

Работа “Генезис научной терминологии (к истории научного языка)”, продолжает серию публикаций из его рукописного наследия. Была ли написана предполагаемая из авторского названия вторая часть работы – не известно. Полагаем, что содержание этой работы безусловно интересно и в настоящее время как свидетельство жизни истинно научного духа в годы, когда философия в России ушла из университетов и стала личным делом “последних русских философов”.

Согласно рукописи, хранящейся в семейном архиве М.В. Зубовой, работа датируется 1926 г. Для публикации старая орфография оригинала изменена на современную. Приношу свою глубокую благодарность М.А. Солоповой и Ю.Н. Попову за работу по подготовке рукописи В.П. Зубова к печати.

## ГЕНЕЗИС НАУЧНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ (к истории научного языка)

*В.П. Зубов*

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ЯЗЫК ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ

ἐπιστήμη δ' ἄλλασα μετὰ λόγου ἐστίν\*

*Aristoteles*

*Anal. Post. II, 19, 100b10*

*Das Denken ist nicht bloss abhängig von der Sprache überhaupt, sondern, es auf einen gewissen Grad, auch von jeder einzelnen bestimmten\*\**

*W. von Humboldt*

*Über das vergleichende Sprachstudium (1820)*

Если бы кто-нибудь попытался использовать приведенный эпиграф из Аристотеля, то вряд ли он смог это сделать в двух словах. Тому виною многозначность греческого λόγος. Еще Боэций отмечал трудности, связанные с тем, что греческий λόγος означает и речь, и разум (лат. *oratio* и *ratio*). При ближайшем рассмотрении логос имеет по меньшей мере три значения: слово, разум, смысл. Все три нашли свое выражение в исторически существовавших направлениях логики и все три могут быть подставлены в аристотелевскую формулу.

\* [Всякое научное познание – через рассуждение.]

\*\* [Мысль не просто зависит от языка вообще, но и, в известной степени, от каждого конкретного языка.]

При желании можно было бы все друг друга сменявшие направления логики рассматривать как различные пространные толкования указанных аристотелевских слов. Для стоиков логика была учением о логосе как слове (*oratio*) и потому вливалась в риторику. Так же было в Риме и позднее у Рамуса. Для других логика исследовала законы истинного познания, т.е. *ratio* как процесс или акт разумения, и потому делалась или ветвью психологии или непсихологическим учением об уме – ноологией (Пор-Рояль, Вольф, трансцендентальная логика, – словом, логика новоевропейского рационализма). Или, наконец, *ratio*-логос понимался как сущий смысл (как *ratio rei*, логос вещи, разум вещи) и логика сливалась с онтологией (гегельянская логика). Во всех случаях предмет логики покрывался одним и тем же словом *λόγος*.

С одним понятием всегда связывалась, однако, логика – с понятием науки, научности, научной обоснованности. Наука всегда была *μετά λόγου* – как бы ни понимать его. Но какой же логос конструирует науку? Не логос-смысл, потому что нет бытия научного, ненаучного, противонаучного. Нет научных или ненаучных фактов. Ни одного факта, как бы он ни был познан или узан, никто не имеет права отвергнуть как “ненаучный”. Ни один химик не имел права говорить после открытия распада радия о ненаучности факта распада элементов. Не вид бытия, а всякое бытие считается предметом науки. Ненаучным может быть признано только описание или сообщение факта. Научно доказать – значит сообщить в научной форме, ввести в научный язык, включить в его контекст. “Наука бессильна объяснить” – значит только, что при данном научном языке, где такому-то и такому-то слову придается такое-то и такое-то значение, невозможно рассказать о таком-то и таком-то факте. Нужно или ввести новые обозначения, или преобразовать значение старых терминов так, чтобы новое явление укладывалось в научную систему. Научность всегда сводится к словесному изложению, а не к предмету, т.е. к обоснованию, доказательству, включению в систему. Таким образом, наука есть лишь один из видов человеческого языка, – наиболее гибкий в смысле передачи и распространения и наиболее захватывающий разные слои людей и разные национальности благодаря своей безлично-абстрактной форме, – но все же не исключительно единственный, так сказать, универсальный, все прочие превосходящий язык. Позднес мы увидим, что научное изложение не всегда самая пригодная форма изложения.

Одной из самых чудовищных по своей грандиозности попыток возвести формы научного изложения в законы самого познаваемого бытия, предоставить научному языку неограниченную гегемонию, – явилась система Гегеля, для которой один из способов упорядоченного сообщения фактов с кафедры, диалектическая форма изложения сделалась космическим законом, управляющим всем, вплоть до эллиптических орбит планет. Гегелевская философия го-

ворит о предметах, известных из других областей, о дифференциалах, о магнетизме, об Индии и т.д. Ударение лежит у Гегеля в том, что это содержание и эти факты излагаются диалектически, т.е. облекаются в новую форму изложения, и эта форма изложения, т.е. сообщения фактов, оказывается первым двигателем самих реальных процессов. Действительность потому движется так и только потому так, а не иначе, что этого требуют законы школьного языка – диалектики<sup>1</sup>.

Раз так, раз наука есть язык, то неспроста логика так часто сближалась с риторикой. Здесь было больше, чем простое недоразумение. Пусть Прантль в своей истории логики старается замолчать или критически уничтожить риторическое понимание логики у софистов и стоиков. Факт остается фактом: на протяжении целых столетий (софисты, стоики, Рим, частично средние века, рамисты<sup>2</sup>) логика, в качестве науки о научном языке, рассматривалась как часть общего учения о прозаическом языке – как часть риторики. Для историка-эмпирика ясно, что самый вопрос о логике возник только тогда, когда выработался наряду с ораторским, поэтическим и т.д. языком язык школьный. Вопрос о теории научного языка, т.е. логике, не мог возникнуть тогда, когда Пифагор давал свои философские изречения или когда Эмпедокл писал свою философскую поэму. Только когда возникли Академия, Ликей, Стоя (т.е. вполне определенные социальные группировки, замкнутые группы ученых-исследователей) – могла зайти речь о специфическом им принадлежащем языке, о научном языке, теорией которого и должна была быть логика<sup>3</sup>.

