

Г.В. Вдовина

Конвенциональная гипотеза происхождения языка в философских курсах XVII в.*

Философский курс (*Cursus philosophicus*) – новый жанр философских трактатов, возникший на рубеже XVI–XVII вв. Своей общей тематикой эти трактаты продолжали традиции средневековой схоластики, но по формальной структуре, стилю изложения, а главное, тем конкретным проблемам, которые рассматривались в рамках традиционной аристотелевской системы наук, они принадлежат уже Новому времени. После долгих столетий забвения философские курсы XVII в. наконец начинают привлекать внимание историков философии. Во-первых, их изучение существенно корректирует наши взгляды на то, каким образом совершался переход от средневековой парадигмы философского мышления к парадигме Нового времени; во-вторых, оно выявляет собственную ценность этих трактатов, которые к тому же во многих отношениях оказываются по своим философским интересам ближе нашей эпохе, чем своей собственной. Одну из таких специфических областей философского знания составляет семиотика¹ XVII в., а в ней – комплекс проблем, связанных с учреждением и функционированием лингвистических знаков. Среди них не последнее место занимает проблема разграничения естественного и конвенционального аспектов в словесных значениях и вопрос о том, в какой мере формирование основного словарного состава языков определяется тем

* Статья написана при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 06-03-00486 а)

или иным из этих аспектов. Таков контекст, в котором авторы философских курсов ставят старую проблему происхождения языка. Главный вопрос, который они задают себе и на который пытаются найти ответ, таков: можно ли считать, что при своем первичном возникновении слова языка (или языков) были связаны с означаемыми тем или иным видом естественной связи? Или существо лингвистических знаков изначально имеет условный, произвольный, конвенциональный характер?

Чтобы ответить на этот вопрос, семиотики XVII в. – и мы вслед за ними – должны сначала обратиться к его предыстории.

Разнообразные учения о возникновении языка появляются еще в античности. Множество разнородных воззрений древних авторов исследователи группируют следующим образом²: 1) стихийное и постепенное возникновение устойчивых значимых звуко сочетаний у раздробленных групп людей (теории Диодора, Витрувия, Лактанция, восходящие к учению Демокрита); 2) опять-таки спонтанное возникновение языка, но изначально обусловленное природой вещей (Эпикур). В обоих случаях «авторами языка» являются обычные люди; 3) преднамеренное «установление имен» (стоики, Сократ в платоновском «Кратиле»); в этом случае в роли «автора языка» выступает бог, мудрец или группа мудрецов. При этом связь между словами и вещами могла мыслиться либо как естественная и необходимая, заключенная в этимологии слов (Платон), либо как произвольная в абсолютном смысле (Гермоген в «Кратиле», Аристотель). Механизм возникновения артикулированных слов тоже мыслился по-разному. Стоики представляли себе его как членение единого звукового потока на отрезки-слова (Цицерон, *De ger.* III, 2, 3), другие авторы (предположительно, Демокрит) – как агглютинацию слов из отдельных звуков. С учениями второго типа связаны представления о так называемом «звуковом символизме», при котором фонетический состав слов так или иначе имитирует свойства самой реальности.

В XIII в. гипотезы мудрого «автора языка» и звукового символизма объединились в учении Роджера Бэкона – автора одного из первых средневековых трактатов «О знаках»³. Бэкон подробно описывает гипотетическое конструирование первичных (элементарных) и вторичных звуко сочетаний и последующую импозицию словесных значений, т.е. соотнесение этих звучаний с определен-

ными вещами в реальности. При этом соединение звучаний со значениями совершается не произвольно, а опирается на определенное природное соответствие между теми и другими (элементарным звучаниям соответствуют элементарные реальности и т.д.). Подобное гармоничное и природосообразное построение языка способен осуществить лишь мудрец, сведущий в «орфографии» – искусстве правильного словообразования⁴. Таким образом, языки, согласно Бэкону, возникают отнюдь не стихийно, а в результате сознательных усилий и, стало быть, не являются естественными для человека в том же смысле, в каком для него естественно дышать или ходить. Но, с другой стороны, значения слов учреждаются не по человеческому произволу, а в соответствии с онтологической природой означаемых вещей, и в этом смысле они будут скорее естественными, нежели конвенциональными.

Семиотики XVII в. сводят многообразие античных учений о происхождении языков к двум базовым гипотезам: к гипотезе естественных словесных значений, основанных на «звуковом символизме» (куда они причисляют, как вариант, и более позднюю концепцию Бэкона), и к гипотезе абсолютной произвольности в «установлении имен». Такое сглаживание расхождений между античными авторами объясняется, видимо, тем, что древние учения осмыслились в свете концепции двойственности знаков, как ее понимали в XVII в. В самом деле, общая семиотическая классификация, принятая в философских курсах, жестко разделяла знаки с точки зрения их происхождения на естественные и произвольные (конвенциональные). В этом членении естественность означивания имела совершенно конкретный смысл индексального отношения⁵ или иконического сходства⁶, а конвенциональность – смысл абсолютной произвольности, не обусловленной никакими природными связями. При этом критерием естественности знака выступает его общность и понятность для всех людей, а критерием конвенциональности – различие у разных народов, применяющих разные знаковые коды. Укладывая античные учения о происхождении языка в прокрустово ложе собственной знаковой классификации, Франсиско де Овьедо⁷, например, набрасывает следующую картину: «Что слова обладают значением по природе, то есть являются естественными знаками объектов, считали Сократ и Кратил, по свидетельству Платона в “Кратиле”, а также

