

Фундаментальная психология



А.А. Леонтьев
ДЕЯТЕЛЬНЫЙ
УМ

Фундаментальная психология

Алексей Леонтьев

Деятельный ум

НПФ «Смысл»

2001

Леонтьев А. А.

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

ISBN 5-89357-106-1

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

ISBN 5-89357-106-1

© Леонтьев А. А., 2001

© НПФ «Смысл», 2001

Содержание

Введение	6
Часть 1. Психология отображения: знак и значение	7
Глава 1. Вводные замечания	7
Глава 2. Знак и значение в философии античности и средневековья	8
Глава 3. Знак и значение в классической европейской философии	23
Глава 4. Знак и значение в лингвистике и семиотике	29
Глава 5. Теория знака и значения	41
Библиография к Введению и Части 1	61
Часть 2. Деятельность как психологическое понятие	65
Глава 1. Вводные замечания	65
Конец ознакомительного фрагмента.	66

А. А. Леонтьев

Деятельный ум

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

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

А.Н.Леонтьев

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

В.В.Давыдов

Знаковая система является продолжением естественного аппарата отражения....

М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский

Каждую человеческую индивидуальность можно считать особой позицией в видении мира.

Вильгельм фон Гумбольдт

Введение

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

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

Концепция, излагаемая в настоящей книге, в целостном виде представлена впервые. Однако некоторые ее фрагменты публиковались ранее¹.

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

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

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

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

Часть 1. Психология отображения: знак и значение

Глава 1. Вводные замечания

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

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

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

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

Глава 2. Знак и значение в философии античности и средневековья

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Предшественником анализируемой концепции, как и христианской теологии вообще, является александриец Филон. Опираясь на учение стоиков о мировом логосе и его отображении в языке через разум отдельного человека, Филон объявил логос силой, посредством которой бог творит мир (ср. известную формулу в начале Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. <...> Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть <...>»). Логос есть то, что соединяет бога и мир, бога и человека через разум последнего. Более того, он так же относится к космосу, как человеческий разум к человеку. Разум превращается, таким образом, в слабое подобие Логоса. Слово дано человеку, в частности, в форме Священного Писания: правильно истолковать писание значит проникнуть в скрытую премудрость, приблизиться к божественному знанию. Отсюда целое направление в теологии – экзегетика, или герменевтика³. Но подлинный смысл Писания связан с духовным постижением, а не с разумом как таковым, хотя совершенствование разума необходимо для постижения (экзегезы).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 3. Знак и значение в классической европейской философии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава 4. Знак и значение в лингвистике и семиотике

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

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

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

«Язык есть область бытия, реализуемая всегда только в сиюминутном мышлении, но в своей цельности от мысли независимая» (*там же*. С. 83). При этом «язык выражает мысли и чувства как предметы <...>. Человек думает, чувствует и живет только в языке <...>. Но человек чувствует и знает, что вне языка есть невидимый мир, в котором человек стремится освоиться только с его помощью <...>. Люди взирают на этот невидимый мир, как на далекую страну, куда ведет их только язык, никогда не доводя до цели. Всякая речь в высоком смысле слова есть борьба с мыслью, в которой чувствуется то сила, то бессилие» (*Гумбольдт*, 1985. С. 378).

Итак, язык есть орудие объективизации мысли и чувства через «общественность». Каков же механизм взаимодействия восприятия, мысли и языка? Гумбольдт представляет этот механизм следующим образом: «Деятельность органов чувств должна вступить в синтетическую связь с внутренним процессом деятельности духа; и лишь эта связь обуславливает возникновение представления, которое становится объектом, противопоставляясь субъективной силе, и, будучи заново воспринято в качестве такового, опять возвращается в сферу субъекта <...>. Представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта [выделено нами. – А.Л.], и весь этот процесс возможен только благодаря языку. Без описанного процесса объективизации и процесса возвращения к субъекту, совершающегося с помощью языка даже тогда, когда процесс мышления протекает молча, невозможно образование понятий, а следовательно, и само мышление. Даже не касаясь потребностей общения людей друг с другом, можно утверждать, что язык есть обязательная предпосылка мышления и в условиях полной изоляции человека. Но обычно язык развивается только в обществе, и человек понимает себя только тогда, когда на опыте убедится, что его слова понятны также и другим людям» (1984. С. 76–77).

Последняя идея много раз встречается у Гумбольдта. Например: «Понятие обретает определенность и точность, только отразившись от чужой мыслительной способности» (1985. С. 399). Или: «Слово обретает свою сущность, а язык – полноту только при наличии слушающего и отвечающего» (*Там же*. С. 400). Эта идея внутренней, сущностной *диалогичности* слова (языка) – первый намек на будущую концепцию диалогичности М.М.Бахтина (см. ниже).

Но вернемся к когнитивной функции языка, как ее представляет Гумбольдт. Слово есть результат субъективного восприятия: «Оно есть отпечаток не предмета самого по себе, но его образа, создаваемого этим предметом в нашей душе» (1984. С. 80). «Слово одно способно сделать понятие самостоятельной единицей в мире мыслей» (*Там же*. С. 318). Или, другими словами, «интеллектуальная деятельность посредством звука материализуется в речи и становится доступной для чувственного восприятия» (*там же*. С. 75). Слово отличается от изображения способностью представлять вещь с различных точек зрения и различными путями, а от простого обозначения – тем, что имеет свой собственный определенный чувственный образ.

Обратим внимание в этой связи на то, что для Гумбольдта «язык – не просто средство обмена, служащее взаимопониманию, а поистине мир, который внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собою и предметами» (*Там же*. С. 171). Как это осуществляется психологически? Путем переноса «мысли, закрепленной только в звуке, на зримый предмет» (1985. С. 405). Иначе говоря, Гумбольдт приходит к идее *предметного значения* и близко подходит к известной концепции «образа мира» А.Н.Леонтьева. В сущности, можно считать, что эта последняя восходит как раз к взглядам Гумбольдта (хотя мне хорошо известно, что А.Н.Леонтьев Гумбольдта никогда не читал; но в его личной библиотеке были книги Г.Г.Шпета, и Алексей Николаевич слушал лекции Шпета в Московском университете).

Тут Гумбольдт и приходит к совершенно определенной трактовке понятия знака (1984. С. 304–305). Слово, язык есть условность, но особого рода. Слово не есть знак для вещи или понятия – или есть, но лишь «до той степени, до какой оно используется вместо вещи или понятия». Но это «особая и самостоятельная сущность»: язык как «мысленный мир <...>, полностью выходя за рамки области произвольных знаков, обладает собственным бытием и самостоятельностью» (1985. С. 405).

Язык представляет собой деятельность и процесс творчества. С одной стороны, «каждая истинно человеческая деятельность нуждается в языке и <...> язык является даже основой всех видов человеческой деятельности. Язык <...> вводит в жизнь господство мысли» (*Там же*. С. 411). С другой, язык не *Erzeugtes*, нечто созданное, а *Erzeugung*, процесс создания (1984. С. 23). Он – «образующий орган мысли» (*Там же*. С. 75).

Особенно важно для нас подчеркивание Гумбольдтом личностного начала в языке. Язык взаимодействует со всем человеком, а не только рассудком (*Там же*. С. 76). Вообще «каждую человеческую индивидуальность... можно считать особой позицией в видении мира» (*Там же*. С. 80).

Подведем итог. Для Гумбольдта язык есть единство субъективного и объективного, где оба они присутствуют в снятом (перенесенном) виде. Он – орудие объективизации мысли и чувства через другого человека, воображаемого или реального, то есть через «общественность». Язык имеет деятельностьную природу: это процесс, а не состояние (впрочем, вне его функции в системе человек-мир это отдельная система). Каждый человек, личность, образует *особую позицию в видении мира*.

Школа Гумбольдта: Штейнталь и Потебня. Будучи прямым учеником Гумбольдта, Гейм Штейнталь, однако, не воспринял самого главного в его концепции – идеи о том, что язык имеет независимое, внешнее, «управляющее самим человеком бытие», и о том, какую определяющую роль играет в речевой деятельности каждого отдельного человека фактор «общественности». Если Гумбольдт рассматривал язык и как процесс, и как онтологическую данность, и как важнейшую часть и условие психической деятельности человека, и как достояние общества, то Штейнталь оказался перед альтернативой: или онтологическая данность, или процесс, и сделал выбор в пользу процесса. «Он не покоящаяся сущность, а протекающая деятельность <...>. Язык не есть нечто существующее, как порох, но процесс, как взрыв» (*Steinthal*, 1871. S. 85).

Но, сделав этот выбор, Штейнталь, логически рассуждая, пошел дальше по пути, который в конце концов привел его к субъективно-психологическому пониманию языка. Известный советский лингвист 1920—30 годов Р.О.Шор в свое время совершенно правильно заметила, что Штейнталь «существенно перестраивает» идеи Гумбольдта, «заменяя проблему гносеологическую, проблему взаимоотношения языка, сознания и бытия, поставленную Гумбольдтом, проблемой психологической, проблемой развития индивидуальной речи и индивидуального мышления» (Шор, 1938. С. 122).

Первый существенный вывод, к которому приходит Штейнталь на этом пути, заключается в полном отождествлении общего языкознания с психологией. «Язык <...> образует непосредственно психологическую категорию, как фантазия, воля <...>. Общее рассмотрение сущности языка образует, следовательно, важнейший предмет психологии» (Steinthal, 1871. S. 90). Психология занимается сущностями, а языкознание – явлениями; психология «как учение о механизме, лежащем в основе всей духовной жизни, ставляет языкознанию законы и рациональные элементы, с помощью которых можно выявить причинные связи языковых явлений» (Там же. S. 42).

Но очевидно, что, отказавшись от гумбольдтовской идеи «общественности», Штейнталью необходимо было найти какое-то другое звено, связывающее звук и психическое содержание, язык и мысль. У Штейнталья они «оказываются объаты, как одно целое, единством чувства» (Steinthal, 1864. S. 137). Вот как ему представляется в целом механизм речевой деятельности: «Мы должны ясно различать три момента, действующие при говорении: органическую механику, психическую механику и подлежащее выражению, то есть представлению, понятийное или мировоззренческое содержание. Цель речи есть представление и изображение содержания с помощью психической и органической механики. Мы можем представить себе органическую механику в виде органа, психическую механику в виде органиста, содержание – в виде композитора» (Steinthal, 1871. S. 483). Но «понятийное содержание» для Штейнталья опять-таки *индивидуально*: это содержание индивидуальной психики, выявляемое в результате интроспекции.

Таким образом, индивид у Штейнталья – сам себе композитор, органист и орган. Взаимосвязь этих компонентов происходит внутри его *организма*; и при этих условиях очевидно, что язык есть явление не только целиком психическое, но и целиком индивидуальное. Это – *психологизм* в его классической форме, и ко взглядам Штейнталья как нельзя лучше подходит определение психологизма, данное видным лингвистом XX века, учеником Соссюра и Бодуэна де Куртенэ Витольдом Дорошевским: «направление, представители которого усматривали движущие силы развития языка в области индивидуальной психики, автономной по отношению к внешним стимулам» (Дорошевский, 1956. С. 69).

Что же в таком случае объединяет носителей языка, откуда берутся языки «племенные» и «национальные»? По Штейнталью, «все индивиды одного народа носят отпечаток <...> особой природы народа на своем теле и душе», но прежде всего на теле, ибо они связаны единством физической организации (благодаря единству происхождения и единству среды), а «воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции, предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов, вследствие чего все они обладают одним и тем же народным духом» (Штейнталь, 1960. С. 114–115). Следовательно, единство языкового коллектива для Штейнталья – это а) единство физической организации, опирающееся на единство органической механики, и б) основанное на нем единство духовной организации. А раз так, то и в психической механике, связывающей то и другое, появляется нечто общее. Вот это общее и является предметом «психологии народов» и в частности (ведь языкознание есть часть психологии!) – языкознания. Но в основе этой общности лежит физическая организация и среда обитания...

Позиция другого ученика Гумбольдта – Александра Афанасьевича Потебни – во многом противоположна позиции Штейнтала. Правда, и у Потебни мы находим убеждение в исключительно психической природе речевого акта; но он противопоставляет слово как объективированную мысль самому процессу языкового мышления. Эта «объективированная мысль» есть достояние общества: без слова невозможно было бы никакое предание, никакая ступень человеческого знания. Но, будучи таким достоянием, оно (слово) сохраняет свою психологическую природу: *«Говорить значит не передавать свою мысль другому, а только возбуждать в другом его собственные мысли»* (Потебня, 1976. С. 541).

Гумбольдтовская идея социальной сущности языка и единства в нем объективного и субъективного воспроизводится и Потебней: «Язык есть потому же условие прогресса народов, почему он орган мысли отдельного лица» (Там же. С. 197). Он есть основное средство передачи социального опыта отдельному человеку: «Одно только слово есть *monumentum aere perennius*, памятник прочнее меди, как сказал Гораций» (Потебня, 1989. С. 198). И «в действительности язык развивается только в обществе» (Там же. С. 225). «В языке человек объективирует свою мысль и благодаря этому имеет возможность задерживать перед собою и подвергать обработке эту мысль» (Потебня, 1976. С. 541).

Но «объективирование мысли в слове, когда человек как бы смотрит на свою мысль, ставшую как бы внешним предметом, есть выражение переносное. На самом деле этого, конечно, не происходит. Это можно сравнить со следами ног, отпечатавшихся на песке; за ними можно следовать, но это не значит, чтобы в них заключалась сама нога; в слове не заключается сама мысль, но отпечаток мысли» (Там же. С. 542).

Слово (язык) «есть орган мысли и непереносное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя» (Потебня, 1989. С. 182). При этом слово, рассматриваемое со стороны его нужности для говорящего, «есть средство объединения образа, обобщения, анализа образа» (Там же. С. 226).

«...Первоначально всякое слово состоит из трех элементов: единства членораздельных звуков, то есть *внешнего знака* значения; *представления*, то есть *внутреннего знака* значения, и самого значения» (Потебня, 1976. С. 300–301). Первый и третий элементы постоянны, второй же (представление) со временем теряется, так как он нужен только в качестве орудия сравнения двух мысленных комплексов: вновь познаваемого и прежде познанного. Вновь возникающее слово всегда «иносказательно», это то, что в поэтике называется тропом. И посредством такого «соединения представлений» «производится расчленение образа, *превращение его в понятие...*» (Там же. С. 302). «В значении всегда заключено больше, чем в представлении. Слово служит лишь точкой опоры для мысли. По мере применения слова к новым и новым случаям это несоответствие все увеличивается» (там же).

«Представление по отношению к значению может быть названо образом значения» (Потебня, 1989. С. 215).

И далее: «...Язык мыслим только как средство (или, точнее, система средств), видоизменяющее создание мысли; <...> его невозможно было бы понять как выражение готовой мысли» (Там же. С. 307).