Создатель традиционной логики Аристотель отграничивал логику от риторики тем, что логика (или, по его терминологии, аподиктика) говорит о приемах доказательства истины, тогда как риторика направлена на вероятное, т.е. говорит об убеждении в чем-либо независимо от его истинности и ложности. Эти признаки истинности

<sup>1</sup> Такое понимание не ново, хотя у историков философии, редко берущих систему в контексте с общим историческим целым, его встретить, конечно, трудно. Но вот суждение “со стороны”, суждение историка: “Из глубины веков и до наших дней дух шел и идет совершенно так, как работает за своим столом ученый или читает лекцию профессор”. Вот на это представление и опирается знаменитый гегелевский закон трех шагов, трех ступеней сознания” (*Brunner P. Ю.* Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. СПб., 1900. С. 179).

<sup>2</sup> Что попытка Рамуса реформировать логику была не единичной, видно уже из свидетельства Альстеда (*Clavis artis Lullianae*, p. 7). Он различает школы: рамистов, аристотеликов, луллистов. О рамистах см.: *Waddington Kastus. De Petri Rami vita scriptis, philosophia.* P., 1848. P. 131sq. Ср.: *Stöckl A. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters.* Bd. III. Mainz, 1866. S. 303–304.

<sup>3</sup> Эйкен называет аристотелевскую терминологию “кульминационной точкой” (*Höhepunkt*) в развитии древнегреческого философского языка. До нее – только неупорядоченные намеки на терминологию (*Eucken R. Geschichte d. philosoph. Terminologie.* Leipzig, 1879. S. 12).

и доказательности позднее сделались неотъемлемыми в определении логики. Но усматривать своеобразие логики в направленности на истинное можно только стоя на позиции отвлеченного рационализма. Для нас неважно, что почитал истинным Аристотель и что ложным. Важно только, что Аристотель обособлял речь аподиктическую, т.е. доказывающую, от речи диалектической, постепенно развивающей в споре и вопросах правдоподобное мнение, и речи риторической, убеждающей в правдоподобном мнении, не непременно истинном. Убеждают все три вида речи, конечно, но по-разному, и формальные особенности речи аподиктической, диалектической и риторической нам и нужно иметь в виду<sup>4</sup>.

С этой точки зрения речь аподиктическая, диалектическая и риторическая различаются приемами изложения. Самое замечательное и показательное то, что наряду с аподиктикой у Аристотеля есть топка, разрешающая вопрос: как сделать речь аподиктической? Это, в сущности, “шпаргалка” аподиктики – и если доказательство сводится к силлогизму, то топика как практическое учение о доказательстве (прикладная аподиктика) сведется к практическим наставлениям в построении силлогизмов. Иными словами, топика учит всякую речь переводить в один и тот же вид речи – формулировать в виде цепей силлогизмов, т.е. всякий вид речи переводить на язык научный (школьный). Топика – часть “Органона”, стяжавшая наибольший успех в среде римских ораторов и риторов; нас она учит особенно ясно, что аподиктика и риторика – родные сестры, что их специфические отличия в форме изложения, и ни в чем ином, что в сущности Лоренцо Валла прав, говоря: “Логика пользуется, так сказать, голым силлогизмом, оратор – одетым”<sup>5</sup>.

Перевод всякой речи в аподиктическую для Аристотеля совершается благодаря некоторым стандартизированным штампам. Мы отыскиваем в фразе  $\delta\rho\sigma$ ,  $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu$ ,  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$  и группируем их по заранее известным шаблонам силлогизма. В сущности, таким образом научная речь оказывается своеобразно очищенной и преобразованной речью “обывательской”.

Логический язык – очищенный разговорный язык. Из всех глаголов, например, уцелевает только связка “есть”. Логические тенденции сродни пуризму<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Признание, что логический язык есть язык истины, есть догма, совсем не обязательная для историка. Иначе пришлось бы или совсем игнорировать целые системы логики, поскольку они говорят о “ложном” и потому не суть логики, или рассматривать эти системы как выражения того, что по мнению их создателей есть истинное, т.е. в сущности вернуться к тому же формальному анализу, о котором мы говорим.

<sup>5</sup> *Dialecticus utitur nudo, ut si loquar, syllogismo, orator autem vestito* (цит. по: *Prantl. Gesch. d. Logik. Bd. IV. S. 162*).

<sup>6</sup> Уже первые комментаторы Аристотеля поняли, что ключ к его аподиктике – в “Топике”. Отсюда их ориентировка по “Топике”.

Проследить связь развития логических теорий, выработку терминированной речи и развитием тех или иных пуристических тенденций было бы интересной задачей. Ибо в самом деле всякая выработка языковых канонов – грамматических и логических, так же как поэтических и риторических (пусть даже диктование норм порою маскируется “узрением идеи”) – сродни пуризму. Но в основе суждений пуризма всегда лежат определенные эмпирические прототипы. Конечно, риторические каноны, классификации, различения опирались на риторические прототипы – речи определенной исторической эпохи и были разными, когда первенство принадлежало деловым судебным речам или, наоборот, виртуозным упражнениям “театрально-концертного” стиля у поздних софистов. Анализируя якобы идеальные формы ораторской речи, риторика анализировала формы речи аттической. Эти идеальные формы должны были или разрушиться перед глоссолалией харизматиков, “бессвязными пророчествами” монтанистов и т.п., или забронироваться в беспощадном пуризме консерваторства. То же применимо ко всяким поэтическим канонам, возможным всегда только вместе с пуризмом или на фоне его. То же, наконец, в логике, которая всегда сколок с действительно в данный момент существующего школьного языка. Но где социально-исторические корни пуризма? Можно было бы сказать, что существенная черта его – налагание “табу” на известные круги слов. Но “табу” в отношении слов – явление широко распространенное. Первоначальная его форма лежит в сфере сакральной. У первобытных племен – на именах богов лежит табу. У древних иудеев имя Иеговы нельзя произносить в житейском обиходе, наоборот, в сакральный язык нельзя вносить текучих особенностей разговорного языка. Такое же табу имен в некоторых племенах господствует на охоте и рыбной ловле (остатки его сохранились в языке охотников до сих пор). Как такое же табу следует рассматривать всякий церемониальный язык, светский язык, подчиненный этикету. Сюда же относится теория трех стилей в литературе и т.д., и т.д. – беру первые попавшиеся примеры. Суть всех этих явлений заключается в том, что из нескольких возможных обозначений выбирается твердо фиксированное одно, а другие оказываются под запретом – оказываются “опасными”, “неприемлемыми”, “неприличными”, “недопустимыми”, “низкими” и т.д. Первоначально в таком выборе слов руководящими мотивами оказываются отнюдь не польза, удобство, экономия речи и тому подобные соображения, которыми руководствуемся мы в нашем поведении. Если Мах стремился свести научную терминологию в ее эволюции к принципу экономного выражения явлений, экономии языка, то в данном случае он чересчур поддался отвлеченному “просветительству”, совершенно не учитывая исторического и социально-психологического своеобразия некоторых этапов этой эволюции. Часто, например, техническая терминология, отличная от повседневной, диктовалась