Пифагор, в передаче Девксиппа, кн. I “О категориях”, и Гераклит, по словам Аммония. Это естественное значение приписывалось свойствам слов: ведь из букв одни – более порывистые, другие – более мягкие, и это свойство, равно как и прочие, ему подобные, могут указывать на природу вещей. Аристотель в кн. I “Об истолковании”, гл. 1 и 2, отрицает, что слова значат по природе, и говорит, что они обладают значением только в силу свободного установления со стороны людей; поэтому и он называет . Из древних авторов этого мнения держался Диодор Философ, о котором отец Смиглецкий, 12, вопр. 2⁸, сообщает, опираясь на Аммония, что он давал своим рабам имена союзов: одного он называл , другого – , третьего – ; и тем самым осуществлял свою свободу в наделении имен значениями. Довод, приводимый Аристотелем, состоит в том, что существующее от природы является общим для всех, как это очевидно в отношении понятий: они, будучи естественными обозначениями вещей, одинаковы для всех; слова же не одинаковы у всех, но различаются сообразно различию народов и языков»⁹.

Возвращаясь в XVII в., мы должны сразу же сказать, что из тех авторов, которые находятся в поле нашего зрения, ни один не разделяет мнения о естественности происхождения языка в том смысле, что когда-то в древности произносимые людьми звукосочетания были спонтанно или решением мудрого законодателя соотнесены с означаемыми вещами в силу некоего этим вещам (в частности, концепция Бэкона). В самом деле, продолжает Овьедо, такое природное соответствие можно мыслить двояко: либо как сходство в звучании (и поэтому слово похоже на обозначаемый им колокольный звон, а слово – на звук трубы), либо как сходство в свойствах, когда резкость или плавность звуков соответствует грубой или мягкой природе обозначаемой вещи. Но в первом случае сходство звучания отнюдь не требует с необходимостью, чтобы именно такое звукоподражание было принято в качестве знака данной вещи: ведь в разных языках возможны другие варианты звукоподражаний, обозначающие тот же предмет. Так что и здесь связь звукосочетания и его значения определяется конвенцией, несмотря на внешнее сходство. Что же касается второго случая, то «указанные свойства немногочисленны и не настолько соразмерны вещам, чтобы мочь их выразить и привести к их познанию. Это явствует

из того, что до сих пор никто не нашел таких слов, которыми мог бы изъясняться и выражать в них свои понятия помимо какой-либо конвенции относительно их значения»¹⁰. Таким образом, ни звуко-подражательный характер некоторых слов, ни предположительное сходство некоторых – весьма немногих! – акустических свойств отдельных звуков с природой обозначаемых предметов не отрицают того факта, что языковая конвенция остается единственным определяющим фактором «установления имен».

Более радикально и на более высоком уровне обобщения эта позиция выражена у Родриго де Арриаги¹¹: «Одна вещь может естественным образом обозначать другую двумя способами. Во-первых, потому, что она сама по себе является ее необходимым следствием или причиной. Но таким способом слова никак не могут быть знаками вещей: ведь слово не производит льва и не зависит от него как следствие в своем возникновении – так, как дым зависит от огня или след быка от быка»¹². «Во-вторых, вещь может реально репрезентировать другую вещь из-за физического сходства с нею, каким обладает хорошее изображение Цезаря с самим Цезарем. Но и таким способом слова не могут быть знаками вещей. В самом деле, какое сходство имеет слово с яростью и хищностью льва?..»¹³. А если бы такое сходство и можно было отыскать на уровне «звукового символизма», отсюда следовало бы, что, услышав одно только слово «лев», любой человек, говорящий на любом языке, должен был бы сразу представить себе самого льва так, как мы, увидев, скажем, один белый предмет, при встрече с другими белыми предметами без всякого обучения знаем, что они белы, потому что обладают естественным сходством с однажды увиденным белым предметом. Но такой спонтанной, предшествующей любому научению идентификации в случае словесных знаков не происходит; стало быть, никакой объективной природной связи между словом и значением нет. Единственное исключение из этого правила составляют так называемые «слова, значащие по природе» (*voces significativae naturaliter*): стоны, вздохи, вскрики и т.п.; но они как раз не являются специфически человеческими и вообще не принадлежат к языковым терминам, ибо не могут служить членами предложения.

Одним из сильных доводов, подтверждавших отсутствие исходной естественной связи между звучанием и значением слов, служит у авторов XVII в. явление «межъязыковой омонимии». Действительно,

одно и то же звуко сочетание может в разных языках обозначать совершенно разные и даже противоположные вещи. Например, слово в испанском языке означает «мирянин», а в латинском – «читаю» (пример Овьедо); или слово по-итальянски означает «красивый», а по-польски – «горбатый» (пример Смиглецкого). Между тем это было бы невозможно, если бы в самих звуках, составляющих слово, или в звуко сочетании как целом присутствовало некое естественное сходство с означаемой вещью.