Из приведенных высказываний Потебни очевидна его концептуальная близость к Гумбольдту (вплоть до деятельностной трактовки языка). Вместе с тем он и его последователи (Д.Н.Овсянко-Куликовский, так называемая Харьковская школа) образуют особое направление в понимании языка, хотя и восходящее к Гумбольдту, но во многом своеобразное. Так, у Потебни отсутствует понятие знака в том виде, как мы находим его у Гумбольдта.

Бодуэн де Куртенэ. И.А.Бодуэн де Куртенэ объективно примыкает к школе Гумбольдта. При этом, в отличие от Потебни, в его концепции понятие знака (хотя сам этот термин он употребляет в другом значении, как и Потебня) занимает важное место. Вообще для него человеческий язык есть «язык, состоящий из случайных символов, связанных самым различ-

ным образом» (*Бодуэн де Куртенэ*, 1963. Т. 1 С. 209), то есть система знаков. И человеческий язык коренным образом отличается от языка животных тем, что языковой знак («символ») случаен, не мотивирован в синхронном плане (а только в генетическом). Ср. близкие мысли у Потебни. Недаром для Бодуэна «основная сущность человеческого языка» – это «отсутствие в нем необходимости, непосредственности и неизменности» (*Там же*. С. 209), свойственных «языку» животных, – как раз то, что считал характерным для языкового знака и Ф. де Соссюр (см. ниже).

«...Все слова, принадлежащие собственно человеческому языку, отличаются способностью принимать все новые значения, причем их генезис, источник их значения обычно совершенно забывается. Сами по себе они не говорят ни о чувстве, ни о способности воображения; они что-то означают лишь потому, что они ассоциированы с известным рядом значений. Характер необходимости им совершенно чужд <...>. Итак, подавляющая часть слов человеческого языка – лишь случайно возникшие символы <...>. И как раз эта случайность есть характерная черта языка <...>. Слова человеческого языка <...> ни в коей мере не являются просто знаками известных конкретных проявлений [то есть средствами их внешнего выражения. – А.Л.], но представляют собой абстракции, которым прямо не соответствует во внешнем мире ничего непосредственно чувственного» (*Там же*. С. 261–262).

Как и для бодуэновской школы (Л.В.Щерба, Е.Д.Поливанов и др.: см. *Леонтьев А.А.*, 1961), для Бодуэна язык есть не дело индивида, а коллективная деятельность, непрерывно повторяющийся процесс, основывающийся «на общительном характере человека и его потребности воплощать свои мысли в ощущаемые продукты собственного организма и сообщать их существам, ему подобным, то есть другим людям» (*Бодуэн де Куртенэ*, 1963. Т. 1. С. 77).

Соссюр. Значение идей Фердинанда де Соссюра для лингвистики XX века колоссально: его «Курс общей лингвистики»⁵ является своего рода Библией для языковедов самых различных направлений. Это делает анализ его понимания знака особенно актуальным.

Уже первооткрыватель книги Соссюра для российской науки, С.И.Бернштейн в своем реферате этой книги, оглашенном в Петрограде в 1922 году, обратил внимание, что для Соссюра «важен взгляд на язык как на целенаправленную семиотическую систему, значение элементов которой всецело обусловлено их семантической функцией» (*Бернштейн*, 1976). По мнению Бернштейна, не исключено прямое влияние на Соссюра И.А.Бодуэна де Куртенэ (факт их личного знакомства и обмена публикациями и письмами, сейчас общеизвестный, был установлен мною в 1963 г. в кандидатской диссертации – *Леонтьев А.А.*, 1963). Теория Соссюра, по Бернштейну, замечательна прежде всего тем, что открывает путь к феноменологии языка, которая будет в равной мере считаться и с фактом нахождения языка в индивидуальных сознаниях, и с его надындивидуальной природой.

Для Соссюра «язык есть система знаков, выражающих идеи <...>. Можно <...> мыслить себе науку, изучающую жизнь знаков внутри жизни общества; такая наука явилась бы частью социальной психологии, а следовательно и общей психологии; мы назвали бы ее “семиология” <...>. Она должна открыть нам, в чем заключаются знаки, какими законами они управляются <...>. Лингвистика только часть этой общей науки; законы, которые откроет семиология, будут применимы и к лингвистике, и эта последняя таким образом окажется отнесенной к вполне определенной области в совокупности явлений человеческой жизни <...>. Точно определить место семиологии – задача психолога» (*Соссюр*, 1998. С. 21–22).

Соссюр резко критикует точки зрения на знак и семиологию, приводящие нас к порочному кругу. Это, в частности, «точка зрения психолога, изучающего механизм знака у инди-

⁵ На самом деле, впрочем, неадекватно отражающий его позиции и конкретные высказывания, так как текст «Курса» был составлен учениками Соссюра на основе его записей и студенческих тетрадей его слушателей.

вида; это метод самый легкий, но он не ведет далее индивидуального выполнения и не затрагивает знака, по природе своей социального.

Или еще, заметив, что знак надо изучать социально, обращают внимание лишь на те черты языка, которые связывают его с другими социальными установлениями, более или менее зависящими от нашей воли; и таким образом проходят мимо цели, пропуская те черты, которые присущи как раз или семиологическим системам вообще или языку в частности. Ибо знак до некоторой степени всегда ускользает от воли как индивидуальной, так и социальной, в чем и проявляется его существеннейшая, но на первый взгляд наименее заметная черта» (*там же*. С. 22).

Языковой знак «связывает не вещь и имя, но понятие и акустический образ. Этот последний не есть материальный звук <...>, но психический отпечаток звука, представление, получаемое нами о нем посредством наших органов чувств; он – чувственный образ...» (*там же*. С. 66–67).

Вместо терминов «понятие» и «акустический образ» Соссюр предлагает термины «означающее» и «означающее» (эти термины затем закрепились как в лингвистике, так и в семиотике).

Знак имеет два сущностных свойства. Первое – произвольность языкового знака. Второе – линейный характер означающего, его развернутость во времени.

«...Язык есть система чистых ценностей <...>. Одной из своих сторон ценность коренится в самих вещах и в их естественных взаимоотношениях...» (*там же*. С. 80). И далее: «Произвольность знака <...> лучше нам уясняет, почему языковую систему может создать только социальное явление. *Необходим коллектив для установления ценностей, единственное обоснование которых сводится к обычаю и общему согласию; индивид в одиночку не способен создать ни одной*» (*там же*. С. 110; выделено мною. – А.Л.). Интересный ход мысли можно обнаружить в «неканонических» (не вошедших в «Курс») записях А.Ридлингера: «Все, что наблюдается во внутренней сфере индивида, всегда социально, потому что туда не проникает ничего, что вначале не было бы освящено узусом всех людей во внешней сфере речи» (*Энглер*, 1998. С. XVII).

По Соссюру, обе области, объединяемые языковым знаком (мышление и звуковая субстанция) «смутны и бесформенны»; язык же есть мысль, организованная в звучащей материи, он придает тому и другому *форму*. Его «можно сравнить с листом бумаги: мысль – его лицевая сторона, а звук – оборотная; нельзя разрезать лицевую сторону, не разрезав и оборотную; так и в языке нельзя отделить ни мысль от звука, ни звук от мысли; этого можно достигнуть лишь путем абстракции, что неизбежно приведет либо к чистой психологии, либо к чистой фонологии...» (*Энглер*, 1998. С. 110). Само по себе понятие (идея) не имеет устойчивости и потому не может быть взято за основу семиологии.

Говоря о «значении», Соссюр имеет в виду предметную отнесенность. Французское *mouton* и русское «баран» имеют одинаковое значение (=предметную отнесенность), но разную ценность. При этом произвольность знака – это произвольность связи означаемого и означающего, а не знака и вещи.

Язык «не только можно передавать, но он и предназначен для передачи» (*Соссюр*, 1990. С. 103).

Фактор времени является в концепции Соссюра, если можно так выразиться, системообразующим фактором: «Абсолютным является только принцип движения языка во времени» (*там же*. С. 183). И далее: «...Сам факт продолжающегося существования знаков обуславливает их изменение» (*там же*. С. 188). При этом сущность изменения знаков – в смещении соотношения между означаемым и означающим (*там же*). В этой идее Соссюра – ядро так называемой теории асимметрического дуализма языкового знака, принадлежащей его ученику Сергею Карцевскому (*Karcevski*, 1929). Теория знака Карцевского детально про-

анализирована в нашей работе, к сожалению, оставшейся неопубликованной (Леонтьев, 1962). Здесь мы не имеем возможности останавливаться на этой проблематике.

Еще одна очень важная идея Соссюра, получившая дальнейшее развитие в Женевской лингвистической школе, заключается в том, что «языку, как и любой другой семиотической системе, свойственно не проводить никакого различия между тем, что отличает какой-либо предмет, и тем, что составляет его сущность». Иначе говоря, «в отношении языкового факта *элемент* и *отличительный признак* являются всегда одним и тем же» (Соссюр, 1990. С. 197). И знаменитое место в каноническом тексте «Курса» – «В языке нет ничего, кроме различий» – не соответствует его действительной позиции. Его теория знака есть теория *тождеств* не в меньшей, если не в большей степени, чем теория *различий*. На это обратили внимание уже в начале 1930-х годов упомянутый выше С.Карцевский и один из составителей канонического текста курса Альбер Сешэ. Но особенно подробно проблему лингвистического тождества проанализировал лингвист уже следующего поколения женеццев – Эрик Бейсанс (Buyssens, 1949). См. об этом также Леонтьев А.А., 1962. Интересно, что параллельно диалектика тождеств и различий в языке анализировалась лингвистами школы Бодуэна с опорой на его собственные высказывания (теория «морфологизации» и «семасиологизации» фоном).

Завершим наше предельно краткое изложение концепции Ф. де Соссюра еще одним его высказыванием, посвященным отношениям между психологией и лингвистикой: «Постепенно психология должна практически взять нашу науку под свое покровительство, потому что она неизбежно придет к пониманию того, что язык не просто является одним из ее объектов изучения, а началом любого психологического исследования» (Соссюр, 1990. С. 152).

Пирс и зарождение семиотики. Чарльз Сандерс Пирс, основатель семиотики, был, по выражению Р.О.Якобсона, настолько великим ученым, что ни в одном университете не нашлось для него места. При этом почти все его работы либо остались недоступными широкому читателю, либо вообще до 1930-х годов XX века лежали неопубликованными (его первая статья по семиотике вышла в 1867 году). Тем не менее именно Пирсу мы обязаны категориальной системой современной семиотики.

Именно Пирс ввел различие «материальных качеств» знака (его означающего) и его «непосредственной интерпретации» (означаемого). Существует, по Пирсу, три различных «репрезентативных свойства» знака, соответствующих трем типам отношений означающего и означаемого, и три вида знаков. *Иконический знак* основан на физическом подобии означающего и означаемого. *Индекс* – это знак-признак означаемого («нет дыма без огня»). Наконец, *символ* основан на чисто социальной конвенции. Среди иконических знаков Пирс выделяет *образы* и *диаграммы*. Первые представляют «простые качества» означаемого, вторые являются знаками отношений частей означаемого.

Истинный символ всегда «имеет общее значение», «является родом, а не отдельной вещью». Он отличается от двух первых видов знаков тем, что он *передает* информацию, в то время как из них она *может быть извлечена* (Пирс, 1983. С. 151). Еще одно любопытное положение Пирса процитируем по известной работе Якобсона: «...Способ существования символа отличается от способа существования иконического знака и индекса. Бытие иконического знака принадлежит прошлому опыту. Он существует только как образ в памяти. Индекс существует в настоящем опыте. Бытие символа состоит в том реальном факте, что нечто определенно будет воспринято, если будут удовлетворены некоторые условия, а именно если символ окажет влияние на мысль и поведение его интерпретатора. Каждое слово есть символ. Каждое предложение – символ. Каждая книга – символ <.....>. Ценность символа в том, что он служит для придания рациональности мысли и поведению и позволяет нам предсказывать будущее» (Якобсон, 1983. С. 116; см. также Якобсон, 1996). И далее там же: «Все истинно общее относится к неопределенному будущему <.....>. Общее правило не может быть реализовано полностью. Это потенциальность; и его способ существования – *esse in futuro* (быть в

будущем)» (С. 116–117). Якобсон в связи с этим высказыванием вспоминает слова Велимира Хлебникова: «Я осознал, что родина творчества – в будущем; оттуда веет ветер богов слова».

Пирс не был ни лингвистом, ни психологом: он был философом и логиком, и его семиотическая концепция – откровенно логическая. С другой стороны, он, судя по его работам, прекрасно знал историю философии, в том числе античной и средневековой. И в его семиотических сочинениях красной нитью проходит классическая философская традиция, о которой мы говорили выше. Лучшая книга, посвященная Пирсу, была издана еще в 1968 г. Ю.К.Мельвилем (*Мельвиль*, 1968).

Позиции Пирса наиболее последовательно развивал Чарлз Моррис. Моррис выделяет в процессе семиозиса три компонента: законодатель (то, что выступает как знак; означающее), десигнат (то, на что указывает знак) и интерпретанта (см. ниже). Он вводит различие десигнативного, оценочного и предписывающего знака (*Моррис*, 1983 а. С. 121). У каждого из этих видов знаков (или, точнее, у каждого из измерений значения) есть своя «интерпретанта», то есть «предрасположенность реагировать определенным образом под влиянием знака» (*там же*. С. 122). (Заметим, что Моррис работал в бихевиористской парадигме.) В десигнативном измерении интерпретантой служит «предрасположенность реагировать на означенный объект, как если бы он обладал определенными наблюдаемыми свойствами» (*там же*); ср. приведенные выше мысли Пирса об обращенности знака в будущее. (Имеется в виду апперцепция или установка на восприятие именно данного предмета.) В оценочных знаках – это «...предрасположенность действовать по отношению к означаемому объекту, как если бы он был удовлетворительным или неудовлетворительным» (*там же*). В предписывающих знаках – это предрасположенность действовать определенным образом по отношению к означаемому объекту или ситуации. «Если человеку, безуспешно пытающемуся открыть дверь, скажут, что ему следует нажать на кнопку, он будет склонен совершить это действие...» (*там же*. С. 123).

Значение знака – это его значение-сигнификация и интерпретанта одновременно. Моррис впервые разделил понятие десигната и денотата: «В тех случаях, когда объект референции реально существует, этот объект является *денотатом*» (*Моррис*, 1983. С. 41). Еще один ряд соположенных понятий, введенных Моррисом и ставший общим местом в семиотике и прагматике, – это понятия семантики (отношение знаков к их объектам), прагматики (отношение знаков к интерпретаторам) и синтактики (отношение знаков друг к другу в высказывании или тексте). «Язык в полном семиотическом смысле этого слова есть любая межсубъектная совокупность знаковых средств, употребление которых определено синтактическими, семантическими и прагматическими правилами» (*там же*. С. 67–68).