не соображениями экономии языка, а тем же “табу” слов (терминология каст, цехов, профессиональных объединений). Приведу один пример: “малайцы употребляют особый язык, когда заняты добыванием камфоры, когда они отправляются на рыбную ловлю, когда они выступают в поход”<sup>7</sup>. Вот где корни технической терминологии! – добавим мы. Все сказанное относится и к языку школьному. Прародители школьных терминов, т.е. твердо употребляемых слов, исключая синонимы, – “священные слова учителя”, подвластные своеобразному школьному пуризму, который на круг слов налагает табу. И как риторические или поэтические каноны имели свои реальные риторические и поэтические прототипы, так и логический язык имеет свои реальные прототипы в определенной социальной среде – среде школы.

Язык научный благодаря указанным особенностям замыкается в свою сферу, резко отграниченную от прочих. Вместе с тем он претендует быть языком истинным, подняться над эмпирическим языком и его случайностью и осознать свои законы в особой дисциплине – логике. Подобно тому как для какого-нибудь Готтшеда или Аделунга все наречия (диалекты) – испорченная речь (*verderbte Rede*), так для школьного языка все языки – испорченная, неточная логическая речь. Но фактически структура логики предопределяется языком своего коллективного творца, в частности, логика Аристотеля явно отражает строение языка греческого. Ее широкое распространение было обусловлено только тем, что языки Европы – индоевропейские, и потому логические дистинкции Аристотеля, почерпнутые (сознательно и бессознательно) из греческого, оказывались в согласии с языковым строем других европейских народов. Как много ни сделано историками философии для изучения истории отдельных понятий и терминов, тем не менее слишком мало до сих пор исследована связь научного (философского) языка того или иного народа с историей языка в его целом. (Еще хуже обстоит дело в истории точных наук и их понятий, где не сделано даже того, что сделано для философии.) Для подтверждения теснейшей связи языка философии с языком в его целом достаточно напомнить, что неспроста у Аристотеля (да и у Платона) так часто исследование понятия связывается с филологическими и лексикографическими анализами. Так именно Аристотель анализирует ряд терминов во 2-й книге “Физики”, а в 6-й книге “Метафизики” посвящает лексикографические рассуждения словам *ὄν*, *οὐσία* и др. Чтобы эта сращенность стала еще явственнее, сошлемся на один пример. У южно-американских бакайри отсутствует особое общее название попугая, и тем не менее есть особые названия для разновидностей попугаев.

<sup>7</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. P., 1922. P. 200. О табу слов см.: Frazer D. The Golden Bough. 2-nd ed. L., 1901. T. I. P. 403–447; Meillet A. Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans langues indo-européennes. 1905.

При таком положении вещей вряд ли можно убедительно показать им, что все эти попугаи – одно, принадлежат к одному роду. Точно так же туземцы острова Ява, у которых отсутствует общее родовое название животного, вряд ли поймут те моменты в дереве Порфирия, где от “Сократа” он поднимается к “животному”, “живому существу”, “телу”, “бытию”. Скажут, что здесь “недоразвитость” до логических подразделений. Но приведем обратный пример. В схоластике был создан особый термин *haecceitas*, почерпнутый явно из наблюдения над указательными местоимениями. Заметим, что термин был создан один и дальнейших оттенков не получил. Что было бы, если бы схоластика создавалась не на латинском языке, а на языке северо-американских *klamath*, где оттенки слова “этот” обозначаются четырьмя словами, или на языке *yahgan*, жителей Огненной Земли, где подобных обозначений еще больше?<sup>8</sup>

Что у термина даже в философии сохраняется внутренняя форма (в штейнталевском смысле), влияя на ход самых построений, вряд ли кто будет оспаривать. Не будем напоминать об оригеновом словопроизведении ψυχή от ψύχεσθαι, которое у него связывается с целым мифом о происхождении и природе души. Достаточно указать на такие рассуждения Шеллинга: “*Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann*”<sup>9</sup>. “*Zum Ding machen*” и “*bedingen*” здесь сращены. *Bedingung* здесь не условный, ἄθεσσι полагаемый значок, а живое развивающееся слово: *Be-dingung* означает овеществление и условие сразу. Таково же живое восприятие слова *Einbildung* (воображение) у того же Шеллинга, интерпретация *Wirklichkeit* (от *wirken*) у Шопенгауэра, *Begriff* (от *greifen*) у Гердера. У Фихте такие словопроизводства граничат с игрой слов (сближение *Ver-stand*, *ver-stehen* с *Be-stehen*, *stehen*; ср. у него же *Empfindung gleichsam Insichfindung* [“ощущение – как бы внутри-себя-обретение”]). По поводу слова *Ausdruck* (“выражение”) А. Шлегель говорит: “*Das Innere wird gleichsam wie durch eine uns fremde Gewalt herausgedrückt*”<sup>10</sup>. Что исхождение от слов разных языков, следовательно, и от разных внутренних форм отражается на ходе и тоне философствования, видно из примера со словом сознание: философ Марбургской школы, оперируя с немецким *Bewusstsein*, может последнее приблизить или противопоставить *Sein*. Баадер, исходя от латинского *conscientia*, толкует сознание как со-знание (знание с кем-то, ср. со-весть, т.е. со-ведение). Соловьев свои рассуждения об абсолютном опирает на анализ слова *absolutum*: “По смыслу слова, абсолютное (*absolutum* от *absolvere*), значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, а во-вторых – завершённое,

<sup>8</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales... P. 164.

<sup>9</sup> Sämtl. Werke. I Abt. Bd. I. S. 166: [Безусловно, то, что не сделано вещью, то совсем не может стать вещью.]

<sup>10</sup> Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Bd. I. S. 91 [Внутреннее подобно тому, как если бы через нас была выражена некая посторонняя сила].