Наконец, еще одним аргументом в пользу конвенциональности языковых значений служит наличие омонимии в любом языке. В качестве примера омонимии в латыни можно сослаться на один из текстов Арриаги. О том, что в XVII в. вопрос о естественной этимологии слов все еще сохранял актуальность, свидетельствует тот едкий сарказм, с каким Арриага говорит здесь о некоем «докторе грамматики», утверждавшем, что естественная связь латинских слов с их значениями может быть усмотрена любым человеком благодаря хорошему расположению гуморов. Приведем этот фрагмент целиком как характерный образец полемического стиля философских курсов: «Читал я одного автора, который издал книжицу на своем народном наречии. Но чтобы показать, что и он не чужд божественного знания, поскольку худо-бедно разбирает полатыни, он без обиняков попытался доказать, что латинские слова по своей природе настолько сходны с означаемыми вещами, что ни один ум в здравом расположении не сумел бы найти языка, равного латыни в пропорциональности вещам. Отсюда он, далее, показывает, что по природе, помимо какого бы то ни было дьявольского или божеского искусства, тот, кто раньше вообще не знал этого языка, может понимать и говорить по-латыни в силу одного лишь правильного расположения гуморов и органов. Я дивлюсь тому, что столь глупое и абсурдное мнение не было отброшено в этой книге наряду с другими, которые с полным правом опровергаются в ней. И прежде всего я спрашиваю этого доктора грамматики: чем словосочетание сходно с яростью и величием обозначаемого им зверя? Чем – с его благородством? Чем – с его гривой? И почему в силу одного лишь расположения гуморов некто по природе приходит посредством совершенно одинаковых слов и к познанию столь разных вещей, как [‘читать книги’], [‘отправлять легата’] и [‘оставлять нечто по завещанию’]? Этот довод приложим к любым

омонимам, обозначающим вещи, сами по себе различные и несхожие. В самом деле, возможно ли какое-нибудь физическое и естественное сходство одного и того же звучания с обоими предметами сразу? Но даже нет необходимости обращаться к омонимам; тот же довод будет приложим к любым словам. Ибо сказанное о слове можно отнести к любому слову – : в них всех не больше сходства с обозначаемыми вещами, чем в слове [...] И почему за столько веков от сотворения мира природа достигла правильного расположения гуморов только у Лация, или Энея, или кто там был первым изобретателем латинского языка?»¹⁴.

Итак, латинские слова столь же произвольно связаны со своими означаемыми, что и слова любого другого языка. Но, может быть, дело обстояло иначе в самых первых словах новорожденного человечества? Этот вопрос обращает мысль наших авторов к традиционной для христианской философии проблеме адамического языка.

«И сказал Господь Бог: нехорошо человеку быть одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог 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. И нарек человек имена всем скотам, и птицам небесным, и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему»¹⁵.

Это повествование Книги Бытия, вкуче с рассказом о возведении Вавилонской башни после потопа и о смешении языков, составляет основу средневекового дискурса об адамическом языке. Мы приведем только два примера, показывающих, какого рода вопросы ставила перед средневековой ученостью проблема адамического языка.

Первый текст принадлежит св. Августину, который пишет в «Буквальном толковании на Книгу Бытия»: «Что же это значит, что Адам нарек имена птицам небесным и зверям полевым, а также рыбам и гадам морским? Ведь если обратиться к человеческим языкам, то все животные называются так, как назвал их в своей речи человек. Не только то, что пребывает в воде и на земле, но и сама земля, и вода, и небо, и то, что мы видим в небе, и то, чего не видим, но во что веруем, называется разными именами сообразно различию языков среди народов. В самом деле, изначально, как мы научены, существовал один язык, пока гордыня при строительстве

той башни после потопа не разделила сообщество людей соответственно разным звучаниям словесных знаков. И так ли важно доискиваться, каким был тот язык? На нем в ту пору, несомненно, говорил Адам; и на этом языке, если бы он сохранился до наших дней, были произнесены те слова, которыми первый человек нарек имена всем зверям полевым и птицам небесным. Но разве можно поверить, что на том же языке имена рыб были установлены не человеком, а Богом, и что человек выучил их позднее под руководством Бога? А если бы так и было, то причина этого, несомненно, выглядела бы загадочной. Но следует думать, что человек, постепенно узнавая роды рыб, нарек им имена; когда же скоты, звери полевые и птицы небесные были приведены к человеку, дабы он, собрав их вокруг себя и различив в целом, нарек им имена, которыми, если бы этого не произошло, он мог бы точно так же называть их постепенно, хотя и быстрее, чем рыб, то что было тому причиной, как не намерение нечто обозначить, нацеленное на предвозвещение будущего?». Замысел Бога, поясняет св. Августин, состоял в том, чтобы человек, наделяя именами живые существа, узнал, что нет среди них помощника, подобного ему, и принял от Бога Еву в жены¹⁶.