Понятие значения Моррис считает излишним для семиотического анализа. Это, по его мнению, понятие чисто реляционное, возникающее и существующее только в процессе семиозиса: «Значения не следует размещать как сущности в каком-либо месте процесса семиозиса, но следует определять исходя из этого процесса в целом» (*там же*. С. 76). Существуют некоторые данные опыта, имеющие субъективный характер: я воспринимаю, другие нет. Но такой вывод не противоречит идее «*потенциальной интерсубъективности любого значения*» (*там же*. С. 77).

Классическая семиотика. Здесь можно назвать немало громких имен. В их числе К.Льюис, Анна Вежбицка, Л.Прието, А.Греймас, Р.Барт и множество других. Важнейшие работы в этой области собраны в сборнике «Семиотика» (1983); многие авторы представлены и отдельными сборниками русских переводов (Вежбицка, Барт, ван Дийк, Тодоров и др.).

Строго говоря, из перечисленных здесь авторов только Льюиса, Прието и отчасти Греймаса можно назвать «чистыми» семиотиками. Дело в том, что традиция Пирса и Морриса развивалась в нескольких направлениях.

Первое направление – это *лингвистическая семиотика* в узком смысле, примером которой являются работы лидеров Копенгагенской лингвистической школы и в первую очередь –

Л.Ельмслева. Это попытка семиотического моделирования структуры естественного языка. К этому направлению примыкает обширная область логико-ориентированной *семантики*, восходящей как к семиотической традиции, так и к позитивистской (точнее, неопозитивистской) философии. Здесь следует назвать имена Б.Рассела, Л.Витгенштейна, А.Айера, У.Куайна, Дж.Серла, З.Вендлера и многих других – их основные работы имеются в русских переводах. Основные идеи этого направления четко сформулированы Ю.С.Степановым: «1) Объективный мир рассматривается не как совокупность “вещей”, а как совокупность происходящих событий или “фактов”, соответственно основной ячейкой С(емантики) признается не слово – название вещи, а высказывание о факте – предложение; 2) некоторые слова языка имеют непосредственные “выходы” к внеязыковой реальности <.....>; др(угие) слова и выражения языка определимы только через их внутриязыковые преобразования, совершающиеся посредством предложения <.....>; 4) описание первичных, исходных значений, к которым сводимы остальные, составляет особую задачу – т. наз. установление “семантических примитивов”» (Степанов, 1990. С. 440).

На определенном этапе это направление сблизилось с *лингвистической прагматикой*. (См. известный тезис Витгенштейна, что значение слова есть его использование в языке, а не обозначение какого-либо объекта.) В 1960—1970-х годах последнее направление оформилось в виде так называемой *теории речевых актов* (Дж. Остин, Серл, Вендлер и др.), пытающейся дать комплексное семиотическое (отнюдь не психологическое!) представление о целостном речевом акте (см. Арутюнова, 1990. С. 390).

Следующее направление развития семиотических идей в европейской и американской науке – это семиотическое моделирование фактов *культуры*. Сюда следует отнести, с одной стороны, К.Леви-Строса и восходящие к нему исследования *этнологической* направленности, с другой – семиотические исследования кино, театра, живописи, архитектуры и других видов *искусства* (К.Метц, П.Пазолини, Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский и мн. др.).

Особая, очень богатая идеями группа семиотических исследований связана с семиотическим моделированием *художественных текстов*. Одним из предтеч этого направления является советский фольклорист В.Я.Пропп. Огромное влияние на его формирование имели также филологи, входившие в «Общество по изучению поэтического языка» (ОПОЯЗ), в частности В.Б.Шкловский, Ю.Н.Тынянов, Р.О.Якобсон, и яркий представитель Пражской лингвистической школы Я.Мукаржовский. Наиболее оригинальным движением, связанным с семиотикой литературы, был французский *структурализм* (Барт, Тодоров, Кристева, Греймас, Ж.Лакан и др. – см. Структурализм..., 1975).

Дать анализ всех этих вариантов развития семиотической традиции в гуманитарных науках мы, естественно, не в состоянии. Но чтобы читатель-психолог мог представить себе, как выглядит сегодня семиотический подход, рассмотрим недавно опубликованную на русском языке последнюю книгу Ю.М.Лотмана «Внутри мыслящих миров». Мне кажется, что это лучшее, что породила семиотика, и я хотел бы рекомендовать эту книгу всем психологам.

В книге три части. Первая – «Текст как смыслопорождающее устройство».

У текста, говорит Лотман, три основных функции. Во-первых, способность к адекватной передаче сообщения. Во-вторых, творческая: «Всякая осуществляющая весь набор семиотических возможностей система не только передает готовые сообщения, но и служит генератором новых» (Лотман, 1999. С. 14)⁶. В-третьих, функция памяти: «Текст – не только генератор новых смыслов, но и конденсатор культурной памяти... Создаваемое текстом вокруг себя смысловое пространство вступает в определенные соотношения с культурной памятью (традицией), отложившейся в сознании аудитории» (С. 21–22).

⁶ При большом количестве ссылок на одну книгу здесь и в дальнейшем будут указываться только страницы.

Есть система «я – он» и система «я – я» (автокоммуникативная система). Текст в канале «я – я» «перестраивает ту личность, которая включена в процесс автокоммуникации <...> Текст несет тройные значения: первичные – общезыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста и со-противопоставления первичных единиц, и третьей ступени – за счет втягивания в сообщение внетекстовых ассоциаций разных уровней – от наиболее общих до предельно личных» (С. 35). Обе коммуникативные системы образуют структурную пару и необходимы для самого существования культуры. Однако есть разные типы культур – ориентированные на «другого», на сообщения (европейская культура XIX в.), и на автокоммуникацию.

В рамках одного сознания сосуществуют два – одно дискретно по своему механизму и порождает дискретный текст, значение которого производно от значения его сегментов (знаков). «Во втором случае текст первичен. Он является носителем основного значения. По своей природе он не дискретен, а континуален. Смысл его не организуется ни линейной, ни временной последовательностью, а “размазан” в n-мерном семантическом пространстве данного текста (полотна картины, сцены, экрана, ритуального действия, общественного поведения или сна)» (С. 46). Перевод одного типа текста в другой в принципе невозможен: но есть механизм установления их взаимной адекватности, образуемый системой *семантических тропов* (метафора, метонимия, синекдоха). Вообще существует особая *риторическая структура текста*, не выводимая из языковой, а представляющая собой переосмысление последней и вносимая в текст извне, «являясь дополнительной его упорядоченностью» (С. 66). Вообще «риторическим текстом <...> мы будем называть такой, который может быть представлен в виде структурного единства двух (или нескольких) подтекстов [вероятно, здесь имеются в виду «субтексты». – А.Л.], зашифрованных с помощью разных, взаимно непередаваемых кодов» (С. 78). Механизмом иконической риторики (когда текст не имеет языкового характера) является «удвоение удвоения», то есть «сначала должна быть вскрыта знаково-условная природа, лежащая в основе всякого семиотического факта – текст, воспринимаемый наивным сознанием как безусловный, должен быть осознан в его знаковой условности <...>. И только на следующем этапе происходит вторичная иконизация текста» (С. 75).

«Иконические (недискретные, пространственные) и словесные (дискретные, линейные) тексты взаимно непередаваемы, выражать “одно и то же” содержание они не могут в принципе. Поэтому на стыках их соположения возрастает неопределенность, которая и есть резерв возрастания информации. Таким образом, в процессе создания текста писатель одновременно из огромного числа потенциально данных ему материалов (традиция, ассоциации, предшествующее собственное творчество, тексты окружающей жизни и проч.) создает некоторый канал, через который пропускает возникающие в его творческом воображении новые тексты, проводя их через пороги трансформаций и увеличивая их смысловую нагрузку за счет неожиданных комбинаций, переводов, сцеплений и т. д. Когда в результате этого складывается структурно организованное динамическое целое, мы говорим о появлении текста произведения.

Читатель повторяет этот процесс в обратном направлении, восходя от текста к замыслу. Однако следует иметь в виду, что само чтение <...> уже неизбежно есть творческий акт. Смыслопорождающая структура всегда асимметрична» (С. 109).

Символ отличается от конвенционального знака «наличием иконического момента, определенным подобием между планами выражения и содержания <...>. Он – посредник между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью. В равной мере он посредник между синхронией текста и памятью культуры. Роль его – роль семиотического конденсатора.

Обобщая, можно сказать, что структура символов той или иной культуры образует систему, изоморфную и изофункциональную генетической памяти индивида» (С. 160).

Вторая часть книги Лотмана называется «Семиосфера». В ней он вводит понятие семиотического пространства или семиосферы, в центре которой стоит естественный язык данной культуры. Оно, это пространство, внутренне асимметрично. «Всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее (“свое”) пространство и внешнее (“их”))» (С. 175). «Культура организует себя в форме определенного пространства-времени и вне такой организации существовать не может <...> Внешний мир, в который погружен человек, чтобы стать фактором культуры, подвергается семиотизации и разделяется на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, то есть имеющих смысл, и объектов, представляющих лишь самих себя. При этом разные языки, заполняющие семиосферу <...>, <...> выделяют во внележащей реальности различное. <...> Одновременно, при всем различии структур семиосферы, они организованы в общей системе координат: на временной оси – прошедшее, настоящее, будущее, на пространственной – внутреннее пространство, внешнее и граница между ними. По этой системе координат перекодируется и внесемиотическая реальность – ее пространство и время – для того, чтобы она сделалась “семиотизибельной”, способной стать содержанием семиотического текста» (С. 178).

«Создаваемый культурой пространственный образ мира находится как бы между человеком и внешней реальностью Природы в постоянном притяжении к двум этим полюсам. Он обращается к человеку от имени внешнего мира, образом которого он себя объявляет <...>. Но образ этот всегда универсален, а мир дан человеку в его опыте только частично. Поэтому неизбежно неустранимое противоречие между этими двумя взаимосвязанными аспектами <...>. Не менее сложны отношения человека и пространственного образа мира. С одной стороны, образ этот создается человеком, с другой – он активно формирует погруженного в него человека <...>. Активность, идущая от человека к пространственной модели, исходит от коллектива, а обратное формирующее направление воздействует на личность» (С. 297).

Третья часть книги называется «Память культуры. История и семиотика». Она не менее интересна, но мы здесь не будем на ней останавливаться.

Особенно важно для нас авторское заключение. Вот его основная мысль. «Индивидуальный человеческий интеллектуальный аппарат – не монополист на работу мысли. Семиотические системы, каждая в отдельности и все они в интегрирующем единстве семиосферы, синхронно и всей глубиной исторической памяти, осуществляют интеллектуальные операции, хранят, перерабатывают и увеличивают объем памяти. Мысль – внутри нас, но и мы – внутри мысли <...>. Изучаем ли мы структуру художественного текста, работу функциональной асимметрии больших полушарий головного мозга, проблемы устной речи или общения глухонемых, рекламы в современном мире или системы религиозных представлений архаических культур – мы познаем разные механизмы единой интеллектуальной жизни человечества. Мы находимся внутри нее, но и она – вся – находится внутри нас <...>. Мы – и планета в интеллектуальной галактике, и образ ее универсума» (С. 386).

Добавим к этому еще одну мысль Лотмана из его книги «Культура и взрыв». «Поведение человека осмыслено. Это означает, что деятельность человека подразумевает какую-то цель. Но понятие цели неизбежно включает в себя представление о некотором конце события. Человеческое стремление приписывать действиям и событиям смысл и цель подразумевает расчлененность реальности на некоторые условные сегменты <...>.

То, что не имеет конца – не имеет и смысла. Осмысление связано с сегментацией недискретного пространства» (Лотман, 1992. С. 248–249).

Завершая краткое изложение истории семиотических исследований применительно к нашей проблеме, нельзя не остановиться на книге Умберто Эко «Отсутствующая структура. Введение в семиологию» (1998). Эта книга, в оригинале вышедшая в 1968 году, пытается примирить классическую пирсовскую семиотику с психологическим и социально-историческим подходами. В частности, Эко резко критикует попытки «онтологизации структуры» и обра-

щает особое внимание на «роль адресата сообщения, его собственных кодов и *идеологии*, а также значение *обстоятельств коммуникации*» (Эко, 1998. С. 374). Его книга завершается следующим характерным заявлением: «Конечно, можно свести системы действий к системам знаков, лишь бы отдельные системы знаков вписывались в общий глобальный контекст систем действий...» (Там же. С. 416). Здесь много общего с Лотманом – и не случайно именно Эко написал предисловие к английскому изданию последней книги Лотмана.

Несколько слов *pro domo sua*. Все развитие семиотики, начиная с конца 1950-х годов, связано с моей собственной жизнью. Я общался и с Романом Осиповичем Якобсоном, и с основоположником зоосемиотики Томасом Сибееком, и с Анной Вежбицкой, и с Виктором Борисовичем Шкловским и Петром Григорьевичем Богатыревым, и с блестящей плеядой советских исследователей более молодого поколения – Вяч. В.Ивановым и В.Н.Топоровым, Юрием Михайловичем Лотманом, А.К.Жолковским и Ю.К.Щегловым, Ю.К.Лекомцевым и Б.А.Успенским, А.М.Пятигорским и И.И.Ревзиным; можно назвать еще десятки талантливых людей, – с кем-то спорил, с кем-то дружил, с кем-то просто здоровался и был на «ты», кого-то не любил, а перед кем-то преклонялся. Но так случилось, что эти почти полвека я прожил в *семиотическом пространстве семиотики*. И могу с ответственностью сказать: пусть многое в ней являлось не более чем интеллектуальной игрой, видом эскапизма, перекодированием на свой язык положений, выработанных в других науках. Но если отбросить все это наносное, случайное, в семиотике останется очень много идей и находок, заслуживающих со стороны профессионального психолога самого пристального внимания.

Это можно увидеть даже в нашем изложении книги Лотмана.

Глава 5. Теория знака и значения у Л.С.Выготского и в ранних работах А.Н.Леонтьева

Контексты Выготского: Г.Г.Шпет. Прежде чем очертить понимание Л.С.Выготским проблем знака и значения, необходимо хотя бы в самой краткой форме охарактеризовать взгляды на эти проблемы двух его великих современников. Речь идет о Густаве Густавовиче Шпете и Михаиле Михайловиче Бахтине. Мы не случайно поставили в заглавии двух соответствующих разделов слово «контекст» – а не «традиция», например. Парадоксально, но, насколько сегодня известно, ни один из этих замечательных ученых, в совокупности определивших тенденции развития целого ряда гуманитарных наук XX века не только в России, но в большой мере и за ее пределами, не знал друг друга – по крайней мере лично. Правда, можно усмотреть (Ахутина, 1984) концептуальные и даже текстуальные совпадения текстов Выготского и Бахтина. Однако они никогда не встречались. Нет сведений и о каких бы то ни было личных контактах Выготского и Шпета. (Когда Выготский переехал в Москву, Шпет уже был отстранен от преподавания в Московском университете, а в 1929 году арестован; впрочем, лекции Шпета в свои студенческие годы слушал и очень высоко их оценивал А.Н.Леонтьев.) Бахтин и Шпет тоже едва ли общались: они постоянно жили в разных городах, причем Бахтин печатался тогда мало. Позже Бахтин весьма критически отзывался о Шпете – см. комментарий к тому 5 его «Собрания сочинений» (Бахтин, 1997. С. 388 и след.)⁷.

