая дверь — это не «нет», более того, это может быть даже «да» для того, кто ищет за ней уединения или защиты. «Нет» она становится только для собаки, пытающейся переступить порог.

Учитывая, что Ум может давать также воображаемые представления невозможных миров, надо сказать, что это как раз мы требуем от вещей быть такими, какими они на самом деле не являются. И когда они продолжают быть такими, какие они есть, мы думаем, что они отвечают нам нет, и противопоставляют нам предел. Предел же на самом деле заключается в нашем желании, в нашей склонности к абсолютной свободе. Та же смерть, например, кажется нам пределом, когда, живя, мы боимся ее; однако в момент ее прихода положение вещей становится таким, каким оно должно быть — ведь даже сама идея, что смерть приходит — это чистая метафора: никто не приходит, просто сердце и мозг останавливаются по самым что ни на есть естественным причинам.

Сталкиваясь с *уже данным* мы проходим через предположения, прилагая все усилия, чтобы они были приняты и остальными. Это то же самое, что сказать, что мы публично сопоставляем наше предположение об *уже данном* с тем, что знают о нем другие. Возможно, этот подход не определяет «сильную» мысль в том смысле, в котором эти мысли должны быть сильными для различных суждений Разума или Веры (суждений более схожих между собой, чем это могло бы показаться), однако он точно определяет ту мысль, которая постоянно сталкивается с противостоящими ему «силами». И если уж бег способствует развитию любого биологического вида, то основанная на предположении мысль, если она не будет сильной, то она не будет и слабой, оставаясь *весьма умеренной*.

Если бы Ваттимо допустил, что его «слабость» также является метафорой умеренной мысли, он смог бы вступить в мою секту. Но там, где все является метафорой, можно ли распознать метафору как таковую?

Содержание

Введение	5
ОЧЕРК 1. От дерева к лабиринту	7
1.1. Словарь и энциклопедия	7
1.2. Словарь	8
1.2.1. Первая идея словаря: древо Порфирия	8
1.2.2. Утопия словаря в современной семантике	21
1.3. Энциклопедии	25
1.3.1. Плиний и модель античной энциклопедии	26
1.3.2. Средневековые энциклопедии	31
1.3.3. Между Ренессансом и Сеиченто, на пути к Лабиринту.	36
1.3.4. «Подзорная труба» Тезауро	39
1.3.5. Уилкинс	43
1.3.6. Лейбниц	47
1.3.7. L'Encyclopédie	49
1.4. Максимальная энциклопедия как регулятивная идея	50
1.5. Лабиринты	53
1.6. Новые энциклопедические модели	56
1.7. Онтологии	61
1.8. Онтологии и семиотическое творчество	62
1.8.1. Метафора как средство производства новых онтологий	63
1.8.2. Джойсовские онтологии	68
1.9. Форматы энциклопедии	71
1.9.1. От индивидуальной к максимальной	71
1.9.2. Головокружение от лабиринта и <i>ars oblivionalis</i>	75
1.9.3. Мнемотехники как семиотики	78
1.9.4. <i>Ars excerpenti</i>	82
1.9.5. Уничтожение, отлагательство, латентность	86
1.9.6. Максимальная Энциклопедия и виртуальность	87
1.9.7. Текст как производитель забвения	88
ОЧЕРК 2. Метафора как познание: неудача Аристотеля в Средние века	93
2.1. Латинский Аристотель	93
2.2. «Поэтика»: комментарий Аверроэса и перевод Германа Немецкого	95
2.3. «Поэтика»: перевод Вильгельма из Мёрбеке	101
2.4. «Риторика»: перевод Германа Немецкого	103

2.5. «Риторика»: Translatio Vetustas (V) и перевод Вильгельма из Мёрбеке (G).....	104
2.6. Неудача «Поэтики» и «Риторики» в Средневековье.....	107

ОЧЕРК 3. От метафоры к analogia entis.....112

3.1. Поэтики и риторика.....	112
3.2. Ссылки и примеры в философской мысли.....	121
3.3. Метафора, аллегоризм и вселенский символизм.....	123
3.4. Метафора у Фомы Аквинского.....	134
3.5. Данте.....	138
3.6. Символическая теология Псевдо-Дионисия.....	142
3.7. Analogia entis.....	150
3.8. Заключение.....	159

ОЧЕРК 4. О собачьем лае (и другие археологические изыскания по зоосемиотике)161

4.1. Животные: из Античности в Средневековье.....	162
4.1.1. Душа, права и язык животных в древности.....	162
4.1.2. Переход проблемы в Средневековье.....	173
4.2. Latratus canis.....	183
4.2.1. Имена и знаки.....	183
4.2.2. Влияние стоиков: Августин Блаженный.....	184
4.2.3. Влияние стоиков: Абельяр.....	186
4.2.4. Боэциевское прочтение «De interpretatione» 16a.....	189
4.2.5. Томистское прочтение «De interpretatione» 16a.....	195
4.2.6. Транскрибируемость и артикуляция.....	197
4.2.7. И вновь к Фоме Аквинскому.....	203
4.2.8. Роджер Бэкон.....	204