В этом тексте св. Августина присутствует целый комплекс допущений. Во-первых, нарекание имен, предоставленное Адаму, задумано Богом как способ дать человеку узнать суть каждого живого существа и убедиться, что среди них нет годного ему в помощники. Следовательно, первичное именование предполагало познание сущности вещей со стороны того, кто нарекает имя; иначе говоря, именование предстает здесь как завершающий акт познания сути вещей. Отсюда следует вывод, что между именем и сущностью вещей имеется некая естественная связь, которую и обнаруживает Адам в ходе нарекания имен. Во-вторых, тот язык, на котором говорил Адам и совершалось первичное нарекание имен, св. Августин явно считал не сохранившимся до наших дней: первоязык существовал, но мы его не знаем и не узнаем, потому что он уничтожился в результате Вавилонского смешения. В-третьих, источником первичных имен («автором языка», в терминологии стоиков) св. Августин прямо называет Адама, а не Бога: познание сути вещей с большей или меньшей постепенностью приводит Адама к нахождению «правильного» имени для каждой из них.

Второй текст, который мы хотим привести, девятью столетиями младше и принадлежит францисканскому теологу XIII в. Петру Иоанну Оливи (1247/8–1298). Его «Примечания к Книге Бытия» были ошибочно приписаны св. Фоме и опубликованы под именем Аквината в Пармском издании 1869 г.: «. То есть Бог сделал так, как если бы хотел проверить, как Адам их назовет. Ведь Бог говорит с нами по-человечески, подобно тому как мать, лепеча, снисходит к ребенку. Если спросят, имел ли тогда Адам какое-либо знание земных слов или языка для обозначения отдельных означаемых (ведь если он раньше его имел, то, видимо, еще до того знал имена животных, как и имена других вещей. Если не имел, то почему об этом [о наречении животных] было сказано особо? Ведь нарекать первичные имена нетрудно и не требует больших знаний), то надлежит ответить: кажется правдоподобным, что Адам принял [от Бога] имена первых вещей, равно как и первых родов, и небесных тел, и начал рождаемых вещей, и смещений. Либо же он сам впервые нарек имена по собственному изволению. А вот дать имена животным посредством некоторой деривации от первичных слов предоставил человеку сам Бог. Я имею в виду не только деривацию через изменение морфологии исходных имен – так, как от производится , а от – , но и такую деривацию, которая совершается путем переноса, через сравнения и аналогии. . Отсюда явствует, что имена, которыми называли животных евреи во времена Моисея, были те же самые, что и при Адаме. Отсюда явствует также, что язык Адама сохранился у евреев»¹⁷.

Отсюда явствует и то, что Оливи рассматривает библейское повествование о наречении Адамом имен совсем в другом свете, нежели св. Августин. Его интересует не «пророческий», как говорил Августин, смысл этого рассказа, а буквальный. И допущения он делает совсем другие, фактически противоположные тем, что мы находим у св. Августина. Во-первых, Адам в толковании Оливи называет животных не первичными, а производными именами, дериватами от первичных слов. Бог позволяет ему это сделать для того, , дать ему поупражняться в этом творческом занятии и посмотреть, как он с ним справится, словно мать, снисходящая к лепету ребенка. Во-вторых, само по себе первичное наделение вещей именами представляется Петру Иоанну Оливи вовсе не сложным делом именно потому, что оно никак не связано с познанием ве-

шей. Воспринял ли Адам первичные слова от Бога или придумал их сам, они в любом случае установлены произвольно и не имеют никакой естественной связи с обозначаемыми вещами. В-третьих, дериваты, в отличие от первичных слов, могут создаваться осмысленно и нести в себе некое аналогическое сходство со значением исходного слова. Наконец, в-четвертых, язык, на котором говорил Адам, не погиб вследствие вавилонского смешения, но уцелел у евреев: еврейский язык – это и есть адамический язык новорожденного человечества.

Эти два примера, взятые наудачу из множества подобных текстов, комментирующих повествование Книги Бытия, позволяют нам приблизительно наметить границы того проблемного поля, которое обозначалось в Средние века термином «адамический язык» (*lingua Adae*). Обратиться к теме языка Адама означало задаться рядом следующих вопросов: в каком смысле говорится о том, что Адам дал животным подходящие («собственные») имена? Выразил ли он в этих именах естество названных животных, или же они были названы совершенно произвольно? Кто был «автором» самого первого человеческого языка – сам Адам или Бог, наделивший его первичными словами? Те имена животных, о которых говорится в Книге Бытия, были первичными или производными именами? Как соотносятся в языке первичные слова и дериваты? Можно ли утверждать, что язык Адама сохранился в языке евреев и, следовательно, еврейский и есть первоязык человечества? Если да, то можно ли считать его «естественным» языком? Как нужно мыслить взаимное отношение праязыка (языков) и языков вторичных, которые возникают из праязыка с течением времени? Именно с этим комплексом вопросов, унаследованным от средневековой схоластики, должны были иметь дело семиотики XVII в., когда логика исследования подводила их к теме наречия Адама.