Итак, о Густаве Густавовиче Шпете.

Часто его ошибочно считают в философии феноменологом и прямо связывают его имя с традицией Гуссерля. Однако сам он называл себя не феноменологом, а *реалистом*. И его концепция, как совершенно правильно отмечает А.А.Митюшин (1988. С. 34), восходит к Гегелю и Гумбольдту. Ее суть хорошо сформулирована Т.Д.Марцинковской: «... Язык является орудием труда и творчества человека, являясь в то же время и знаком определенного социума. То есть человечество в процессе своего развития создает новый мир, социально-культурный, существующий помимо мира природного и отгораживающий человека от природы. Однако при этом и сам человек превращается в социально-культурного субъекта <...>. Социальное бытие человека превращает его самого в социальную личность, поведение которой является определенным знаком для других людей, одновременно являясь знаком и для него самого, и одним из важнейших знаков как раз и является речь <...>. Сознание индивида носит культурно-исторический характер, важнейшим элементом которого является слово, открывающееся нам не только в восприятии предмета, но и, главным образом, при усвоении его в виде знака, интерпретация которого производится индивидом в процессе социального общения» (Марцинковская, 1996. С. 19).

Шпет настолько проникнут Гумбольдтом, настолько духовно близок ему, что при чтении книги «Внутренняя форма слова» порой затруднительно определить, где кончается изложение мыслей Гумбольдта, а где начинается, хотя и сочувственная, собственная интерпретация его Шпетом. В сущности, только там, где идет критика Гумбольдта, становится ясно видной собственная позиция Шпета. Она, в частности, состоит в следующем: «То, что мы непосредственно констатируем вокруг себя, есть <...> переживания, направленные на действительные

⁷ Прежде чем перейти к позициям Шпета, нужна еще одна справка. Мы часто цитируем книгу «Марксизм и философия языка». Среди исследователей есть «бахтинисты», однозначно атрибутирующие всю книгу Бахтину (например, Вяч. В.Иванов), есть «волошиновцы», считающие В.Н.Волошинова ее единственным автором. (По рассказу В.В.Кожина, много общавшегося с Бахтиным в последние годы его жизни, Михаил Михайлович на прямой вопрос Кожина об авторстве этой книги не ответил и постарался перевести разговор.) Лично у меня при чтении этой книги возникает четкое ощущение стилистического перелома на границе второй и третьей ее частей. До этой границы чувствуется рука Бахтина (*ex ungue leonem*), после нее – чья-то чужая, менее мастерская (видимо, это В.Н.Волошинов).

вещи, предметы, процессы в вещах и отношения между ними. Каждую окружающую нас вещью мы можем воспользоваться, как знаком другой вещи, – здесь не два рода вещей, а один из многих способов для нас пользоваться вещами. Мы можем выделить особую систему “вещей”, которыми постоянно в этом смысле и пользуемся. Таков – *язык*» (Шпет, 1996. С. 106).

«Языковое сознание <...> есть член более объемного целого – объективного культурного сознания, связывающего слова единством смыслового содержания со всеми другими культурными осуществлениями того же содержания» (С. 168). И далее: «Слово есть культурно-социальная вещь... Слово есть единственный совершенно всеобщий знак...» (С. 182).

В чем Шпет видит свой «социальный реализм»? Прежде всего в том, что «мы утверждаем, что субъект, как социальный субъект, полностью выражается, объективируется, в продуктах своего труда и творчества, и во всех, следовательно, таких актах, которые, подобным же образом, *материально* запечатлеваются, и только в силу этого признаются, узнаются, наименовываються и пр., вообще социально существуют» (С. 237). «Объективация субъективного требует своего материального, *знакового* закрепления, которое для нас дано, как внешнечувственная материальная данность, отражающая на себе “сверхчувственные” особенности и характер обратившегося к нему субъекта. Так в *данности* единого материального знака, *слова*, воплощается и конденсируется единство культурного смыслового и субъективного содержания» (С. 245).

Одновременно с цитированной выше книгой, в 1927 году была опубликована книга «Введение в этническую психологию». Но прежде чем обратиться к ней, напомним, что еще в 1923 году, во втором выпуске «Эстетических фрагментов», Шпет довольно подробно излагает свое понимание знака и слова. «Слово есть <...> принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура – культ разумения, слова – воплощение разума» (Шпет, 1989. С. 380).

Шпет резко выступает против понимания понятия как «переживания». Скорее «понятие <...> есть слово, поскольку под ним нечто (предмет) подразумевается <...>. Вещь есть предмет реальный и предмет есть вещь идеальная <...>. Всякая действительно, эмпирически, реально *существующая* вещь, реальное лицо, реальное свойство, действие и т. п. суть *вещи*. Предметы – возможности, их бытие идеальное <...>. Реализация идеального <...> сложный процесс раскрытия смысла, содержания – перевод в эмпирическое, *единственно* действительное бытие <...>. Но именно потому, что предмет может быть реализован, наполнен содержанием, овеществлен, и через слово же ему будет сообщен также смысл, он и есть формальное образующее этого смысла <...>.

Предмет есть подразумеваемая форма называемых вещей <...>. И предмет есть сущий (в идеальной возможности) носитель свойств, качеств, существенных, атрибутивных, модальных, поскольку он берется *отвлеченно* от словесного своего обличия, от словесного знака его идеального достоинства» (С. 394–395). И далее: некто, «называя нечто *нам*, тем самым называет его и *для себя*» (С. 397).

«Слова – не свивальники мысли, а ее плоть. Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало – мысль начинается в слове...» (С. 397).

Опуская соображения Шпета о синтаксисе, находим у него указание, что «слово есть не только знак и в своем поведении определяется не только значимым. Слово есть также *вещь* и, следовательно, определяется также *своими* онтологическими законами. Его идеальная отнесенность двойная: сигнификационная и онтическая, прямая» (С. 406). Синтаксис, по Шпету, как раз и изучает «не слово как слово о чем-то другом, а просто *слово*...» (или, комментирует Шпет, «слововещь»). «В таком своем качестве *синтаксис есть не что иное, как онтология слова* – часть семиотики, онтологического учения о знаках вообще» (*там же*).

Но что же такое «смысл», время от времени появляющийся в шпетовских формулировках? «Логический смысл, смысл слова в логической форме [обычного, не поэтического. – А.Л.]

есть отношение между вещами и предметами, вставленное в общий контекст такого отношения, которое в конечном счете есть мир, вся действительность» (С. 412).

Конечно, Шпет по своей концепции в целом далек от Выготского. Но как много аллюзий к хорошо известным нам положениям Выготского! И, как мы увидим, не только Выготского. Корень этого сходства – в гегелевских корнях и идей Шпета, и теорий Выготского, Ильенкова, Мамардашвили, а в конечном счете – психологической теории деятельности.

Вернувшись к книге Шпета об этнической психологии, обратим внимание на рассуждение о знаках как источнике познания о вещах и интересные мысли о значении. «...В самом деле, “значения” не суть представления, а “лежат в вещах” с их содержанием» (*Шпет*, 1996. С. 357).

Как жаль, что научная деятельность Г.Г.Шпета была оборвана так рано!

Контексты Выготского: М.М.Бахтин⁸. Бахтин, как и Выготский (а отчасти и Шпет), стал в последние годы жизни, а особенно после смерти, своего рода модой, ходячей легендой, объектом целой научной дисциплины – «бахтиноведения». В потоке публикаций Бахтина и особенно о Бахтине и по поводу Бахтина слишком многое смешалось, потерялись приоритеты, и в особенности пострадала именно психологическая сторона его наследия.

На ней мы в первую очередь и остановимся в этом разделе, проанализировав более подробно две работы – посмертно опубликованную рукопись «К философии поступка» (1920—24 гг.) и не раз упоминавшуюся книгу «Марксизм и философия языка» (1929 г.), привлекая другие работы Бахтина только спорадически.

Итак, книга «О философии поступка».

Первая мысль: вся наша жизнь есть некоторый сложный поступок, «я поступаю всю свою жизнью» (*Бахтин*, 1986. С. 83). Акт деятельности – а «каждая мысль моя с ее содержанием» тоже есть поступок – двуедин: он глядит, как двуликий Янус, «в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни» (*там же*). И если говорить о мысли, то она тяготеет к культуре: «Меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении» (С. 84). «Мир как предмет теоретического познания стремится выдать себя за весь мир в его целом, не только за отвлеченно-единое, но и конкретно-единственное бытие» (С. 85).

«...Менее всего допустимо мыслить акт-поступок живого мышления как психический процесс и затем приобщение его теоретическому бытию со всем его содержимым... Большой теоретический мир (мир как предмет совокупности наук, всего теоретического познания) мы делаем моментом маленького теоретического мира (психического бытия как предмета психологического познания)» (С. 90).

Вторая мысль. «В данной единственной точке, где я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился <...>. То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может» (С. 112). Здесь мы приходим к факту *моего не-алиби в бытии*. «Жизнь может быть осознана только в конкретной ответственности. Философия жизни может быть только нравственной философией. Можно осознать жизнь только как событие, а не как бытие-данность. Отпавшая от

⁸ Более всего не могу себе простить, что, будучи младшим современником Михаила Михайловича (он умер в 1975 году), живя с ним несколько лет в одном городе, будучи хорошо знакомым с людьми, ему близкими (В.Н.Турбиным и В.В.Кожинным), и даже – по предложению Кожина – выступив как публикатор одного из фрагментов Бахтина в «Вопросах литературы» (правда, уже в 1978 году, после смерти автора), я так и не собрался познакомиться с ним лично, хотя всю жизнь преклонялся перед книгой «Марксизм и философия языка», не раз ссылаясь на нее, в том числе при жизни Бахтина, а в статье «Язык как социальное явление» (1976) одним из первых обратился к разработке его научного наследия. Но сделанного, а вернее, несделанного, не вернуть, и максимум, что я смог сделать уже после кончины Михаила Михайловича – это организовать на факультете психологии МГУ семинар по изучению и разработке его психологического наследия. Но время на факультете было тогда смутное, и семинар просуществовал недолго.

ответственности жизнь не может иметь философии: она принципиально случайна и неукоренима» (С. 124).

И вот начинается самое главное. «Мир, где действительно протекает, совершается поступок, – единый и единственный мир, конкретно переживаемый: видимый, слышимый, осязаемый и мыслимый, весь проникнутый эмоционально-волевыми тонами утвержденной ценностной значимости <...>. Эта утвержденная причастность моя <...> превращает каждое проявление мое: чувство, желание, настроение, мысль – в активно-ответственный поступок мой.

<...> В соотнесении с моим единственным местом активного исхождения в мире все мыслимые пространственные и временные отношения приобретают ценностный центр, слагаются вокруг него в некоторое устойчивое конкретное архитектурное целое – возможное единство становится действительной единственностью <...>. Если я отвлекусь от этого центра исхождения моей единственной причастности бытию <...>, неизбежно разложится конкретная единственность и нудительная действительность мира, он распадется на абстрактно-общие, только возможные моменты и отношения, могущие быть сведенными к такому же только возможному, абстрактно-общему единству...» (С. 124–125).

И третья важнейшая мысль. «Высший архитектурный принцип действительного мира поступка есть конкретное, архитектурно значимое противопоставление *я* и *другого*. Два принципиально различных, но соотнесенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия <...>. Этим не нарушается смысловое единство мира, но возводится до степени событийной единственности» (С. 137). Вообще «быть – значит общаться диалогически» (Бахтин, 1979. С. 294).

В более поздних (по-видимому, 1943–46 гг.) рукописных заметках М.М.Бахтин развивает мысль о «большом» и «малом» опыте, близкую к его позициям 1920 годов. Мы еще вернемся к этой мысли в третьей части нашей книги.

Перейдем к книге «Марксизм и философия языка».

«Все идеологическое обладает *значением*: оно представляет, изображает, замещает нечто вне его находящееся, то есть является *знаком*» (Волошинов, 1929. С. 15). Даже и физическое тело может быть превращено в знак: серп и молот в гербе СССР, хлеб и вино в акте причащения. Вообще «рядом с природными явлениями, предметами техники и продуктами потребления существует особый мир – *мир знаков*» (С. 16). Знаковость есть общий признак всех идеологических явлений.

Но «всякий идеологический знак является не только отражением, тенью действительности, но и материальной частью самой этой действительности <...>. Знак – явление внешнего мира. И он сам, и все производимые им эффекты, то есть те реакции, те действия и те новые знаки, которые он порождает в окружающей социальной среде, протекают во внешнем опыте» (С. 17).

Идеология не есть факт сознания. Напротив, «само сознание может реализовать себя и стать действительным фактом лишь в материале знакового воплощения <...>. Сознание становится сознанием, только наполняясь идеологическим, *resp.* знаковым содержанием, следовательно, только в процессе социального взаимодействия» (С. 48). Специфичность знакового материала в том, что он «находится между организованными индивидами, что он является средой, *medium*’ом их общения.

Знак может возникнуть лишь на *межиндивидуальной территории*, причем эта территория не “природная” в непосредственном смысле этого слова <...>. Необходимо, чтобы два индивида были *социально организованы*, – составляли коллектив: лишь тогда между ними может образоваться знаковая среда» (С. 19).

Слово, язык есть орудие *жизненной идеологии*, жизненного общения. В то же время оно становится знаковым материалом внутренней жизни – сознания. «Слово может служить знаком, так сказать, внутреннего употребления; оно может осуществляться как знак, не будучи до конца выраженным вовне. Поэтому проблема индивидуального сознания, как *внутреннего слова* (вообще *внутреннего знака*), является одной из важнейших проблем философии языка» (С. 22).

Всякий знак строится между социально организованными людьми в процессе их взаимодействия. «Поэтому формы знака обусловлены прежде всего как социальной организацией данных людей, так и ближайшими условиями их взаимодействия <...>. Только при этом условии процесс каузального определения знака бытием предстанет как процесс подлинного перехода бытия в знак, подлинного диалектического преломления бытия в знаке» (С. 29).

Субъективная психика (а ее действительность и есть действительность знака) – это особое качество бытия, отличное и от физиологических процессов, и от отражаемой психикой действительности. «По роду своего бытия субъективная психика локализована как бы между организмом и внешним миром, как бы *на границе* этих двух сфер действительности. Здесь происходит встреча организма с внешним миром, но встреча не физическая: *организм и мир встречаются здесь в знаке*» (С. 34).