ОЧЕРК 5. Фальсификация в Средневековье212

5.1. Семиотика фальсификации.....	213
5.1.1. Двойники.....	214
5.1.2. Псевдодвойники.....	214
5.1.3. Ложная идентификация.....	216
5.2. Трудности при установлении аутентичности.....	217
5.2.1. Установление аутентичности на уровне материальной основы текста.....	218
5.2.2. Установление аутентичности на уровне текстуальной манифестации.....	218

5.2.3. Установление аутентичности на уровне содержания	221
5.2.4. Установление аутентичности на основании фактических данных	223
5.3. Три категории ложной идентификации	224
5.3.1. Сильная ложная идентификация	224
5.3.2. Слабая ложная идентификация или предположение о взаимозаменяемости.	225
5.3.3. Псевдоидентификация	226
5.4. Что значит «знать, что»?	228
5.5. Историческая истина, традиция и auctoritas	229
5.6. На плечах великанов	232
5.7. Tamquam ab iniustus possessoribus	234
5.8. Выводы.	236
ОЧЕРК 6. Заметки о Беате	238
6.1. Apertissime	240
6.2. Видеть Писание	247
6.3. Другие невозможные визуализации	256
6.4. Иерусалим Беата	259
6.5. Mille annos	261
ОЧЕРК 7. Данте между модистами и каббалистами	273
7.1. «De vulgari eloquentia»	273
7.2. Рай XXVI	283
ОЧЕРК 8. Использование и интерпретация средневековых текстов	293
8.1. Современность палеотомиста	293
8.2. Свободное прочтение.	296
8.3. После «Art et Scolastique», появление «поэзии»	300
8.4. Поэтический дискурс: Маритен vs Фома Аквинский.	302
8.5. Творческая интуиция vs действующий интеллект	305
8.6. Историографическое учение Де Бройна	319
8.7. Проблема интеллектуальной интуиции	325
ОЧЕРК 9. Об истории денотации	333
9.1. От Милля к Пирсу	335
9.2. От Аристотеля к Средневековью	336

9.3. Бозций	339
9.4. Appellatio Ансельма Кентерберийского	341
9.5. Абеляр	341
9.6. Фома Аквинский	345
9.7. Suppositio	347
9.8. Бэкон	350
9.9. Дунс Скот и модисты	355
9.10. Оккам	356
9.11. После Оккама	361
9.12. Выводы	365

ОЧЕРК 10. О Луллии, Пико дела Мирандоле и луллизме 367

10.1. Ars Луллия	368
10.2. Отличия от каббализма	378
10.3. Древа Луллия и Великая цепь бытия	381
10.4. Revolutio alphabetaria Пико дела Мирандолы	389
10.5. Луллизм после Пико дела Мирандолы	394

ОЧЕРК 11. Язык Южной земли. 404

ОЧЕРК 12. Возвращение к Исидору: этимологии Жозефа де Местра 420

ОЧЕРК 13. О молчании Канта 436

13.1. Эмпирические понятия	436
13.2. Суждения восприятия	444
13.3. Схема	449
13.4. Существует ли у Канта схема собаки?	452
13.5. Как сконструировать схему неизвестного предмета	455
13.6. Opus Postumum	461

ОЧЕРК 14. Естественный семиозис и слово в «Обрученных»... 465

14.1. Действие и слово	465
14.2. Народный семиозис	469
14.3. Встреча с брави	471
14.4. Имена собственные	472
14.5. Прощение фра Кристофоро	474
14.6. Другие примеры	475
14.7. Бред и общественное безумие	477

14.8. Подводя итоги	481
ОЧЕРК 15. Порог и бесконечность. Пирс и первичный иконизм	482
15.1. Новое прочтение Пирса	482
15.2. Пирс и кофеварка	487
15.3. Пирс против Черного Пятна	490
15.4. Пирс и мозг	495
15.5. Пирс и черепаха	497
ОЧЕРК 16. Дефиниции в эстетике Кроче	504
ОЧЕРК 17. Пять смыслов «семантики», от Бреая до нашего времени.	519
17.1. Различные смыслы семантики	520
17.2. Статьи в энциклопедиях	522
17.3. По-прежнему ли понятие значения имеет смысл?	525
17.4. Установление значения и синонимия	528
17.5. Истинностно-функциональные семантики	530
17.6. Значение, референт, отсылка	533
ОЧЕРК 18. Слабая мысль vs пределы интерпретации	535

Научное издание

Эко Умберто

От древа к лабиринту.

Исторические исследования знака и интерпретации

Редактор: Дамте Д.С.,
корректор: Башлай И.М.,
группа допечатной подготовки изданий:
Амитон Е.А.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 07.10.2015. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,00. Тираж 2 000 экз. Заказ № 1143.

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в ОАО «Областная типография «Печатный двор»
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

ISBN 978-5-8291-1716-0



9 785829 117160 >

Умберто Эко известен отечественному читателю прежде всего как писатель, как автор оригинальных работ по средневековой эстетике, как широко эрудированный историк-медиевист.

В этой книге мысль Эко раскрывается в новой грани: он предстает перед нами как глубокий знаток истории семиотики, проблемы которой он рассматривает в широком контексте развития европейской философской мысли от Средних веков до наших дней.

Книга представляет собой серию очерков, в которых освещаются наиболее важные, с точки зрения Эко, проблемы истории и теории знака и семиозиса.