законченное, полное, всецелое”<sup>11</sup>. Это двойное определение ложится в основу его рассуждений. Можно было бы умножить примеры: *Gegen-stand*, *Vor-stellung* и другие становились предметом подобного же философствующего этимологизирования.

Однако есть другая сторона в логическом языке, которую у Аристотеля зорко подметил еще Штейнталь. Штейнталь подметил тяготение логического языка к идеографическому письму, выходящему за пределы национально-обособленного языка. Обозначение инклюзии (включения) вида и индивида в род путем кругов было введено после Аристотеля<sup>12</sup>. Но сам Аристотель тяготел именно к такой немой, пространственно-идеографической символической форме. “Он, — пишет Штейнталь, — изъяслял логику из области языка, λόγος’а, вынул мышление из языка и поставил логику на ее настоящую почву, поднял ее в сферу чистого немомго мышления, мышления без слов, в одних понятиях”<sup>13</sup>. Дав графические схемы трех фигур силлогизма (при помощи кругов), Штейнталь заключает: “В этом совершенно идеальном мире, в этом *умопостигаемом пространстве* пребывает мышление... не сопровождаемое звуком, — безмолвное созерцание отношений между понятиями” (курсив мой. — В.З.). Нельзя точнее выразить тенденций логического языка, явных уже у Аристотеля. Характерно, что слово ὄρος, обозначающее у Аристотеля понятие или термин (у Платона относимое к идее), — имеет ясно выраженный пространственный смысл: οἱ ὄροι — пограничные столбы на земельных участках. Боэций в переводе колеблется между *terminus* и *extremitas*, но предпочтение отдает первому. Слово же *terminus* в латинском имеет то же пространственное значение границы, межи, а слово *terminatio*, соответственно, — значение межевания. Пространственные образы и схемы, помимо уже упоминавшихся кругов для обозначения “объема” понятий (Н.В.: опять пространственный термин!) — влияли гораздо глубже, чем можно было бы думать сначала. Напомним об аристотелевском термине “топика”, повторяющемся у Баумгартена и Канта. Последний, вообще проникнутый духом формально-юридическим, в одном месте “Критики силы суждения” особенно четко возвращает логическое дефинирование к лежащему в его основе образу пространственного межевания. В главе второй “Введения” он говорит о поле (*Feld*), которое имеют понятия: “Часть этого поля, в котором возможно познание, есть почва (*territorium, Boden*) для этого понятия... часть этой почвы, на которой по-

<sup>11</sup> Сочинения I. 318.

<sup>12</sup> Обычно изобретение логических кругов приписывается Эйлеру (1768), но Кютюра указывает, что эти символические обозначения были известны уже Лейбницу (*La logique de Leibniz d’après des documents inédits*. P., 1901. P. 21). Лейбницем же была усовершенствована другая символика суждения — символика при помощи линий-отрезков (*Ibid.* P. 25–27). Разновидность подобной символической встречается позднее у Ламберта (*Neues Organon*, 1764. Bd. I. S. 110–118).

<sup>13</sup> *Geschichte d. Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. B., 1863. S. 194.

нения эти законодательны, есть область (*ditio, Gebiet*) этих понятий”... “опытные понятия имеют свою почву (*Boden*) в природе, но не имеют области (*Gebiet*), а только пребывание (*domicilium, Aufenthalt*)”. Так не только у Канта. По существу, принцип всякой классификации тяготеет к пространственным схемам: родословного дерева, чертежа. Это ярко выразил один из вдумчивых теоретиков классификации, ботаник Линней, характеризуя сущность естественной ботанической классификации сравнением с географической картой<sup>14</sup>. Но особенно разительно эти пространственно-символические тенденции проявились в попытках создания всеобщего “разумного языка”. Большинство таких попыток создать “универсальный” язык над эмпирическими языками тяготело к графо-символическим письменам. Мы оставляем в стороне такие попытки создания универсального языка в XVII в., как попытки А. Кирхера, Бехера и др., клонившихся создать практически пригодный язык для международных сношений. Разницу между такими языками и языками “философскими” уже в то время пронизательно видит Лейбниц. И он же особенно рельефно подчеркивает идеографический характер универсального философского языка. Он прямо сближает свой проектируемый идеографический “алфавит” элементарных понятий с китайскими идеограммами и египетскими иероглифами, в которых он, как принято было тогда, усматривает только пикто- и идеограммы<sup>15</sup>. Эти идеографические письмена должны обозначать, по мысли Лейбница, уже непосредственно сами вещи, а не слова, – быть, по меткой характеристике Кютюра, “адекватными и прозрачными символами самих вещей”, их “логическим портретом”<sup>16</sup>. Лейбниц идет дальше: такие пространственные изображения понятий, адекватно изображающие самую вещь, могут у научного исследователя заступить место вещей, и так анализ вещи (ввиду полной адекватности вещи и знака) заменится анализом знака. Идеальный прототип такого языка, в котором самый анализ знаков позволяет заключать о свойствах обозначаемых им вещей – язык математический. Достаточно одного простого примера: заключение о делимости данного числа на 9 почерпается из сложения обозначающих его цифр и деления суммы на 9; так операция с самим числом заменяется операцией с обозначающим его знаком. Но Лейбниц и на этом не останавливается, его план разворачивается поистине грандиозно: раз в конце концов всякое философское (научное) письмо сведется к геометрическому и анализ знаков заменит анализ вещей, то в конце концов все проблемы и теоремы наук сведутся к проблемам геометрии (или

<sup>14</sup> *Plantae omnes utrinque affinitatem monstrant, uti territorium in Mappa geographica* (Philosophia Botanica. § 80).

<sup>15</sup> О проекте Лейбница см. Кютюра, *La logique de Leibniz*, ch. III: *La langue universelle*; ch. IV: *La caractéristique universelle*.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 61, 77.

что то же – алгебры). Эту беглую характеристику воззрений Лейбница, данную нами по изложению Кутюра, мы должны дополнить кратким указанием на Ламберта. В третьей части своего “Нового Органона” (1764), в “Семиотике” (т.е. общем учении о знаке), Ламберт подробно останавливается на графической символической (музыкальной, химической и т.д.) и высказывает ту же лейбницевскую мысль: “Можно ли избрать знаки так, чтобы теория, комбинирование, преобразование и т.п. этих знаков заменила бы то, что должно было бы производиться с самими понятиями?”<sup>17</sup> Идеальный язык был бы такой, в котором теорию вещи можно было бы редуцировать к теории знака. И опять наиболее удобным оказывается алгебраический язык, т.е. немой графический язык, данный для глаза.