Во-первых, наши авторы согласно исходят из того убеждения, что язык Адама – это язык библейского Откровения, еврейский язык. Но если бы еврейские имена, нарекаемые Адамом животным в раю, были естественными знаками этих животных, связанными с ними природной связью, то к еврейскому языку следовало бы отнести все доводы, высказанные ранее в связи с латинским языком. В самом деле, пишет Уртадо де Мендоса¹⁸, если бы еврейские слова обладали некоей особой приспособленностью к обоз-

начению вещей, особой с ними соприродностью, то «они, следовательно, были бы естественными знаками, потому что сами по себе репрезентировали бы, например, человека, подобно тому как дым репрезентирует огонь. Следовательно, кто бы их ни услышал, он бы их понимал, и мы все разумели бы еврейский язык»¹⁹. Так же рассуждает и Родриго де Арриага: «Дым естественным образом обозначает огонь: мы без обучения приходим от дыма к познанию огня. Следовательно, то же самое происходило бы с еврейскими словами, если бы они означали по природе»²⁰. Но коль скоро это не так, и на еврейский распространяются все ограничения, обусловленные конвенциональной природой языка, наши авторы делают общий фундаментальный вывод: еврейский язык, язык Адама, в той же мере основан на произвольной импозиции словесных значений, что и любой другой человеческий язык.

Но тогда, во-вторых, возникает необходимость дать новое истолкование тому утверждению книги Бытия, что имена, коими Адам нарекал животных, были их собственными именами («...чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»). В самом деле, эта библейская фраза в течение столетий служила одним из сильных доводов в пользу естественности означивания, которую приписывали адамическому языку. Мартин Смиглецкий ссылается на Филона Александрийского, который «в книге о сотворении мира говорит, что Адам установил такие имена, что из самого звучания можно было узнать, какова природа каждой вещи. Ибо он от Бога получил совершеннейшее вложенное знание всех природных вещей»²¹. Если же, напротив, считать связь еврейских слов с означаемыми произвольной, то каков тогда смысл утверждения, что нареченные Адамом имена были для животных «собственными» именами?

В наших текстах обнаруживаются два разных ответа на этот вопрос. Первый вариант ответа мы находим у Уртадо де Мендосы, Арриаги, Смиглецкого. Уртадо пишет: «Свидетельство Писания: *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*, нужно понимать в том смысле, что оно стало его именем, которое потом закрепилось, подобно тому как Иоанн есть имя данного человека»²². О том же читаем у Арриаги: «Когда в Писании имена, нареченные Адамом, называются собственными именами вещей, это означает не что иное, как то, что это те имена, которыми с тех пор обозначались эти вещи.

Так, например, можно сказать, что словособственное слово, которым мы обозначаем человека, и называется его собственным именем. Этим мы не утверждаем, что слово или по природе репрезентирует человека; мы утверждаем, что это – слово, которым все пользуются для его обозначения». Таким образом, Уртадо и Арриага подчеркивают, что «собственные» имена, нареченные Адамом, именно в силу этого акта впоследствии входят в общее употребление и называются собственными, в смысле – общепринятыми в коммуникации на данном языке. Что собственный характер именованний здесь следует понимать именно в таком «апостериорном» смысле, вновь подтверждается тем, что «если бы еврейские слова, нареченные Адамом, по природе репрезентировали свои объекты, мы могли бы по природе разуть еврейский язык без всякого обучения, что ложно»²³.

Истолковав наречение Адамом «собственных» имен в смысле чисто произвольного первичного установления, Уртадо и Арриага ответили тем самым и на вопрос об авторе адамического языка. Им был сам Адам. Действительно, кто впервые устанавливает слова, тот приспособливает их к обозначению тех или иных вещей и таким образом изобретает язык. Когда же после изобретения языка ему станут учиться другие люди, они должны будут придерживаться навязанного им способа обозначения. «Именно так, – отмечает Уртадо, – поступил Адам: после того как он изобрел язык, он пользовался словами, обозначающими живые существа»²⁴. Наконец, Уртадо особо подчеркивает, что наречение имен не опиралось ни на какие формы «звукового символизма»: в основе изобретения языка лежала только свободная воля Адама²⁵.

Такое истолкование библейского рассказа изображает возникновение адамического языка совсем в другом свете, чем это было принято в раннюю и классическую эпоху Средневековья. Мы становимся здесь свидетелями свершившегося разрушения, которому подверглась традиционная интерпретация наречения имен Адамом. Блаженное согласие между именами и природами вещей, основанное на совершенном знании и установленное при любовном, бережном попечении Бога, наблюдавшего за словотворческой деятельностью первого человека в раю, – это согласие уступает место стандартному акту импозиции, закрепляемой в ходе последующей коммуникации. Но даже при таком сугубо рационалистическом подходе адамический язык уникален тем, что создается

впервые – не просто как некий очередной язык, а как язык вообще. Поэтому здесь возникает специфическая трудность, на которую указывали сторонники естественного означивания и которая заключается в отсутствии той уже наличной речевой среды, в которой обычно происходит рождение новых слов. Действительно, если автором первого языка был один Адам, то каким образом он мог бы объясниться с Евой и навязать ей свой способ словоупотребления? Ведь у них еще не было других слов для того, чтобы с их помощью понять друг друга. А если райский язык создавался ими обоими, каким образом Адам и Ева могли бы договориться между собой о согласованном словоупотреблении? Как возможно установление языковой конвенции в условиях речевого вакуума? Не заставляет ли эта ситуация сделать тот вывод, что язык прародителей человечества был все-таки обусловлен природами самих вещей?