Значение может принадлежать только знаку, оно есть функция знака, чистое отношение. «...Значение не есть вещь и не может быть обособлено от знака как самостоятельная и помимо знака существующая реальность. Поэтому, если переживание имеет значение, если оно может быть понято и истолковано, то оно должно быть дано на материале действительного, реального знака <...>. *Переживание и для самого переживающего существует только в знаковом материале*. И вне этого материала переживания, как такового, вовсе нет» (С. 36–37).

То, что человеческий организм входит в специфическую социальную среду, определяет социальность и историчность содержания психики. «...Именно это содержание психики, взятое в отношении к индивидуальному организму, является объектом психологии» (С. 38).

Если действительность психики есть знаковая действительность, то как провести границу между индивидуальной, субъективной психикой и идеологией, которая тоже знакова? Через понятие внутреннего знака. Любое идеологическое содержание может быть понято, а значит усвоено, через внутренний знак. А с другой стороны, внешний идеологический знак рождается из моря внутренних знаков и «со всех сторон омывается внутренними знаками – сознанием <...>. Ибо жизнь внешнего знака – в обновляющемся процессе его переживания, понимания, усвоения, то есть во все новом и новом внедрении его во внутренний контекст» (С. 43).

Обычно индивидуальное и социальное мыслятся как корреляты, как антонимы. Но такое понимание ложно. «Коррелятом социального является “природный”, следовательно, вовсе не индивид как личность, а природная биологическая особь <...>. Содержание “индивидуальной” психики по природе своей столь же социально, как идеология <...>. Всякий знак социален, как таковой, и внутренний знак не менее, чем внешний» (С. 44).

Моя мысль с самого начала принадлежит идеологической системе, системе моей психики. И «единство этой системы определяется не только единством моего биологического организма, но и всю совокупностью жизненных и социальных условий, в которые этот организм поставлен» (С. 45).

Процессы понимания внутреннего знака (переживания) и внешнего знака различны. «В первом случае *понять* значит отнести данный внутренний знак к единству других внутренних же знаков, воспринять его в контексте данной психики; во втором случае – воспринять данный знак в соответствующей идеологической системе» (С. 45). Соответственно «и всякое внешнее знаковое выражение, например высказывание, может строиться в двух направлениях: к субъекту и от него – к идеологии. В первом случае высказывание имеет целью выразить во внешних знаках внутренние знаки, как таковые, и требует от слушающего отнесения их к внутреннему

контексту, то есть чисто психологического понимания. В другом случае требуется чисто идеологическое, объективно-предметное понимание данного высказывания» (С. 46).

«Психика снимает себя, уничтожается, становясь идеологией, и идеология снимает себя, становясь психикой; внутренний знак должен освободиться от своей поглощенности психическим контекстом (био-биографическим), перестать быть субъективным переживанием, чтобы стать идеологическим знаком; идеологический знак должен погрузиться в стихию внутренних субъективных знаков, зазвучать субъективными тонами, чтобы остаться живым знаком, а не попасть в почетное положение непонятой музейной реликвии» (С. 50–51).

Слово в равной степени определяется как тем, чье оно, так и тем, для кого оно. Оно является *«продуктом взаимоотношений говорящего со слушающим»*. Всякое слово выражает «одного» в отношении к «другому»» (С. 102).

Соответственно «действительной реальностью языка-речи является не абстрактная система языковых форм и не изолированное монологическое высказывание и не психо-физиологический акт его осуществления, а социальное событие речевого взаимодействия, осуществляемое высказыванием и высказываниями» (С. 113).

Таковы основные, исходные позиции Бахтина, делающие его чрезвычайно близким и Шпету и раннему Выготскому (см. также Ахутина, 1984; Библер, 1981). Конечно, мы изложили здесь только малую часть содержания бахтинской концепции. Дополним это изложение еще некоторыми высказываниями Бахтина, разбросанными по разным его работам.

«...Говорящий и понимающий вовсе не остаются каждый в своем собственном мире; напротив, они сходятся в новом, третьем мире, мире общения, они обращаются друг к другу, вступают в активные диалогические отношения. Понимание всегда чревато ответом. В слове говорящего всегда есть момент обращения к слушателю, установка на его ответ» (Бахтин, 1997. С. 209).

Эта мысль развивается Бахтиным и в множестве других работ. *«...Слушающий, воспринимая и понимая значение (языковое) речи, одновременно занимает по отношению к ней активную ответную позицию: соглашается или не соглашается с ней (полностью или частично), дополняет, применяет ее, готовится к исполнению и т. п. <...>. Всякое понимание живой речи, живого высказывания носит активно ответный характер <...>. Пассивное понимание значений слышимой речи – только абстрактный момент реального целостного активно ответного понимания, которое и реализуется в последующем реальном громком ответе. Конечно, не всегда имеет место непосредственно следующий за высказыванием громкий ответ на него: активно ответное понимание услышанного (например, команды) может непосредственно реализоваться в действие (выполнение понятого и принятого к исполнению приказа или команды), может остаться до поры до времени молчаливым ответным пониманием <...>, но это, так сказать, ответное понимание замедленного действия: рано или поздно услышанное и активно понятое откликнется в последующих речах или в поведении слышавшего»* (Бахтин, 1979. С. 246–247).

Текст – «выражение сознания, что-то отражающего», причем чужого сознания. Поэтому «понимание текста и есть правильное отражение отражения. Через чужое отражение к отраженному объекту» (Бахтин, 1979. С. 292).

И далее о понятии смысла. *«Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла <...>. Смысл потенциально бесконечен, но актуализоваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего <...>. Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам <...>. Не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно...»* (С. 350). При этом смысл в диалоге, а значение изъято из диалога и,

следовательно, бессмысленно, «нарочито, условно абстрагировано» из диалога. Значение есть потенция смысла.

Особо следует сказать о бахтинской гносеологии. Им выделяется в мире три типа отношений: отношения между объектами, отношения между субъектом и объектом и «отношения между субъектами – личностные, персоналистические отношения» (С. 343). Отношения третьего типа могут деперсонифицироваться (переходить в первый тип) и наоборот – возможна персонификация объектных отношений.

Понимание, слитое в единый процесс, может быть расчленено на отдельные акты, каждый из которых «имеет идеальную смысловую (содержательную) самостоятельность»: 1) восприятие физического знака (слова, пространственной формы и т. п.); 2) узнавание его как знакомого или незнакомого и понимание его «общего» (абстрактного) значения; 3) понимание его значения в контексте; 4) активно-диалогическое понимание (С. 361).

Вещь и личность – взаимосвязанные пределы познания. Задача автора текста «заключается в том, чтобы *вещную* среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности <...>. Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой *смысловой потенциал*, стать словом, то есть приобщиться к возможному словесно-смысловому контексту <...>.

Нельзя забывать, что вещь и личность – *пределы*, а не абсолютные субстанции. Смысл не может (и не хочет) менять физические, материальные и другие явления, он не может действовать как материальная сила. Да он и не нуждается в этом: он сам сильнее всякой силы, он меняет тотальный смысл события и действительности, не меняя ни йоты в их действительном (бытийном) составе, все остается как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преобразование бытия)» (С. 366–367).

И далее: «Персонализация ни в коем случае не есть субъективизация. Предел здесь не я, а я во взаимоотношении с другими личностями, то есть я и *другой*, я и *ты*... Разные хронотопы спрашивающего и отвечающего и разные смысловые миры (*я* и *другой*). Вопрос и ответ с точки зрения третьего сознания и его «нейтрального» мира, где все *заменяемо*, неизбежно деперсонифицируются» (С. 370–371).

Здесь возникает проблема свободы абсолютной и относительной и проблема «надбытия», смысла бытия. Через отражение себя в эмпирическом другом человек приходит к «Я-для-себя». Он смотрит на себя по-иному, его свобода – это свобода «свидетеля и судии», меняющая смысл бытия для человека и отражающаяся в слове. Относительная же свобода меняет состав бытия, но не его смысл. «Творчество всегда связано с изменением смысла» (*Бахтин*, 1986. С. 522).

Возвращаясь к проблеме поступка (деятельности), обратим внимание на два важных тезиса Бахтина. «Действие изнутри действующего сознания принципиально отрицает ценностную самостоятельность всего данного, уже наличного, имеющегося, завершенного, разрушает настоящее предмета ради его будущего, предвосхищенного изнутри. Мир действия – мир внутреннего предвосхищенного будущего. Предстоящая *цель* действия разрушает данную наличность внешнего предметного мира, *план* будущего осуществления разлагает *тело* настоящего состояния предмета...» (*Бахтин*, 1979. С. 42). И в другом месте: «Физическое действие человека должно быть понято как поступок, но нельзя понять поступка вне его возможного (воссоздаваемого нами) знакового выражения (мотивы, цели, стимулы, степени осознанности и т. п.). <...> Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определенным образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение» (С. 292–293).

Думается, именно эти четыре понятия – смысл, знак, поступок и диалог – являются ключевыми для концепции Бахтина. И именно в единстве и взаимодействии – Бахтина можно понять лишь при соположении этих аспектов его мысли. Между тем подавляющее большинство авторов, писавших о Бахтине, можно сказать, «вырывают» у него один или два аспекта. Например, Вяч. В.Иванов (1973) полностью игнорирует как бахтинское понимание смысла, так и его теорию поступка (впрочем, тогда большая часть рукописей Бахтина еще не была опубликована). С другой стороны, Д.А.Леонтьев, что естественно, вычленяет у Бахтина только проблему смысла, которая, однако, поэтому «зависает», ее корни остаются непонятными (Леонтьев Д.А., 1999. С. 20–22).

Мы также не претендуем в нашем изложении взглядов Бахтина на полноту их освещения: нам важно понять их целостность под психологическим углом зрения. Поэтому многие принципиально важные для его концепции мысли, прежде всего связанные с языком, речевым высказыванием и художественным текстом, остаются за рамками нашего изложения. Значительная часть этих мыслей проанализирована в цикле работ финских исследователей (см., например, *Dufva, Lahteenmaki*, 1996; *Dialogues on Bakhtin*, 1998) и в известной книге Дж. Верча «Голоса разума» (1996), где, кстати, проводятся систематические аналогии между взглядами Бахтина и Л.С.Выготского, к которому мы сейчас перейдем.

«Классическая» культурно-историческая теория и место в ней понятия знака.

Анализ взглядов Выготского необходимо начать с констатации того бесспорного для нас, но многими недооцениваемого факта, что на протяжении своей короткой творческой жизни Выготский прошел несколько этапов развития своей концепции. В частности, в конце 1920-х годов он активно развивал деятельностный подход, о чем мы подробно расскажем – опираясь на его собственные тексты – во второй части настоящей книги (главы 4 и 5). Поэтому анализ воззрений Выготского на проблему отображения вообще и на знак и значение в частности придется также осуществлять поэтапно, начиная с того периода, когда он вместе с Леонтьевым, Лурия и другими разрабатывал культурно-историческую теорию. Далее мы остановимся на его взглядах последних двух периодов и на внешне альтернативных некоторым из них позициях харьковских учеников Выготского.

Первой публикацией по культурно-исторической теории является, как известно, статья Выготского «Проблема культурного развития ребенка» (1928). По Выготскому, «культура вообще не создает ничего нового сверх того, что дано природой, но она видоизменяет природу сообразно целям человека. То же самое происходит и в культурном развитии поведения. Оно также заключается во внутренних изменениях того, что дано природой в естественном развитии поведения» (Выготский, 1928. С. 61). Какие же изменения имеются в виду? Это появление нейтрального объекта в функции опосредствования того или иного психического процесса (например, запоминания), то есть в функции *знака*. «Включение в какой-либо процесс поведения знака, при помощи которого он совершается, перестраивает весь строй психологических операций наподобие того, как включение орудия перестраивает весь строй трудовой операции» (С. 64). Но знак, как и орудие, имеет социальный генез: и «если в какой-нибудь области положение о том, что поведение индивида есть функция поведения социального целого, к которому он принадлежит, имеет полный смысл, то это именно в сфере культурного развития ребенка <...>. Оно является функцией социально-культурного опыта ребенка» (С. 68). Отсюда понятие «вращивания» (интериоризации), перехода внешней речи во внутреннюю и идея разных генетических корней мышления и речи. Значение здесь – просто новая функция, новое употребление или использование знака. Правда, принципиально новое: речь идет об использовании знака в функции средства обобщения.

Вспомним, что еще в ранней, «до-культурно-исторической» статье Выготского «Сознание как проблема психологии поведения» (1925 г.) вводится формула поведения человека: «Исторический опыт, социальный опыт, удвоенный опыт» (Выготский, 1982. Т. 1. С. 85).

Последнее звено этой формулы означает, что «труд повторяет в движениях рук и в изменениях материала то, что прежде проделано в представлении работника как бы с моделями этих же движений и этого же материала» (*там же*). Сознание и есть рефлекс рефлексов, «переживание переживаний, точно таким же образом, как переживания просто – суть переживания предметов» (С. 50); это уже другая работа того же времени – «Методика рефлексологического и психологического исследования»). Внутри массы раздражителей выделяется группа *социальных* раздражителей, которые я могу воссоздавать, они делаются для меня обратимыми и по-иному определяют мое поведение. «Механизм социального поведения и механизм сознания один и тот же. Речь и есть система «рефлексов социального контакта» [формула А.Б.Залкинда. – А.Л.], с одной стороны, а с другой – система рефлексов сознания по преимуществу, то есть аппарат отражения других систем» (С. 95).

Культурно-историческая теория и есть дальнейший шаг по тому же пути. «Стоит только вспомнить социальную природу и происхождение всякого культурного знака, чтобы понять, что психологическое развитие, рассматриваемое с этой точки зрения, есть развитие социальное, обусловленное средой. Оно прочно вводится в контекст всего общественного развития и раскрывается как его органическая часть» (*Выготский, Лурия, 1993. С. 21*). Это цитата из предисловия к «Этюдам по истории поведения» – известной книге 1930 года, в переписке Выготского фигурирующей под именем «Обезьяна» – по первому слову подзаголовка: «Обезьяна. Прimitив. Ребенок»).

Поворот к новому пониманию начался с опытов ученика Выготского Л.С.Сахарова, направленных на изучение природы тех собственно человеческих связей и отношений, которые формируются благодаря «экстрацеребральным», социально-культурным предметам, в частности знакам. В ходе эксперимента (методика Сахарова общеизвестна, и мы на ней не останавливаемся) выяснилось, что необходимо ввести еще одно, принципиально важное допущение по сравнению с «классическим» культурно-историческим подходом. А именно: знак не просто психологическое орудие; он влияет на изменение процессов мышления и обобщения не одним лишь своим присутствием, а и своей *сущностью*. Мало выяснить, *как употребляется* знак: необходимо установить, *какое у него значение*. Как оно возникает, формируется у ребенка, вообще как появление и изменение значения (а не просто знакового опосредования) влияет на психику человека.