Characteristica realis Лейбница и Семиотика Ламберта – кульминационные пункты XVII и XVIII в. в теории универсально-философского языка, и они неизмеримо выше всяких логико-универсалистических попыток эсперантски-волапюкского типа, уже и в тех столетиях в той или иной форме проявлявших признаки жизни. Нам нет нужды останавливаться на последних подробно<sup>18</sup>. Одно достаточно ясно: язык логики есть язык по преимуществу графический. Недаром в логистике пышным цветом развернулись именно указанные графико-начертательные тенденции<sup>19</sup>.

Пространственные схемы чужды разнообразия эмпирических языков, и язык графический действительно мог бы стать универсальным. Но вопрос в том, как прочитать эти схемы? Фактически, на деле читаемые, эти схемы сейчас же облачаются в индивидуальное своеобразие того или иного конкретного языка, а генетически чаще всего из него и берутся, запечатлевая те или иные синтаксические его особенности<sup>20</sup>. Быть может, именно это наличие в логической символической пространственных схем, без которых не обходится и не обойдется ни одна “интеллектуальная интуиция”, и легло в основу учения о логической речи как своеобразной внутренней речи, не совпадающей с речью звуковой, т.е., шире, с внешними грамматическими формами речи. Что мышление есть, так сказать, “речь про себя” – это воззрение, конечно, не новое<sup>21</sup>. Но указание на раз-

<sup>17</sup> Neues Organon, Bd. II. S. 16.

<sup>18</sup> На русском языке см. главу “Искусственные языки” в книге А.Л. Погодина “Язык как творчество” (Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1913. Т. IV. С. 289–308. Там же лит[ература]).

<sup>19</sup> По существу, такой язык есть вид пасиграфии, которая, по определению Couturat и Leau (Histoire de la langue universelle. P., 1907. P. 1) есть система “письменных (или, шире, оптических знаков), предназначенных к выражению и передаче мыслей”.

<sup>20</sup> Об эмпирических прототипах в основе “универсальных” и “рациональных” языков хорошо говорит Мейер (*Meyer K.M. Künstliche Sprachen. Indogerm. Forschungen. Bd. XII* (1901), особенно см. с. 283 и 293).

<sup>21</sup> Ср. Plat. Soph. 263–264; Arist. De mem. I (ἐν τῇ ψυχῇ λέγειν). У египтян мыслить = говорить со своим сердцем. По воззрению даже полинезийцев, мыслить – не что иное, как говорить в живот.

личие и несовпадение речи внутренней и ее форм (мышления) с речью внешней, звуковой – новее. Строгое и последовательное отграничение внешних словесных форм (включая сюда грамматические формы) от форм логических было впервые проведено в средние века. Томист Арманд де Бовуар (*de bello visu*, ум. 1334) говорит о мысленном слове (*verbum mentale*). Полутомист Харитон из Асколи (*Gratiadei d'Ascoli*, ум. 1341) различает звучащее слово (*verbum vocale, quod profertur sensibili voce*) от мысленного слова (*verbum mentale, quod profertur non voce, sed mente intelligente ipsam rem*)<sup>22</sup>. Особое развитие это деление получает у Вильгельма Оккама (ум. 1347) и его школы, отличающей словесное суждение (*propositio vocalis*) от мысленного (*propositio mentalis*). Роберт Холькот (ум. 1349) переносит еще более, нежели Оккам, центр тяжести в мысленное суждение: логика как наука об истинном имеет дело исключительно с ним. Оккаmist Григорий из Римини (ум. 1358) проводит дальнейшее различие: мысленное слово (*verbum mentale*) бывает двойное: один вид варьирует с языками, это – “образы, проникшие в душу от внешних слов” (*imagines ab exterioribus vocibus in animam derivatae*), т.е. в переводе на современный язык – внутренняя форма Гумбольдта–Штейнтала; другой вид мысленного слова неизменен для всех языков, это форма логическая. Альберт Саксонский (ум. 1390) различает еще дальше термины мысленные, звуковые, письменные (*mentales, vocales, scripti*). Аналогичные приведенным различения можно найти у Жана Буридана (ум. 1358), Петра д'Альи (1350–1425), Георгия Брюссельского и Петра Тартарета (конец XV в.). Такое в деталях развитое учение о внутренних формах XIV–XV вв., лишь в XIX–XX вв. вновь развитое последовательно, конечно, имело своих предшественников. Исследователи указывают, например, на слова Августина: “Если слова не звучат, то в сердце своем как бы говорит тот, кто думает”<sup>23</sup>. Однако трудно в более раннем периоде установить несовпадение, несимметричность речи внешней и внутренней. Одним из поводов к осознанию такого несовпадения были зрительные (идеографические) моменты “внутренней” (логической) речи. Но был другой момент, стимулировавший развитие подобных учений.

Я имею в виду споры древних грамматиков об аналогии и аномалии в языке и результаты, к которым эти споры привели. Спор об аналогии и аномалии, достигший своей кульминационной точки у александрийских комментаторов Гомера, имел несколько аспектов. В более позднее время центр тяжести был перенесен в сферу чисто грамматическую, когда решались вопросы, например, почему суще-

<sup>22</sup> Prantl. Bd. III. S. 315.

<sup>23</sup> *Si verba non sonant, in corde suo dicit utique qui cogitat*. V. Egger говорит, что надо дойти до XVII в., чтобы найти четкое обособление внутренней речи от сходных и сопровождающих явлений (*La parole intérieure*. P., 1881. P. 15). Но он берет проблему в несколько ином аспекте и, по-видимому, просто не учитывает перечисленных выше учений.