Чтобы преодолеть эти затруднения и в то же время уйти от необходимости полагать естественность адамического языка в «кратиловском» смысле, некоторые авторы («Коимбрский курс»²⁶, Сильвестро Мауро²⁷) предложили иной ответ на вопрос о «собственном» характере имен, нареченных Адамом: ответ, отчасти сформулированный в духе Оливи. Суть его состоит в том, что имена, которые Адам давал животным в раю, были не первичными именами, а дериватами. Помимо и до них уже существовал некий райский язык, который был вложен в Адама и Еву при их создании, вложен самим Богом. Термин, употребляемый для обозначения такого вложения, – *infusio*, «вливание»: «Следует сказать, – читаем в «Коимбрском курсе», – что автором речи обоих [т.е. Адама и Евы] был Бог, который не только установил слова, но и влил знание их в умы людей»²⁸. Это касается не только собственно адамического языка, но и тех семидесяти двух языков, которые точно так же были «влиты» Богом в сознание людей, затеявших строительство Вавилонской башни. Вместе с адамическим языком они образуют группу первичных языков человечества, о которых Сильвестро Мауро, вторя «Коимбрскому курсу», утверждает: «Надлежит сказать... что первичные языки были установлены не людьми, но Богом»²⁹. Итак, в этой второй версии автором адамического языка оказывается сам Бог. Именно его волей устанавливается «конвенция», а затем знание о ней «вливается» в умы людей. «Такое вливание языков, – объясняет Мауро, – совершается посредством

вложения в умы людей интенциональных³⁰, репрезентирующих слова этих языков и их значения. Эти подобны тем, которые мы приобретаем, обучаясь языкам»³¹. Вложенные языки, включая самый первый, адамический, состоят из первичных слов, не созданных, но лишь воспринятых человеком. Те же имена, наречь которые было предоставлено Адаму, были именами вторичными, дериватами от «врожденных» слов, произведенными от них по принципу смысловой аналогии: «Итак, я говорю, что есть два рода имен: одни – первичные, другие – производные. Первичные – те, которые, не будучи дериватами от других, могут устанавливаться со знанием дела, то есть упорядоченно, соответствуя друг другу окончаниями, и т.д. [иначе говоря, Бог создавал первичные языки хотя и произвольно, но системно, сразу определяя их грамматический строй и задавая необходимые формальные параметры всем их элементам]. Производные имена могут устанавливаться со знанием дела вследствие того, что вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи. Итак, Адам в высшей степени со знанием дела нарекает животным производные имена: он мог, например, назвать льва именем, производным от «силы», лису – именем, производным от «хитрости», и т.д. Но первичные и коренные имена еврейского языка были установлены Богом – автором этого языка»³².

Деривация слов в том виде, в каком ее описывает Мауро, в принципе допускает толкование, при котором в осуществленных Адамом именовании все еще усматривается элемент «естественности», а именно, естественности отношения между характеристикой реального животного и внутренней формой, лежащей в основе производного имени, это животное обозначающего. Более того, употребляемый Мауро способ выражения наводит на мысль, что сам итальянский иезуит именно к такому толкованию и склонялся³³. Мартин Смиглецкий, выпустивший свою «Логикку» двадцатью четырьмя годами ранее Мауро, уже рассматривал такой ход мысли и отверг его, закрыв эту лазейку для натурализма. Могут сказать, пишет Смиглецкий, что в некоторых случаях деривация слов объясняется естественным сходством между значением слова и обозначенной вещью: так, Петр называется от камня, потому что столь же крепок. «Отвечаю: это абсолютно неверно. Потому что такое сходство одной вещи с другой [т.е. сходство между свойства-

ми Петра и свойствами камня] слова обозначают не в силу природы слов, а в силу импозиции. В самом деле, оба слова – как производное, так и первичное – обладают значением по установлению, откуда по установлению же обозначают естественное сходство вещей. Так что имеется естественное сходство в [сагих] вещах, обозначенных словами, но не в означающих словах, которые не имеют никакого природного сходства с обозначенными вещами»³⁴. Применительно к наречению имен, которое осуществил Адам, это означает, что, скажем, имеется реальное отношение между хитростью как реальным свойством живого существа и лисой как реальным животным, но нет никакого реального отношения между «хитростью» как внутренней формой слова, обозначающего лису, и хитростью как свойством реальной лисы. Сходны между собой вещь и вещь, но не вещь и словесный знак. Просто смысловой компонент хитрости, заключенный в производном имени лисы, в силу аналогии пропорциональности относится к реальному животному тем же самым ментальным отношением условного внешнего именования, каким первичное слово «хитрость» относится к реальному свойству хитрости.