Если в 1927 году Выготский записывал в своей записной книжке: «Сущность инструментальной методики в функционально разном употреблении двух стимулов, по-разному определяющих поведение» (*Выготский, 1977. С. 91*), то всего через два года, в 1929 году, позиция меняется: «*Между* чем и чем вдвигается знак: *между человеком и его мозгом*» (*Выготский, 1986. С. 57*). Знак нужен не для того, чтобы человек *действовал* иначе, а чтобы он сам был другим, и *тогда* он будет действовать иначе. «Раз человек *мыслит*, спросим: *какой человек* <...>. При одних и тех же законах мышления <...> процесс будет разный, смотря по тому, в *каком* человеке он происходит» (С. 9).

«Павлов сравнивает нервную систему с телефоном, но все своеобразие психологии человека – в том, что в нем в одном существе соединены телефон и телефонистка <...>. Телефонистка – не душа. А что? Социальная личность человека. Человека как члена определенной общественной группы. Как определенная социальная единица <...>. Реальная история телефонистки (личности) – в истории Петра и Павла (ср. Маркс: о языке и сознании)⁹ – в перенесении социального отношения (между людьми) в психологическое (внутри человека) <...>. Мыслит не мышление, мыслит человек. Это исходная точка зрения» (*Выготский, 1986. С. 57–58*).

⁹ «Лишь относясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как человеку» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 23. С. 62*).

Мы только что процитировали рукопись Выготского «Конкретная психология человека», опубликованную только через 52 года после его смерти и до сих пор не осмысленную до конца. Между тем она замечательна во многих отношениях.

Во-первых, как видно из приводимых фрагментов текста, в этой работе возникает понятие личности. Естественно, оно как таковое не было для психологии новым: вопрос в другом – как это понятие трактуется¹⁰. А трактуется оно в свете культурно-исторического подхода и его новой модификации как перенесение вовнутрь и качественная перестройка системы социальных отношений человека. Здесь есть много пересечений с также оставшимися на много лет в рукописи философско-психологическими заметками С.Л.Рубинштейна (см. об этом в главе 6 части 2 настоящей книги). В сущности, именно эта работа впервые ставит проблему «Знак и личность», отразившуюся в названии нашей книги. Формула Выготского: «Личность – *первичное, что создается вместе с высшими функциями*» (там же. С. 59). Высшие психические функции – «*перенесенные в личность, интериоризованные отношения социального порядка, основа социальной структуры личности...* Индивидуальное личностное – не *contra*, а высшая форма социальности» (там же. С. 54).

Во-вторых, трактовка личности в данной статье отнюдь не ординарна еще и потому, что в связи с ней выдвигается понятие *социальной роли*. А это понятие для психологии было новым. Примерно в те же годы оно появилось у Дж. Г. Мида и Т. Знанецкого. Но дело не в формальном приоритете: у Выготского это понятие трактовалось совсем иначе, как драма (термин заимствован Выготским у Ж. Политцера): «Социальная роль (судья, врач) определяет иерархию функций <...>. Их столкновение = драма» (там же. С. 61). «Личность как участник драмы. Драма личности (сноска Выготского: “Что значат в ней любовь, сон, мышление, искусство? Какой человек мыслит, любит *etc.*?”)» (там же. С. 60).

Знак и значение в работах Выготского конца 1920-х – начала 1930-х годов. Так или иначе, Выготский пришел к понятию *значения*, которого у него не было в первый, культурно-исторический период его деятельности. (Не случайно в «Психологическом словаре» Варшавы и Выготского этого понятия нет.) Попытаемся изложить его взгляды по вопросу о значении, опираясь на несколько наиболее характерных работ. Это, конечно, «Проблема сознания» – доклад 1933 года, детально записанный А.Н.Леонтьевым и опубликованный нами в 1968 году. Это, далее, «Мышление и речь», посмертно изданная книга, впитавшая в себя ряд публикаций самого конца двадцатых годов и начала тридцатых. И, наконец, «Орудие и знак в развитии ребенка» (1930). Кроме того, нам придется обратиться к некоторым другим работам, в частности к лекции Выготского об игре. Она известна в двух вариантах: стенограмма и авторский конспект, опубликованный Д.Б.Элькониным в его книге «Психология игры». (Стенограмма по содержанию уже конспекта.)

Начнем с «Проблемы сознания».

«В старых работах мы игнорировали то, что знаку присуще значение... Мы исходили из принципа константности значения, выносили значение за скобки. Но уже в старых исследованиях проблема значения была заключена. Если прежде нашей задачей было показать общее между “узлом” и логической памятью, теперь наша задача заключается в том, чтобы показать существующее между ними различие» (Выготский, 1982. Т. 1. С. 158).

Рассуждая «снизу», от проблемы возникновения орудия, Выготский констатирует, что «орудие связано со значением (предмета) <...>. Нет орудия, нет у орудия значения, нет и предметного значения» (С. 159). Обезьяна тем и отличается от человека, что «*вещи для нее не имеют константного значения*» (С. 158).

¹⁰ Между прочим, в «Психологическом словаре» Б.Е.Варшавы и Л.С.Выготского, вышедшем в 1931 году, но сданном в издательство еще в 1927 году, дается «старое» понимание личности: «Термин, означающий единство и индивидуальность всех жизненных и психологических проявлений человека» (Варшава, Выготский, 1931. С. 97).

Переходя к «семическому» анализу, Выготский критикует психологические теории значения – как ассоциативную («Значение выступало как *напоминание* вещи»), так и «с точки зрения того, что в нас (феноменологически) происходит при восприятии значений слов» (С. 160). У всех этих авторов неизменное положение: «Значение всех слов неизменно, значение не развивается» (*там же*). «Всегда в основе анализа лежало утверждение, что значение константно, то есть что *отношение мысли к слову остается постоянным...*». Между тем «значение есть путь от мысли к слову <...>. Значение не есть сумма всех тех психологических операций, которые стоят за словом. Значение есть нечто более определенное – это внутренняя структура знаковой операции» (*там же*).

Существует несовпадение семической и фазической стороны речи, что выражается в несовпадении линий развития. Вообще «значение не равно мысли, выраженной в слове» (С. 161). «Мысль совершается в слове, а не выражается только в нем. Мысль есть внутренний опосредованный процесс» (С. 162).

«Нет вообще знака без значения. Смыслообразование есть главная функция знака. Значение есть всюду, где есть знак. Это есть внутренняя сторона знака. Но в сознании есть и нечто, что ничего не значит» (*там же*).

Настоящее понимание заключается в проникновении в мотивы собеседника. Сам смысл слов меняется от мотива: «Значение слова не равно простой раз навсегда данной вещи <...>. Значение слова есть всегда обобщение; за словом всегда есть процесс обобщения – значение возникает там, где обобщение. Развитие значения = развитию обобщения!» (С. 164). В развитии меняется структура обобщения.

В третьей части доклада («Вширь и вдаль») Выготский ставит ряд принципиальных проблем дальнейшего исследования. Первая – это роль значения в жизни сознания. Выготский использует точную метафору – слово «прорастает» в сознание. И дальше идет рассуждение о предметном значении в его отношении к словесному. «Постоянство и категориальная предметность предмета есть значение предмета <...>. Всякое наше восприятие имеет значение. Любое бессмысленное мы воспринимаем (как осмысленное), приписывая ему значение.

Значение предмета не есть значение слова. “Предмет имеет значение – это значит, что он входит в общение” <...>.

Процессы сознания человека благодаря тому, что они названы, то есть обобщены, имеют свое значение. (Это не в том смысле, как по отношению слова. – Л.С.)

Значение присуще знаку.

Смысл – то, что входит в значение (результат значения), но не закреплено за знаком.

Смыслообразование – *результат, продукт значения*. Смысл шире значения <...>.

Сознание в целом имеет смысловое строение. Мы судим о сознании в зависимости от смыслового строения сознания, ибо смысл, строение сознания – отношение к внешнему миру <...>.

Смыслообразующая деятельность значений приводит к определенному смысловому строению самого сознания.

Речь, таким образом, неправильно рассматривалась только по отношению к мышлению. *Речь производит изменения в сознании. Речь – коррелат сознания, а не мышления»* (С. 165).

Здесь мы остановимся, чтобы зафиксировать главное: наличие у Выготского *смысловой теории сознания*. Но если смысл – то, что входит в значение, то в *какое* значение? И вообще – в каком отношении находится предметное значение с вербальным? Это вопрос принципиальный, но в цитированном выше тексте на него нет однозначного ответа. Казалось бы, если мы говорим о смысловом строении сознания, речь идет о предметном значении. Но – по Выготскому – «входящем в общение». Каким образом?

Однако продолжим цитирование. «Речь есть знак для общения сознаний» (*там же*). Что же движет значениями, что определяет их развитие? «Сотрудничество сознаний» (*там же*).

Как возникает обобщение? Выготский сразу обрушивается на вариант ответа, согласно которому «человек прибегает к знаку; знак рождает значение; значение прорастает в сознание. Это не так» (*там же*). А как? «Значение определяется межфункциональными отношениями=сознанием, деятельностью сознания» (*там же*), системным строением сознания!

Ответ совершенно не ясен.

Впрочем, в том же тексте и в примыкающих к нему (и опубликованных вместе с ним) других выступлениях Выготского в декабре 1933 г. можно при желании увидеть более четкую позицию. «Схема здесь: не человек – вещь (Штерн), не человек – человек (Пиаже). Но: человек – вещь – человек» (С. 167).

Эта мысль развита в предисловии к русскому изданию книги К.Коффки. По мнению Выготского, сначала у ребенка имеется «непосредственное восприятие на основе практики». Освобождение от него происходит благодаря появлению слова, которое перестает быть связанным только с желанием и аффектом и «образует связь с вещами». «Оно освобождает действия ребенка. Оно же, наполняя смыслом и обобщая видимые элементы ситуации, приводит к возникновению предметности орудия, которое остается самим собой, независимо от того, в какую структуру этот предмет входит» (С. 265). Факт включения речи (а вместе с ней и смыслового поля) в деятельность ребенка в определенной ситуации меняет структуру самих его операций.

Продолжение этого хода рассуждения можно найти в книге «Орудие и знак в развитии ребенка» (Выготский, 1984. Т. 6. С. 14).

Обобщая эксперименты с дошкольниками, Выготский констатирует, что «символическая деятельность ребенка не изобретается им и не заучивается <...>. Знак возникает в результате сложного процесса развития – в полном смысле этого слова. В начале процесса стоит переходная, смешанная форма, соединяющая в себе натуральное и культурное в развитии ребенка. Ее мы называем стадией детской примитивности, или естественной историей знака <...>. Наши опыты заставляют нас сделать вывод, что игра есть главный тракт культурного развития ребенка, и в частности развития его символической деятельности» (С. 14). И далее: «Для того чтобы быть знаком вещи, слово должно иметь опору в свойствах обозначаемого объекта. Реальные свойства вещи и ее символическое значение обнаруживают в игре сложное структурное взаимодействие. Так же и слово связывается для ребенка с вещью через ее свойства, вплетаясь в их общую структуру» (С. 15).

Сначала знак у ребенка выступает как внешний вспомогательный стимул, внешнее средство автостимуляции. Сознание еще не эмансипировано от наглядного восприятия и внешнего (первоначально коллективного) действия. «При процессах прямого восприятия и передачи воспринятой формы, не опосредованной речью, ребенок схватывает и закрепляет впечатление целого <...>. При вступлении в действие речи <...> в зрительном поле возникают новые, фиксируемые словом центры и связи различных пунктов с этими центрами; восприятие перестает быть “рабом зрительного поля”, и <...> ребенок воспринимает и передает деформированное словом впечатление <...>.

<...> Функциональное употребление знака (слова) в качестве средства направления внимания, абстрагирования, установления связи и т. п. операций, входящих в состав данной функции, является необходимой и центральной частью всего процесса возникновения нового понятия. В этом процессе участвуют все основные элементарные психические функции в своеобразном сочетании и под главенством операции употребления знака...» (С. 18).

Речь, слово относятся не только к предметам внешнего мира, но и к собственному поведению ребенка. Он становится для себя объектом. И «речь помогает ему овладеть этим объектом посредством предварительной организации и планирования собственных действий и поведения. Те объекты, которые были вне сферы, доступной для практической деятельности, теперь благодаря речи становятся доступны для практической деятельности ребенка» (С. 24).

Сначала знак есть средство социального контакта с окружающими людьми, а затем становится средством автостимуляции. В этой связи Выготский и анализирует сущность и функции эгоцентрической речи.

Главное: благодаря знаку «актуально воспринимаемые элементы настоящей ситуации включаются в одну структурную систему с символически представленными элементами будущего», что «создает совершенно новое психологическое поле для действия, ведя к появлению функций образования намерения и спланированного заранее целевого действия» (С. 49). Причем «всякая символическая деятельность ребенка была некогда социальной формой сотрудничества» (С. 56). «Встреча символической операции с употреблением орудия дает новые формы опосредованного овладения объектом с предварительной организацией собственного поведения» (С. 58).

«Если в начале развития стоит дело, независимое от слова, то в конце его стоит слово, становящееся делом. Слово, делающее действие человека свободным» (С. 90).

Книга «Орудие и знак в развитии ребенка» была, судя по комментариям к ее первой публикации (в собрании сочинений Выготского), написана в 1930 году. Под этим же годом она стоит в списке работ Выготского в Томе 6, как известно, организованном не по годам публикации, а по годам написания. Но в этом списке после даты 1930 не случайно стоит знак вопроса. Если внимательно читать данную книгу, все время возникает ощущение, что она отражает не мысли Выготского 1930 года, а более ранний этап, этап собственно культурно-исторический. Правда, в тексте уже упоминаются эксперименты Сахарова, но они, как известно, начались в 1927 году, а после смерти Сахарова (1928) были продолжены Выготским вместе с Ю.В.Котеловой и Е.И.Пашковской в 1928–1930 гг. И, вероятнее всего, рукопись осталась в архиве автора совсем не случайно: в то время, когда она была написана (а это, видимо, 1928 или 1929 год) как раз и произошел перелом во взглядах Выготского, наиболее ярко отразившийся в «Конкретной психологии человека».

Книга «Мышление и речь», как известно, представляет собой сборник ранее опубликованных статей. И уже поэтому он в такой же мере не способен отразить мысли Выготского 1934 года, в какой «Проблемы развития психики» А.Н.Леонтьева не отражают развитие идей Леонтьева к моменту очередного издания. (Впрочем, Леонтьев все время менял состав сборника: но его «ядро», восходящее к 1940-м годам, оставалось неизменным.) Тем не менее в этой книге есть некоторые отличия в трактовке знака, значения и языка от других работ Выготского.

Во-первых, в этой книге дается четкая трактовка значения (или внутренней стороны слова) как далее неразложимой единицы (в смысле Выготского) речевого мышления. При этом подчеркивается, что речь идет о словесном значении. Оно трактуется прежде всего как обобщение, «чрезвычайный *словесный акт мысли*, отражающий действительность совершенно иначе, чем она отражается в непосредственных ощущениях и восприятиях» (Выготский, 1982. Т. 2. С. 17). Значение слова – не речь и не мышление, оно – то и другое одновременно. Оно есть единство общения и обобщения; но так же, как невозможно общение без знаков, оно невозможно без значения, то есть без обобщения.