ствуется “аномалия” в склонении  $\Sigma\omega\mu\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$  и  $\iota\lambda\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ , хотя естественно ждать у этих слов одинаковых окончаний в родительном падеже. Здесь анализировалась, так сказать, логика и логичность словообразований и словоизменений. Но спор имел и другой аспект, менее ясный у александрийцев, зато более ясный у зачинателей спора – у стоика Хрисиппа например. Здесь акцент лежал в сфере семасиологической. Хрисипп бился над вопросом, почему эмпирический язык не отражает в точности подразделений в самих вещах, иначе говоря, почему языковые разветвления не совпадают с разветвлениями онтологическими. Хрисипп приводил примеры отрицательных явлений, выражаемых положительными (по форме) словами, и наоборот, примеры отрицательных по форме слов, обозначающих положительное содержание. Так, например, “бедность”, “слепота” – по форме положительные слова – обозначают отрицание и лишение, наоборот, “бессмертие” – слово по внешности отрицательное – обозначает нечто положительное. Совершенно аномально храбрости противопоставляется трусость, а справедливости – несправедливость. Одним словом (пользуюсь формулировкой Штейнталя), “язык не является верным отображением диалектических взаимоотношений”<sup>24</sup>. Тот же Штейнталь прекрасно формулировал значение этого факта для обособления логики и грамматики: “Показывая аномалию в языке, различая в последнем два вида значений – значение языковое и значение само по себе, и только второе привлекая к рассмотрению в логике, диалектик объявлял, что впредь он не будет иметь ничего общего с изысканиями, касающимися языка”<sup>25</sup>. Договорим сейчас же за Штейнталя – языка как определенного национального языка, как речи, так как в сущности логический язык без своих внешних языковых форм (например, символично-идеографических) все же обойтись никогда не мог, и обособляясь от исторически данного, эмпирического, национального языка создавал свой язык, который может так же, как любой эмпирический (греческий, немецкий, русский), быть подвергнут такому же эмпирическому и историческому рассмотрению.

В сущности, когда аналогисты подходили к исторически сложившемуся языку с точки зрения “разумности”, т.е. необходимости соответствия всех его членений и подразделений с членениями и подразделениями выработанной ими онтологии – они противопоставляли этому историческому языку свой “идеальный” язык, на котором если не говорили, то мыслили. Если они не всегда говорили “рационализированными” неологизмами, то всегда “держали в уме” соответственный неологизм. Совсем огрубленно: если аналогисты и не говорили, видя, например, неправильность обозначения одного единственного предмета существительным множественного числа,

<sup>24</sup> Geschichte d. Sprachwissenschaft... S. 352.

<sup>25</sup> Ibid. S. 363.

вместо “ворота” – “ворото”, вместо “Афины” – “Афин”, вместо “Фивы” – “Фив” (или что-нибудь подобное в единственном числе), то все же во всех этих случаях мыслили в соответствующем знаке какую-нибудь подобную форму единственного числа. Словом, системе внешне существующего языка противопоставляли они систему внутреннего, логического языка, языку “случайному” – язык “необходимый”, “разумный”, грамматике данного языка, т.е. грамматике “с исключениями”, – грамматику “всеобщую”.

Но трагедия всякого отвлеченного рационализма заключается в том, что желая дать необходимое в противоположность случайному (произвольному), он дает именно произвольное, а необходимым оказывается как раз то, что называется им случайным. Желая создать язык “логический”, язык рациональный по преимуществу, язык как таковой, всеобщую грамматику, дедуцировать а priori универсальный (т.е. необходимый для всех времен и народов) язык, рационалисты создавали на деле всегда произвольный язык, вместо всеобщности погружались в произвол индивидуальности (произвол изобретателя). Тогда как, наоборот, исторически данный язык (почитавшийся ими или θεοει, из договора, или, шире, эмпирически случайно возникшим) был именно необходимым, независимым от произвола созданием. Все сказанное применимо не только к рационализму XVII–XVIII вв., но и к немецкому идеализму во всех его разновидностях, вплоть до Когена и Гуссерля. Именно логический язык, логическое сознание, “чистое” сознание, сознание “вообще”, “абсолютный Дух” чаще всего носили отпечаток индивидуальности своих творцов, а “эмпирически случайное”, по мнению последних, сознание, т.е. сознание исторически данное, исторически данный язык были именно необходимыми, во всех своих деталях predeterminedными – чем-то сверх-индивидуальным, данным, объективным<sup>26</sup>.

Описанное противоборство двух языков – исторического и рационально-школьного – социологически может рассматриваться как борьба двух наслоений или пластов разной исторической давности. Историк логики (и философии вообще) следовало бы присмотреться к этому факту, всестороннее уяснение которого возможно

<sup>26</sup> Что даже рационалистические проекты и утопии вынуждены считаться с социально-историческим материалом, с социальной данностью, видно уже на примере основоположников западноевропейского рационализма – картезианцев. В “Логике Пор-Рояля” (1644) мы читаем: “Лучшее средство избежать путаницы слов, встречающейся в обычных языках, – это изобрести новый язык, новые слова” (ч. 1, гл. 12, по изд. 1752 г. с. 70–71). Но вскоре же эта мечта о чистой искусственности, чистом θεοει должна пойти на уступки (с. 78): “Не надо менять уже имеющиеся определения, если против них нет возражений” (значит, признается школьная традиция, т.е. социальная преемственность!); “Нужно елико возможно применяться к обычному словоупотреблению (à l’usage), не давая словам значения, совершенно далекого от того, какое они имеют и которое могло бы даже противоречить их этимологии”. Мы видим, что историческая языковая данность сильно сдерживает разбег отвлеченно-рационалистического произвола.

только при кропотливом анализе конкретного материала. Там, где есть несовпадение между дистинкцией “понятий” и дистинкциями “словесных обозначений”, всегда можно найти параллели логическим дистинкциям в графическом (идеографическом) языке, фактически существующем (внешне или внутренне) или существовавшем. Онтологические разделения, не совпадающие с звуковым языком и его разделением форм, находят здесь свои корреляты. Часто такие онтологические разделения атавистически возвращаются к существовавшим ранее формам эмпирического языка. Часто, наконец, стимулы исходят из другого эмпирического языка. Учение о бытии, онтология<sup>27</sup>, всегда может найти себе корреляты в тех или иных системах знаков, существовавших или существующих у данного народа. Но обратное, т.е. выведение из наличного языка и его истории представлений данного народа о бытии, – труднее, хотя принципиально мыслимо. Поясним на примере.