Но вернемся к Сильвестро Мауро. Различение в адамическом языке первичных слов и дериватов позволяет ему – единственному из авторов, находящихся в поле нашего зрения, – поставить вопрос об историческом развитии языков. Не только отдельные слова разделяются на первичные и производные; это различение пролегает также между языками в целом. Современные романские языки – итальянский, испанский и французский – вторичны и возникли в результате разложения латыни. Мауро довольно правдоподобно описывает этот процесс: «Когда победители-римляне вступили в эти провинции, вместе с властью империи они ввели латинский язык. Затем их оккупировали варвары, говорившие на смеси латинских и варварских языков, и постепенно ввели в обиход три языка, возникших из порчи латинских слов и примеси слов варварских»³⁵. Отдавая себе отчет в утверждении трех романских языков как свершившемся факте, итальянский иезуит делает отсюда вывод о необходимости особенно тщательно беречь и сохранять чистую и правильную латынь, оказавшуюся под угрозой исчезновения. Любопытно, что главной причиной, по которой желательно сохранение латинского языка, Мауро называет не его божествен-

ность как языка литургии (как сказал бы средневековый богослов) и даже не его культурные заслуги (как сказал бы гуманист), а возможность беспрепятственной коммуникации: «Если раньше у нас был один язык с испанцами и галлами, то теперь мы говорим на разных языках, что чрезвычайно неудобно»³⁶. Если же не сохранять правил грамматики, то постепенно старый язык портится и выходит из употребления, «а вместо него вводятся новые языки, к великому неудобству для коммерции»³⁷. Даже если принять во внимание более широкий, в сравнении с русским термином, спектр значений латинского, его практическая направленность – особенно в контексте торгово-экономических и культурных отношений XVII в. – не вызывает сомнений.

Подведем итоги. Все авторы из тех, которых мы рассматриваем в этой статье, отрицают естественность адамического языка в том смысле, что между его словами и обозначаемыми вещами имелась необходимая и доступная познанию природная связь. В противоположность этому они утверждают, что связь между звучащим словом и его значением всегда устанавливается в акте импозиции. Любопытно, что никому из наших авторов не приходит в голову та популярная в античности мысль, что слова могут возникать постепенно вследствие развития из «слов, значащих по природе»: стонов, вздохов, возгласов радости и прочих непосредственных выражений душевных переживаний. Язык, по их представлению, возникает сразу в готовом и развитом виде, как полноценный инструмент общения человека с человеком и человека с Богом. По одной версии, автором таких импозиций и, следовательно, автором адамического языка был Адам (или Адам вместе с Евой), и в таком случае процесс возникновения адамического языка ничем не отличается от установления любого другого из известных человеческих языков. По другой версии, автором первичного словарного запаса в адамическом языке был сам Бог, вложивший знание в сознание людей при их сотворении. Адаму же было доверено впоследствии образовать дериваты от первичных слов и выразить во внутренних формах производных имен собственную природу названных животных. Обе версии противостоят восходящим к Филону и Августину представлениям о природном характере адамического языка, зато безупречно вписываются в доминирующую в XVII в. теорию конвенциональности языковых значений.

В таком толковании вопрос об адамическом языке оказывается у семиотиков XVII в. чем-то вроде прелюдии, разыгранной перед тем, как приступить к гораздо более обширной проблеме импозиции словесных значений, взятой в общем теоретическом смысле.

Примечания

- ¹ В самих философских курсах XVII в. термин «семиотика», естественно, не употребляется: эта область философского знания именовалась учением о знаках (*doctrina de signis*). Однако в историко-философской литературе «семиотика» является общепринятым обозначением не только современных, но и средневековых и даже античных учений о знаках.
- ² Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006.
- ³ Roger Bacon. *De signis* /Ed. K.M.Fredborg, L.Nielsen, J.Pinborg // *Traditio* 34, 1978. P. 75–136.
- ⁴ Этот текст Бэкона настолько примечателен, что имеет смысл привести его целиком: «Если возразят, что давать имена – дело не всякого, а лишь мудро-го, надлежит ответить, что импозиция имен совершается по двум причинам. В одних случаях она совершается для того, чтобы образовать словарный запас [*compositio linguae*] того или иного языка; и тогда она не может производиться кем угодно, но только сведущим в искусстве именованья. В самом деле, необходимо сначала создать бесконечное множество незначащих звучаний, обращая внимание на то, сколькими способами могут сопрягаться две буквы, сколькими – три, и так до шести, ибо максимальное число букв в слове – шесть, как в слове [ветвь, древо]. И таким образом, рассмотрев все буквы алфавита, следует изобрести все первичные речения. Они все, разумеется, должны быть односложными, ибо начала суть то, что обладает наименьшим количеством; причем их должно быть достаточно. Затем подобает образовать производные речения, сделав их двусложными; их будет вполне достаточно, если умножить их, насколько это возможно. Затем, имея это бесконечное множество звучаний, следует связать первичные слова с первичными вещами, а вторичные, то есть производные, – с вторичными вещами, которые сопряжены с первыми. Следовательно, образование языка есть дело не кого угодно, а сведущего. С этим я вполне согласен. В самом деле, мало языков, созданных таким образом, согласно подлинному искусству орфографии, с соблюдением всего того, чем должны обладать языки в совершенном состоянии. Так, латинский язык далеко отстает от этого искусства, и поэтому свободно говорить на нем трудно, если не упражняться в этом с юности. Иногда же языки образуются в полном соответствии с искусством – например, древние языки саксов и англов и тому подобные. Эти языки чрезвычайно кратки, потому что в них соблюдено все, чего требует искусство. Действительно, все первичные слова в них односложны, а производные – двусложны, и поэтому они легки с точки зрения состава, хотя представляют некоторое затруднение со стороны

субстанции самих произносимых звуков. Итак, я утверждаю, что производить импозицию с целью образовать язык согласно искусству надлежит не кому угодно, а мудрому» (. Op. cit. § 156).