Во-вторых, мышление неотрывно от аффекта. «Существует динамическая смысловая система, представляющая собой *единство аффективных и интеллектуальных процессов*» (С. 22).

В-третьих, анализируя концепцию Ж.Пиаже, Выготский решительно не соглашается с его мыслью, что вещи не играют решающей роли в развитии детского мышления. «Нельзя яснее высказать ту мысль, что потребность в логическом мышлении и само познание истины возникают из общения сознания ребенка с другими сознаниями» (С. 71). «Самая социализация детского мышления рассматривается Пиаже вне практики, в отрыве от действительности как чистое общение душ, которое приводит к развитию мысли» (С. 74). (См. об этом также ниже, во второй части настоящей книги).

В-четвертых, значительную часть книги «Мышление и речь» составляет теоретическое и экспериментальное обоснование фундаментальной идеи о том, что в развитии психики ребенка отношение между словом и обобщением меняется и проходит определенные этапы. (Кстати, мы обычно вслед за Выготским говорим о «развитии понятий» – собственно, вслед за Сахаровым, чья статья, использованная Выготским в книге, называлась «О методах исследования понятий». Но сам же Выготский в тексте употребляет гораздо более точное выражение, говоря о «генетической схеме изменения значений».)

В-пятых, Выготский в этой книге, обобщая свои высказывания, брошенные в других работах, четко говорит о наличии трех функций слова (знака), а именно функции *индикативной, номинативной и сигнификативной*. Развитие значений начинается с индикации (указания) и номинации (предметная отнесенность), и только в ходе развития появляется сигнификативная, то есть знаковая, символическая функция.

Наконец, в-шестых, на самых последних страницах книги формулируется тезис о том, что «все сознание в целом связано в своем развитии с развитием слова <...>. Слово играет центральную роль в сознании в целом, а не в его отдельных функциях <...>».

Сознание отображает себя в слове, как солнце в малой капле воды. Слово относится к сознанию, как малый мир к большому, как живая клетка к организму, как атом к космосу. Оно и есть малый мир сознания. Осмысленное слово есть микрокосм человеческого сознания» (С. 361).

Мы в этом сверхкратком резюме не затронули множество ставших классическими положений книги «Мышление и речь», например анализ эгоцентрической и внутренней речи, проблему житейских и научных понятий и многое другое. Для нас было важным понять, как Выготский трактовал в своей последней прижизненной книге именно проблему природы словесного значения.

Итак, мысль Выготского, если сформулировать ее предельно кратко, заключается в том, что появление языка (речи) перестраивает систему отображения предметного мира в психике ребенка. Наименование предмета, появление словесного значения вносит новый принцип в организацию сознания. Предметность восприятия прямо детерминирована языком (речью). С одной стороны, построение человеческого сознания связано с развитием орудийной деятельности. Но, с другой стороны, на базе словесных значений, становящихся предметными, возникает система смыслов, которая непосредственно и конституирует сознание.

В свете этой концепции особенно интересны соображения Выготского о детской игре.

Вот ход мысли в его лекции. Мысль отделяется от вещи, вернее, не мысль, уточняет Выготский, а значение – значение вещи. Палочка становится лошастью. Необходимо, чтобы была палочка, то есть другая вещь, становящаяся опорой для этого отделения значения от вещи. Если раньше между вещью и значением вещи (смыслом) было одно отношение (вещь – главное, смысл – подчиненное), то теперь возникает другое (главным становится смысл). Кроме второй вещи, палочки, условием этого процесса является реальное действие с реальным предметом.

В игре, говорит Выготский, ребенок оперирует вещами как имеющими смысл, оперирует значениями слов, замещающими вещь. Происходит отрыв значения лошади от реальной лошади, перенос его на палочку. Реальная деятельность с палочкой как с лошадью – условие перехода к оперированию «чистыми» значениями. Затем действие отодвигается на задний план, становится точкой опоры, и смысл отрывается от действия с помощью другого действия. Это происходит через движение в смысловом поле, не связанном с видимым полем, с реальными вещами. Это смысловое поле подчиняет себе все реальные вещи и реальные действия.

Но в реальной жизни у ребенка действие, конечно, господствует над смыслом. И смысл игры как раз в том, что ребенок начинает осознавать свои собственные действия и осознавать, что каждая вещь имеет значение (Выготский, 1966).

Примерно тот же ход мысли мы находим в опубликованном Элькониным фрагменте из «записок-конспекта» Выготского, посвященном игре.

В игре, констатирует Выготский, возникает новое отношение между словом и действием. «Раньше слово включалось в ситуацию (индикативная функция – произвольное внимание – изменяет структуру поля) <...> – и через слово ситуация определяла действия.

Здесь действие из значения вещи, а не от вещи – *Aufforderungscharacter* [притягивающий характер. – А.Л.] переносится на значение слова» (Выготский, 1978. С. 292). Это возможно только благодаря молекулярному изменению восприятия: «Раньше в восприятии главенство было за фигурой, то есть предметное восприятие = фигура/смысл. Здесь обратное: главенство за значением; то есть предметное восприятие = смысл/фигура <...>. Слово биполярно ориентировано, оседая значением в мысли и смыслом в вещи: перенесение смысла внутрь – на свои процессы и действия» (там же). Выготский бросает точное выражение: «Вещь с двумя значениями» (например, куклы и щепки).

Игра, по Выготскому, не есть символика, то есть не имеет знаковой природы. В чем же тогда специфика значения в игре? «Если в полтора года ребенок делает открытие: всякая вещь имеет свое имя, то в игре ребенок открывает: каждая вещь имеет свой смысл, каждое слово имеет свое значение, которое может замещать вещь. Вращивание [интериоризация. – А.Л.] основано на эмансипации слова от вещи в игре <...> и значения от слова во внутренней речи. Но так же как отрыв слова от вещи нуждается в опорном пункте в виде другой вещи, так же во внутренней речи сохраняется в качестве опорного пункта фазическая структура слова» (С. 293).

Ребенок не может оторвать значение вещи (или слово) от вещи, осуществить перенос значения, иначе как находя точку опоры в другой вещи. Ребенок как бы заставляет одну вещь воздействовать на другую в смысловом поле. В основе этого то, что ребенок видит за словом обозначаемую им вещь. Палочка для него «лошадь». То же самое относительно собственного действия ребенка: чтобы оторвать смысл действия от реального действия, нужно другое реальное действие, замещающее первое. «Но снова, если раньше в структуре действие/смысл определяющим было действие, сейчас структура опрокидывается и становится смысл/действие <...>. Это снова критический пункт к чистому оперированию смыслами действий, то есть к волевому выбору, решению, борьбе мотивов и прочим процессам, резко оторванным от выполнения. То есть путь к воле, так же как с вещью и смыслом – путь к мышлению» (там же. С. 293).

Общее резюме к этой работе мы приведем полностью. «Действие в игре впервые приобретает смысл: то есть осознается. Действие замещает другое действие, как вещь – другую вещь. Как же ребенок переплавляет одну вещь в другую, одно действие в другое? Через движения в смысловом поле, не связанные видимым полем, реальными вещами, которые подчиняют себе все реальные вещи и реальные действия. Это движение в смысловом поле есть самое главное в игре: оно, с одной стороны, есть движение в абстрактном поле (поле значений возникает раньше, чем произвольное оперирование значениями), но способ движения есть ситуационный, конкретный <...>. Возникновение семического поля, но с движением в нем, как в реальном, – главное генетическое противоречие игры» (там же. С. 294).

Попытаемся кратко сформулировать, к чему же пришел Выготский к концу жизни. (Мы еще раз вернемся к его взглядам во второй части, анализируя генезис деятельностной концепции в советской психологии.)

Первое. Культурно-исторический генезис человеческой психики. Психологическое развитие есть развитие социальное, обусловленное средой.

Второе. Культурный знак детерминирует социальную личность человека. Личность – первичное, что создается вместе с высшими психическими функциями; эти последние суть перенесенные в личность, интериоризованные социальные отношения.

Третье. Значение и возникает в неразрывной связи с личностным подходом. Это может быть значение *слова* и значение *предмета*. Значение есть основное свойство знака. В то же время оно есть конституирующий элемент сознания.

Четвертое. Значение есть обобщение, причем в развитии значений меняется внутренняя структура обобщения.

Пятое. Главная функция значения – смыслообразование. Смысл – это результат значения, но не закрепленный за знаком. Именно смыслообразующая деятельность значений приводит к определенному смысловому строению самого сознания.

Шестое. Значение предмета (и в частности орудия) коренится в значении слова. *Вербальное значение первично, предметное – вторично*. Именно значение слова «освобождает» действия ребенка и приводит к возникновению предметности орудия. То, что их связывает, – игра.

Седьмое. Чтобы быть знаком вещи, слово должно иметь опору в свойствах обозначаемого объекта. Сначала это сплав речи и восприятия в едином зрительном поле. Именно благодаря игре значение становится способным отделиться от конкретного предмета как элемента ситуации.

Восьмое. Знак сначала – только средство социального контакта, а затем и средство авто-стимуляции. Благодаря знаку возникает новая форма владения объектом – опосредованная, связанная с «элементами будущего», то есть с предварительной организацией собственного поведения.

Девятое. В игре ребенок впервые начинает замещать вещь значением слова, в результате чего значение вещи отрывается от реальной вещи и возникает новое явление – *смысловое поле*, подчиняющее себе реальные вещи и реальные действия. Отсюда и осознание ребенком собственных действий, и понимание, что каждая вещь имеет значение.

Десятое. Слово биполярно ориентировано. Оно генерирует словесное значение (в речи, мысли) и предметное значение (смысл) в вещи.

Одиннадцатое. Во внутренней речи происходит эмансипация значения от слова.

Таким образом, в основе нового способа оперирования с *вещами, предметами* лежит словесное значение, *слово* как орудие социального контакта, общения. Вместе с тем развитие этого способа невозможно без практики, без опоры на реальные свойства вещей. Но вся эта система остается *словоцентричной*. И предметное значение генерируется все тем же словом, словесным знаком.

Харьковская альтернатива. Именно против этой словоцентричности системы Выготского и выступила Харьковская группа во главе с А.Н.Леонтьевым. Уже в 1933 году («Беседа с Выготским») Леонтьев пишет, что ему не ясна трактовка Выготским отношений значения и сознания, сознания и личности. Выготскому задается и вопрос: «Что – субъект развития? <...> Где действительные отношения человека к миру?» (Леонтьев А.Н., 1994. С. 23). Ответ Выготского уклончив: «Развивается ЧЕЛОВЕК, развиваются аффекты, побуждения. Слово – средство <...>. За сознанием открывается жизнь <...>. Не простая зависимость – не среда, практика etc.» (С. 24–25).

В «Материалах о сознании» Леонтьев кратко излагает позицию Выготского, как он ее понимает. С его точки зрения, знак для Выготского – это «обобщенное отражение действительности, общественно-исторической практики, объективно фиксированное как конкретно-исторический факт человеческого знания...» (С. 35). Наука тоже – система значений. Классическая форма знака – слово. «Сознание имеет речевую, языковую природу. Язык – “реальное сознание”» (там же).

Как происходит развитие значений? «Человек встречается с предметным миром через других людей <...>. Психологически это – общение <...>. Сознание человека формируется в общении и иначе формироваться не может <...>.

Каким же образом общение приводит к развитию значений и, следовательно, сознания?

Это происходит в процессе взаимодействия значений – реальных и идеальных.

Что такое реальные и что такое идеальные значения? (Общение – искра, связывающая эти полюса)» (С. 37–38).

Выготский, по Леонтьеву, начал совершенно правильно – с идеи поиска ключа к сознанию в образе жизни человека, в «объективности не-сознания». Но в результате он пришел к тому, что предмет не был им понят как предмет деятельности человека, а сама деятельность оказалась управляемой сознанием.

Искать ответ надо в предметном мире и предметной деятельности. Орудие и предмет определяют психические процессы как знаки или значащие вещи.

Как же это происходит? «Значения, обобщения не только раскрывают себя, но – самое важное! – также и формируются в переносе. Перенос есть процесс формирования обобщения...», а «процесс речевого общения есть частное условие переноса, а именно – *переноса значений слов*» (С. 42).

Но перенос бывает разным. Это может быть простейший процесс применения практического действия в данной ситуации, а может быть сложный внутренний дискурсивный процесс. И образ (обобщение) связан с процессом (деятельностью) разными способами. Они не существуют раздельно, но это и не одно и то же, а вещи противоположные. «Существует *инерция образа*. Образ отстает от процесса» (С. 43).

Конечно, «образ может отделяться от орудия. Его “причалом” становится тогда слово, образ превращается в значение» (С. 45).

Чем же определяется процесс, то есть деятельность? «...Объективными свойствами предмета (предметной ситуации)», но и в целом всем процессом, в который этот процесс включен – «а этот процесс есть жизнь».

Остановимся пока на этом, так как ниже, во второй части, нам придется, говоря о деятельности, возвращаться к этой логике, и перейдем к тем позитивным соображениям о значении и смысле, которые можно найти в «Методологических тетрадах».

Что такое вообще значение? «*Значение предмета* есть то его свойство (или система свойств), в котором данный предмет непосредственно выступает для субъекта» (Леонтьев, 1994. С. 166). Оно может быть непосредственным, то есть биологическим, инстинктивным. Но «только у человека значение может отделиться от актуального предмета, стать идеей <...>. Оно превращается в *значение слова*... Тогда и только тогда вещь в ее свойствах может быть *мысленно* представлена, она осознается. Для осознания необходим *язык – общение* <...>. Идеальное определение предмета совершается в языке <...>. В значениях слов и реализуется для сознания общественное значение предметов (=значение общественных предметов)» (С. 166).

До сих пор позиция Леонтьева совпадает с исходной, принципиальной позицией Выготского.

Но уже следующая мысль достаточно своеобразна. Она сводится к тому, что «*отделение значения от предмета в языке <...> есть вместе с тем новая форма соединения значения и предмета*: предмет выступает теперь в определенном общественном значении или во многих, но всегда определенных общественных значениях <...>. Можно сказать, что в значениях слов реализуются для сознания значения предметов. Значение слова есть форма “идеального присвоения” человеком его, человеческой, действительности» (С. 167). Именно в этом смысле слово, по Леонтьеву, есть «знак значения», а не просто знак. «Система языка соответствует системе значений (не совпадая с этой системой)» (С. 166–167).

А что такое для Леонтьева смысл (в это время, то есть в самом конце 1930 годов)? «Смысл принадлежит не предмету, а деятельности. Лишь в деятельности предмет выступает как смысл. Смысл есть само отношение, осуществляющееся в деятельности» (С. 167).

«Мое отношение к значению (=к предмету, как значению) сообщает ему *смысл* <...>. Смысл, следовательно, есть “значение для меня значения” <...>.