В латинском *cogito* лицо глагола поглощено и скрыто во флексии. Заранее можно сказать, что в латыни не могло бы возникнуть учения о чистом субъекте. Только там, где нужно противопоставить другой вещи *ego* как вещь, является обозначение *ego*. *Ego* в действии как таковом никогда не акцентируется. Вещный характер *ego* ясен еще у Декарта, который говорит об *ego cogitans*, переводя его на французский как “une chose qui pense”. *Cogito ergo sum* построено на мысленном воззрении в формах латинского языка. Совершенно то же касается синтетического единства апперцепции у Канта. Кант оперирует со словами *Ich denke* как с нераздельным целым. Это видно из того, что он употребляет их с членом *das*: “Das Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können”, “notwendige Beziehung auf das Ich denke”<sup>28</sup>. Ясно, что на заднем фоне предносится и витает тень латинского *cogito*. Самая характеристика трансцендентальной апперцепции носит отпечаток латинского слова и его значения: “alle meine Vorstellungen... durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen” [“объединить все свои представления... посредством общего выражения *я мыслю*”, § 17]. Тожждественность – в этом нерв учения Канта о трансцендентальной апперцепции – принадлежит не “я” просто, а “я мыслю” (*Ich denke*), т.е., в сущности, *cogito*, которое охватывает все мои представления. Но если Декарт и Кант оперируют по латыни, то Фихте мыслит по-германски. Напомним первый параграф “Наукоучения” 1794 г.: “А есть А”. Это не значит, что А

<sup>27</sup> Под онтологией я разумею общее учение о видах и свойствах бытия, отграничивая его от метафизики, претендующей на изыскания “первореальнейших” основ бытия. Если же брать слово “метафизика” в марксо-энгельсовском значении, то онтология будет родовым понятием для метафизики (статической онтологии) и диалектики (динамической онтологии), т.е. учений о бытии, взятом статически, и о бытии в движении.

<sup>28</sup> Кант. Критика чистого разума, § 16: [Должно быть возможно, чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления], [необходимое отношение к *я мыслю*].

есть. Закон тождества выражает лишь: *если А есть, то есть А*. Само А полагается условно, но указанная связь “*если – то*” полагается безусловно. Эта связь полагается в Я, потому что судит ведь Я. Из этого Фихте приходит к положению Я = Я и дальше к положению Я есмь. Кант не дробит *Ich* и *denke*. Его прототип – *cogito* и его тождественность – тождественность *cogito*. Фихте прямо и неуклонно идет к Я и к равенству Я = Я. Его прототип – *Ich denke*. Попробуем изложить учение Канта по-латыни и нам удастся это вполне, попробуем пересказать по-латыни Фихте и мы увидим, что нам удастся этого достигнуть только ценою искажений латинского языка. Во всяком случае, такой перевод будет понятен, только если мы будем иметь в виду германский оригинал. *Ego absolutum*, или *ego cogito*, заключение из *ego cogito* к тождественности *ego* – все это по-латыни звучит дико. Чтобы еще рельефнее оттенить конкретно-индивидуальную окрашенность философских *cogito* и *Ich denke* у Канта и Фихте, сделаем резкий скачок и посмотрим, всюду ли обстоит так же, и не очерпнуто ли единство апперцепции из специфичного опыта, облеченного в специфичную языковую форму. Так же ли, например, обстоит дело у эскимосов, у которых события и действия, даже бесспорно принадлежащие субъекту, выражаются так, как будто действующий субъект есть нечто страдательное, с которым что-то происходит. Эскимос, например, говорит не “я слышу”, а примерно “мне звучит” (*es tönt mir*), а “я бросаю” выражает чем-то вроде “стрела мне летит” или “стрела у меня летит” (*es fliegt mir*)<sup>29</sup>. Как тут применить “всеобщее” я мыслю?

Возьмем другой пример, в котором онтология носит явно атавистический характер по сравнению с эмпирически существующим языком. Всякий знает, как трудно укладывалось в словесные формы диалектическое учение о совпадении противоположностей. В изложении этого учения всегда приходилось быть многословно-описательным, нагромождая противопоставления и сопоставления “ни то ни другое”, “и то и другое”, “вместе с тем”, “но не” и т.д. Между тем есть исторически данные языковые формы, вполне соразмерные и соответственные тем предметам, о которых в этом случае идет речь. Таковы формы, найденные в 80-х годах XIX в. Карлом Абелем<sup>30</sup>. Наблюдения над египетскими иероглифами дали ему повод развить известную теорию о “противоположном смысле первослов”, согласно которой первоначальные слова человечества совмещали в себе противоположные значения<sup>31</sup>. Психоаналитическая

<sup>29</sup> Graebner F. Das Weltbild der Primitiven. München, 1924. S. 102.

<sup>30</sup> Abel K. Über den Gegensinn der Urworte. Leipzig, 1884.

<sup>31</sup> У племени Yoruba (Невольничий Берег) раковины каури могут означать ненависть и любовь, симпатию и антипатию, дружбу и вражду, радость и боль, смотря по тому, какими сторонами они друг с другом сложены и с какими другими вещами они поставлены рядом (Thurnwald R. Psychologie des primitiven Menschen. München, s. a. S. 244.

школа доставила ряд новых материалов из исследуемой ею области для подтверждения этого воззрения (например, из символики сновидений)<sup>32</sup>. Какова бы ни была ценность тех широких обобщений, которые производили на почве найденных фактов лингвисты (Абель) и психоаналитики (Ранк), все же самые факты указывают на определенную эмпирическую сферу языковых форм, в которой теория совпадения противоположностей могла бы найти вполне соразмерное (или, употребляя иностранный термин, адекватное) выражение.

Итак, всякая онтология имеет свою, ей присущую и адекватную систему знаков, и наоборот – из каждой системы знаков (языка) можно вычитать одну, наиболее родственную ей онтологию. Та или иная синтаксическая структура языка уже в зародыше таит ту или иную систему онтологии. Налично существующий язык, становясь органом научной (и философской) рефлексии, диктует последней направления и пути. Но соотношение, конечно, не просто однозначное. Мы видели, что логика пользуется графическими схемами, не переводимыми на язык звучащий, что часто в основе логического понятия лежит слово другого языка, не переводимое на язык данного народа, что часто, наконец, логика оперирует словами явно атавистическими. Все эти обстоятельства, мы видели, приводили к признанию логического языка за особый внутренний язык, слагающийся из мысленных слов (*verba mentalia*), т.е. таких знаков, которые не могут быть приведены в однозначное соответствие с организмом налично существующего, индивидуально-определенного языка. Необходимость в новом языке и самое его появление совпадает с возникновением новых онтологических представлений о действительности, не поддающихся соразмерному запечатлению при наличных средствах эмпирического языка (речи). Поясним аналогией. В примитивном языке, где нет самостоятельных слов, соответствующих нашим существительным (а с такими языками действительно оперирует лингвистика), не может возникнуть понятия субстанции, т.е. понятия о том, что есть, о том, что обладает известными свойствами<sup>33</sup>. Этнографы действительно свидетельствуют, что у некоторых первобытных народов понятие предмета совершенно заслонено категориями действия и причинности. Они – прирожденные махисты, не ведающие понятий о тождественном носителе качеств. Онтология, которую построили бы такие народы, конечно была бы чужда

---

<sup>32</sup> См.: Зас Х., Ранк О. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913. С. 122–124. А также: Ранк О. Der Mythos von der Geburt des Helden. Leipzig; Wien, 1922. S. 97, 111. Двусмысленность аллегорического образа моря в романах Жан-Поля Рихтера была проанализирована автором настоящей статьи в посвященном Жан-Полю докладе, читанном в Гос[ударственной] Академии Художественных наук в 1925 г.