⁵ Т.е. отношения, основанного на причинно-следственной связи.

⁶ Т.е. сходства между образом (*imago, icona*) и прообразом.

⁷ Франсиско де Овьедо (1602–1651) – испанский иезуит, автор «Целостного философского курса» (*Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus, in summulas, logicam, physicam, de caelo, de generatione, de anima et metaphysicam distributus. Autore R.P.Francisco de Oviedo Madritano, Societas Jesu, Theologiae professore. Lugduni 1640.* В дальнейшем обозначается как *Cursus integer*).

⁸ Все это место у Овьедо представляет собой сжатый пересказ соответствующего фрагмента из «Логики» польского иезуита Мартина Смиглецкого (*Martinus Smiglecius. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 438–440*), вышедшей в свет на шесть лет ранее «Курса» Овьедо. (Полное название курса Смиглецкого: *Logica Martini Smigleccii, Societatis Jesu, S. Theologiae Doctoris, selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, et in Duos Tomos distributa. Oxonii, 1634*).

⁹ *Franciscus de Oviedo. Cursus integer, Logica, controv. VIII. P. 3, n. 1–2.*

¹⁰ *Ibid. P. 3, n. 2.*

¹¹ Родриго де Арриага (1592–1667) – испанский иезуит, ученик Уртадо де Мендоса; долгое время преподавал в Пражском университете; автор «Философского курса» (*Cursus Philosophicus auctore R.P.Roderico de Arriaga, hispano lycronensi e Societate Jesu. Antverpiae, ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1632*).

¹² *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §17.*

¹³ *Ibid., §18.*

¹⁴ *Ibid., §13–14.*

¹⁵ Быт 2, 18–20.

¹⁶ *De Genesi ad Litteram libri duodecim, lib. IX, 12, 20–22.*

¹⁷ *Petris Johannis Olivi. Postilla in Gen., cap. 2.*

¹⁸ Педро Уртадо де Мендоса (1578–1641) – испанский иезуит, автор курса «Всеобщей философии» (*Universa Philosophia, a P. P. Petro Hurtado de Mendoza Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei Quaesitores Censore, et in Salmanticensi Academia sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta. Nova editio, Lugduni, Sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624.* (Первое издание: *Lyon, typ. Antoine Pillehotte, 1617*).

¹⁹ *Hurtado de Mendoza. Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §5.*

²⁰ *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §16.*

²¹ *Martinus Smiglecius. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 439.*

²² *Hurtado de Mendoza. Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §5.*

²³ *Roderico de Arriaga. Cursus Philosophicus, lib. VI, disp. XIII, sect. 1, subsect. 3, §15–16.*

²⁴ *Universa Philosophia, Logica, disp. VIII, sect. 1, §6.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Курс логики, изданный в рамках обширного проекта подготовки университетских учебников «нового поколения» иезуитами португальского города Коимбры в 1606 г. (*Commentarii Collegii Conibricensis e Societate Iesu. In*

- universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Secunda pars, Lugduni, Sumptibus Horatii Cardon, 1607; In libros de interpretatione, I, cap. 1. Новое двуязычное издание: The Conimbricenses: Some Question on Signs. Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Marquette University Press, 2001.
- 27 Сильвестро Мауро (1619–1687) – итальянский иезуит, автор курса «Философские вопросы» (Quaestiones Philosophicae auctore Silvestro Mauro Societatis Jesu Presbytero, olim in Collegio Romano Philosophiae et S. Theologiae Professore, editio novissima. Tomus Primus, continens Summulas et Quaestiones prooemiales Logicae. Parisii, Bloud et Barral, 1878. (Первое издание: , 4 vol., Romae, 1658).
- 28 Conimbr., Dialectica, p. II, de Interpr., lib. I, cap. 1, q. 4, a. 2.
- 29 *Silvestro Mauro*. Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 560–561.
- 30 То есть ментальных образов.
- 31 Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 558–559.
- 32 Ibid. P. 561.
- 33 В самом деле, Мауро говорит, что «вещи дается имя, производное от естественных свойств, действий и соразмерностей данной вещи». Это можно понять и так, что деривация осуществляется не только от значения первичного слова к значению производного слова, но что имеется некая естественная связь между производным словом и реальной характеристикой животного, в которому оно прилагается.
- 34 *Martinus Smiglecius*. Logica, pars II, disp. XII, q. 2. P. 440.
- 35 *Silvestro Mauro*. Quaestiones Philosophicae. Т. I, q. LVI. P. 559.
- 36 Ibid.
- 37 Ibid.