<...> Смысл имеет строение: строение смысла кристаллизует в себе строение деятельности (именно деятельности – отношения к действительности, а не операции, не *приема*)» (С. 168). Таким образом, значение соотносится с операцией, а смысл – с актом деятельности в целом. Или, если пользоваться более поздней терминологией Леонтьева, значение связано с операциональной, а смысл – с интенциональной стороной деятельности.

Главная проблема, по Леонтьеву, не в соотношении значения и предметной отнесенности (это псевдопроблема, хотя их, конечно, следует различать), а в соотношении значения и смысла.

Что значит отображение среды как «вещной действительности»? Это отображение связей свойств. «*Свойство* еще не вещь, *связь* свойств = вещь» (С. 170). «Отношение полезности предмета к другому его свойству (их связь), осуществляемое через организм, и есть *смысл*, – *отношение смысла*. Все это остается справедливым и в том случае, когда мы имеем и соответствующее отношение между предметами» (*там же*). Например, в опытах с собаками лампочка приобретает *смысл* пищи.

«*Изменение смысла вещи есть всегда изменение субъекта*» (*там же*), это верно и для дочеловеческих стадий эволюции (и тогда изменение может быть морфологическим, то есть видовым), и для человека.

Возвращаясь к переносу, Леонтьев подчеркивает, что «законы обобщения нужно искать в законах действия. Что есть познание? – действие» (С. 187).

«Изменение действия есть обогащение обобщения, кристаллизующего действие; восприятие в этом действии обогащает обобщение, как образ. Это и есть процесс *переноса*» (С. 189). Обобщение – это изменение способа действия.

В чем специфика человеческого интеллекта? У животного интеллект состоит в «усмотрении» того, что есть. А человеческий интеллект «имеет дело не с тем, что есть, а с тем, что *может* быть. Он имеет дело с идеальным, а не реально данным».

У него есть в этой связи и еще одна особенность. У человека «действие отделяется от субъекта как вещь, как орудие или понятие. Разделяется собственно *подготовка* действия и само действие. Подготовка = приведение ситуации в соответствие со способом действия – орудием, понятием. Это – теоретический интеллектуальный акт, который, становясь *особым действием* (разделение труда), становится теоретическим мышлением. Значит, первоначально в социальном своем значении это – функция организаторов» (С. 191).

Обобщение происходит путем переноса действия, «которое встречает сопротивление вещей, приспосабливается к ним путем их *испытания*. Оно, следовательно, вбирает в себя конкретное многообразие действий (ибо действие неповторимо, даже когда оно воспроизводит самое себя)». Дано примечание: «Здесь очень важно развить учение о двойственной характеристике обобщения: 1) кристаллизация действия (строение); 2) образ, кристаллизация впечатлений (чувственное созерцание); 1-е определяет развитие, содержание 2-го, 2-е позволяет включиться 1-му» (С. 192).

Во второй тетради подробно анализируется понятие смысла. Она, по Леонтьеву, *и есть* проблема сознания.

Леонтьев считает неверным положение Выготского о значении как единице сознания. Почему? Во-первых, потому, что вопрос об отношениях индивидуального и общественного сознания решается в духе французского социологизма. Во-вторых, потому, что «сознание выступает как образуемое проекцией в личность *идеального продукта* общественной деятельности; это есть высшее и крайнее выражение *культурно-исторической* точки зрения» (С. 206). В-третьих, получается, что язык образует сознание – в духе Гумбольдта, – и «*слово выступает не как оформляющее известное содержание (форма здесь существенна!)*, а как *составляющее его*» (*там же*). В-четвертых, развитие сознания понимается как процесс взаимодействия «начальных» и «конечных» форм, то есть опять-таки в духе социологизма.

Какова альтернатива этому пониманию Выготского? «...Существует не простое “вхождение”, переливание общественно выработанных значений в сознание субъекта, но **диалектический** <...> **переход** их. Этот переход содержит в себе два момента: 1) объективное значение обогащается до неповторимо-субъективного, и это определено отношением субъекта не к самому значению, а к отражаемой в нем действительности <...>; 2) в том же самом акте совершается и обратный процесс: субъективное, оформляющее себя в значении, возвышается до объективного и общественного» (С. 207).

Здесь дается существенная сноска: «...Проблема *символа* раскрывается особым отношением операции – значения и действия – смысла.

Отсюда и проблема “метафорического пути” в развитии языка. Живая метафора и мертвая (значение, впитавшее новые смыслы, но ведь так-то и *строится язык!*). В языке *обратное*, чем в реальном действии: “перенос значения”, с точки зрения действительности, – “перенос смысла”, с точки зрения самого слова» (*там же*).

Психическая деятельность опосредствована «отражением психических свойств действительности, объективно связанных с теми свойствами действительности, которые непосредственно определяют жизнь, существование <...>. Объективное отношение этих свойств, подчиняющее себе, *определяющее* деятельность субъекта и вместе с тем *выступающее* и возникающее в ней, и есть отношение *смысла*, есть *смысл*» (С. 207–208).

Следовательно, смысл есть не абстрактная категория действительности, но и не чисто субъективная, а субъективно-объективная категория. Это всегда смысл предмета для субъекта. Он развивается – от биологического (инстинктивного) к сознательному смыслу. Это развитие происходит на основе появления общественного отношения к действительности и в связи с появлением значений.

«Значение есть категория *общественного* сознания, есть категория принципиально-языковая; значение, следовательно, объективно и устойчиво; оно, отражая отношение предмета не к индивиду, но к коллективу, отражает устойчивое в *предмете* и устойчивое в потребности субъекта, теперь человеческой, то есть общественной его *потребности*. Субъект здесь = коллектив» (С. 209; сноска: «это – “пра-значение”»). Это – переходный этап развития, когда смысл возникает как смысл *для коллектива* и лишь тем самым и *для субъекта*. А затем в ходе развития общественных отношений появляется сознание «Я». Это и есть возникновение сознательного смысла, когда первичное значение раздваивается, появляется отношение «смысл – значение» и смысл становится «для меня значением».

В третьей тетради наиболее существенные для нас фрагменты посвящены ориентировочной деятельности. «С психологической стороны она состоит в активной перестройке представления о действительности сообразно самой действительности и заданиям своей деятельности, в активном и целесообразном соединении прошлого опыта с наличным восприятием» (С. 216).

Проблема: как строится ориентирующий образ и как происходит ориентировка с его помощью? Ориентирующий образ – система образов, раскрывающая вещь, поскольку «предмет отражается во множестве образов» (С. 219) или ракурсов!

Мышление имеет дело с действительностью, а не с понятиями и представлениями. Это может быть деятельность либо действие (операция). «Смысл = интенция мышления! Операция – результат знания; *оно существует в форме значений*» (*там же*).

Есть различие между мыслями и *думами* (это уже четвертая тетрадь). «Мы задумываемся, когда ищем *смысл мысли*» (С. 221). Через много лет отдаленно сходные мысли высказывали М.К.Мамардашвили и А.М.Пятигорский.

Чувства суть смысловые обобщения. «Это для смыслов то же, что для значений – понятие» (С. 223).

Вот мы и подошли к тому времени, когда начала складываться «классическая» концепция А.Н. Леонтьева. На этом мы прекратим собственно исторический (генетический) анализ

проблемы знака и значения. Что касается внутренней динамики развития взглядов Леонтьева с 1940-х до 1970-х годов, то о ней пойдет речь во второй части книги, то есть при рассмотрении деятельности.

Библиография к Введению и Части 1

- Аверинцев С.С.* Символика раннего Средневековья (к постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
- Античная философия (фрагменты и свидетельства). М., 1940.
- Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936.
- Арутюнова Н.Д.* Прагматика // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
- Ахутина Т.В.* Теория речевого общения в трудах М.М.Бахтина и Л.С.Выготского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1984. № 3.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бахтин М.М.* Литературно-критические статьи. М., 1986.
- Бахтин М.М.* Работы 1940-х – начала 1960-х годов // Собрание сочинений: в 7 т. М., 1997. Т. 5.
- Бернштейн С.И.* Реферат о книге Ф. де Соссюра // ИАН ОЛЯ. Т. 35. № 5.
- Библер В.С.* Понимание Л.С.Выготским внутренней речи и логика диалога (Еще раз о предмете психологии) // Методологические проблемы психологии личности. М., 1981.
- Бодуэн де Куртенэ И.А.* Избранные труды по общему языкознанию: В 2 т. М., 1963.
- Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. II–III века. М., 1981.
- Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. М., 1977–1978.
- Варшава Б.Е., Выготский Л.С.* Психологический словарь. М., 1931.
- Васильева Т.В.* Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» // Платон и его эпоха. М., 1979.
- Верч Дж. В.* Голоса разума. Социокультурный подход к опосредованным действиям. М., 1996.
- Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929.
- Выготский Л.С.* Проблема культурного развития ребенка // Педология. 1928. № 1.
- Выготский Л.С.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1982–1984.
- Выготский Л.С.* Игра и ее роль в психическом развитии ребенка // Вопр. психол. 1966. № 6.
- Из записных книжек Л.С.Выготского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1977. № 2.
- Из записок-конспекта Л.С.Выготского к лекциям по психологии детей дошкольного возраста // *Эльконин Д.Б.* Психология игры. М., 1978.
- Неопубликованная рукопись Л.С.Выготского // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1986. № 1.
- Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения. М., 1993.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3 // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. XI. М.—Л., 1935.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Книга первая // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. XII. М.—Л., 1938.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия духа // Энциклопедия философских наук: в 3 т. М., 1977. Т. 3.
- Гоббс Т.* Избранные сочинения. М.—Л., 1926.
- Гоббс Т.* Избранные произведения: в 2 т. М., 1964.
- Гоббс Т.* Сочинения. М., 1984. Т. 1.
- Гулыга А.В.* Вильгельм фон Гумбольдт и немецкая философская классика // *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 1986.

- Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М., 1985.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Джохадзе В.В., Стяжкин Н.И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Дорошевский В.* Диалектология и сравнительно-исторический метод в языкознании // Вопросы языкознания. 1956. № 5.
- Драч Г.В.* Идея Логоса в натурфилософии Гераклита и ее социальный фон // Научное знание и история культуры. Ростов, 1973.
- Жоль К.К.* Мысль. Слово. Метафора. Проблемы семантики в философском освещении. Киев, 1984.
- Иванов Вяч. В.* Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам VI / Сб. научных статей в честь М.М.Бахтина (к 75-летию со дня рождения). Тарту, 1973.
- Котарбиньский Т.* Избранные произведения. М., 1963.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 3. М., 1984.
- Леонтьев А.А.* И.А.Бодуэн де Куртенэ и Петербургская школа русской лингвистики // Вопросы языкознания. 1961. № 4.
- Леонтьев А.А.* Проблема лингвистического тождества в работах Женевской школы. 1962. Рукопись. 36 с.
- Леонтьев А.А.* Общелингвистические взгляды И.А.Бодуэна де Куртенэ: Дис... канд. филол. наук. М., 1963.
- Леонтьев А.Н.* Философия психологии. М., 1994.
- Леонтьев Д.А.* Психология смысла. М., 1999.
- Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3. М., 1979.
- Локк Дж.* Сочинения: в 2 т. М., 1985.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.
- Лосев А.Ф.* Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Мир. М., 1982.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М., 1957.
- Марцинковская Т.Д.* Густав Густавович Шпет – жизнь как проблема творчества // Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды. М. – Воронеж, 1996.
- Материалисты Древней Греции.* М., 1955.
- Мегрелидзе К.Р.* Основные проблемы социологии мышления. Изд. 2. Тбилиси, 1973.
- Мельвиль Ю.К.* Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968.
- Митюшин А.А.* Психологические взгляды Г.Г.Шпета // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14, Психология. 1988. № 2.
- Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983.
- Моррис Ч.У.* Из книги «Значение и означивание». Знаки и действия // Семиотика. М., 1983.
- Науменко Л.К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968.

Перельмуттер И.А. Платон. Аристотель. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. М., 1980.

Петров М.К. Язык и категориальные структуры // Науковедение и история культуры. Ростов, 1973.

Пирс Ч.С. Элементы логики. *Grammatica speculativa* // Семиотика. М., 1983.

Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

Портинов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994.

Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976.

Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.

Рождественский Ю.В. Теория языка в античности. Теория языка в средние века // *Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.А.* Очерки по истории лингвистики. М., 1975. Семиотика / Под ред. Ю.С.Степанова. М., 1983.

Соколов В., Грознов Б., Яновская С. Номинализм // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.

Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990.

Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1998.

Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. М., 1985.

Степанов Ю.С. Семантика // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

Структурализм: «за» и «против». Сб. статей. М., 1975.

Субботин А.Л. Фрэнсис Бэкон. М., 1974.

Тронский И.М. Из истории античного языкознания // Советское языкознание. Т. 2. Л., 1936.

Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. Изд. 3. Часть 2. М., 1915.

Фишер К. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.

Хабаров И.А. Философские проблемы семиотики. М., 1978.

Хинтиikka Я. Познание и его объекты у Платона // Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.

Шор Р.О. Краткий очерк истории лингвистических учений // *Томсен В.* История языкознания до конца XIX в. М., 1938.

Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927.

Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989.

Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды. М. – Воронеж, 1996.

Штейнталь Г. Грамматика, логика и психология // История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях. Ч. 1. М., 1960.

Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М., 1998.

Энглер Р. Идеальная форма лингвистики Соссюра // *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М., 1998.

Якобсон Р. В поисках сущности языка // Семиотика. М., 1983.

Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996.

Buyssens E. Mise au point de quelques notions fondamentales de la phonologie // CFS. V. 8. Geneve, 1949.

Dialogues on Bakhtin: Interdisciplinary Readings / M.Lahteenmaki, H.Dufva (Ed.) Jyvaskula, 1998.

Dufva H., Lahteenmaki M. What people know about language: A dialogical view // Zeitschrift fuer Fremdsprachenforschung, 7 (2). 1996.

Karcevski S. Du dualisme asymetrique du signe linguistique // TCLP. V.1. Prague, 1929.

- Sebeok Th.A.* «Semiotica» e affini. // *Versus. Quaderni di studi semiotici.* 1972. № 3. S. 1.
- Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Roemern. Berlin, 1863.
- Steinthal H.* Philologie, Geschichte und Psychologie. Berlin, 1864.
- Steinthal H.* Abriss der Sprachwissenschaft. Berlin, 1871.

Часть 2. Деятельность как психологическое понятие

Глава 1. Вводные замечания

Летом 1970 г. в Москве проходила небольшая российско-грузинская психологическая конференция на тему «Планы и модели будущего в речи». В ней принял участие представительный «десант» из тбилисского Института психологии. Запомнилась одна любопытная деталь этой конференции. Пока в дискуссии затрагивались темы, так сказать, нейтральные, она шла спокойно и в обычном рабочем режиме. Но как только слышалось слово «установка», глаза наших тбилисских коллег обретали почти религиозное выражение, их голоса начинали звучать как орлиный клекот, и они переставали нас слышать.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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