<sup>33</sup> Ср. также указание Л. Гейгера, что в чисто звуковом мире (мире слуха) понятие субстанции не могло бы возникнуть, так как в нем все есть чистая длительность (см.: Noiré L. Der Ursprung der Sprache. Mainz, 1877. S. 111).

понятию субстанции. Но предположим даже, что кто-нибудь из этого народа доходит до понятия субстанции (каким путем и под влиянием каких целей, в данном случае нам безразлично). Это не значит непременно, что в разговорном языке появляется соответствующее слово. Это понятие может быть обозначено немой идеограммой или словом, заимствованным из чужого языка, тем же латинским словом *substantia*. Такой первобытный философ будет рассуждать примерно так: «Хотя и нет в языке одного слова для обозначения того, что я узнал, а в “общепринятой” картине действительности нет таких предметов, – я тем не менее признаю наличность мною узнанного как новый предмет. Пусть для него нет “внешнего” слова, оно имеет “внутреннее” слово, и если уже существующие слова не годятся, то я буду обозначать познанное мною условно: точкой, например, или латинским словом *substantia*». Так новые онтологические представления, представления о бытии, идут рука об руку с новым “логическим” языком, новыми формами выражения.

Мы видели на исторических примерах, как произошло расслоение эмпирического и “идеального” языка (учение об аномалии, учение о внутренней форме). После сказанного теперь естественно ожидать разделения логики и онтологии. Такое указание взаимной неконгруэнтности грамматики, логики и онтологии имеет место там, где “идеальный” язык логики, созданный для адекватно точного запечатления всех вновь увиденных расчленений бытия, т.е. в целях изложения онтологии, вновь оказывался недостаточным и приходилось изобретать новый язык. Исторически именно так и было. Онтологический характер логики Аристотеля известен. Логические дистинкции Аристотеля соответствуют его учению о бытии. Если живой древнегреческий язык не годился для научных описаний бытия в его модификациях, то Аристотель приспособил его именно так, что он оказался пригодным. Логика Аристотеля дает систему знаков для адекватного описания различий бытия. Дело переменилось, когда логика Аристотеля (греческая) перешла на почву латинскую и арабскую. Здесь не только наличный язык оказался непригодным для фиксирования всех онтологических различий, но и язык, почитавшийся “идеальным”, – язык логический, оказался столь же непригодным. Так намечается у Боэция, а в деталях развивается у арабов (Авиценна) учение о вторых интенциях (*intentiones secundae*) как предмете логики. Первая интенция – самые вещи, вторая интенция – логические знаки, понятия. Вторые интенции неконгруэнтны с первыми. Здесь мы имеем дело уже с трехэтажным сооружением: эмпирический язык – логические понятия – предметы, соответственно: грамматика – логика – онтология. Существенно, что на почве учения о вторых интенциях Запад создает учение о предметах разума (*entia rationis*), отличных от реальных предметов (*entia realia*). В разряд этих предметов разума мало-помалу попадают именно те предметы, которые были для Аристотеля предметами реальными. У Аристотеля есть роды ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) су-

щего, соответственно которым существуют отдельные науки<sup>34</sup>. Для Аристотеля *ὑένοϛ*-род есть понятие онтологическое, целостность рода дана в вещах так же непосредственно, как и единичности. Но уже Дунс Скотт говорит о всеобщности (*universalitas*), или второй интенции, как о вещи, устанавливаемой разумом (*res constituta a ratione*). С этой последней точки зрения общество, например, окажется не неким самостоятельным целым, а собирательным именем или же общим концептом для единственно реальных единичностей (этот вывод и делают оккамисты). Логические формы так же как грамматические не совпадают с предметными.

Если бы на латинском Западе не произошло рецепции греческой логики, а логика создавалась бы заново в качестве системы знаков, точно соответствующей разветвлениям бытия (как в Греции), – возникнуть учения о том, что логические формы не совпадают с предметными, не могло бы. Но школьная традиция и научная эволюция, борясь, произвели на свет учение о том, что не только эмпирический язык, изучаемый грамматикой, но и логический язык (язык традиционной логики, созданный в Греции для греческой онтологии) – не соответствуют однозначно тем расчленениям бытия, которые устанавливают средневековые науки. Вполне понятно также, почему такие новоевропейские реформаторы логики, как Лейбниц в своей *Characteristica realis*, пытались изложить это положение вещей, созданное историческими факторами, а не принципиальными соображениями, и вернуться к единственно простому и первоначальному соотношению: вещь – знак.

Положение вещей у Аристотеля (и Лейбница) можно было бы закрепить в следующей схеме [1].

Таким образом, для правильного истолкования тройственных схем в учении о языке мы вынуждены обратиться к таким понятиям, как школьная традиция и т.п. Первоначальное же отношение двучленно: вещь и знак. Логика здесь вливается в учение о языке, шире – в учение о знаках (символах) как одну из конкретных социальных дисциплин. Учение же о вещах составляет предмет онтологии.

Чтобы в точности отдать себе отчет в сказанном, следует всмотреться пристальнее в указанное соотношение. Его менее всего следует понимать в духе номинализма. Такое понимание было бы правомерно, если бы под вещью мы понимали только индивидуальные *hic et nunc*, т.е. химеры, созданные индивидуалистически-психологическим субъективизмом. Последний знает только первоначальную антитезу чувственности и рассудка (разума). Соответственно, все бытие распадается для него на бытие эмпирическое (чувственное) и бытие идеальное, на индивидуально-текуче-неуловимое и общее. Насколько именно такое индивидуально-психологическое понимание укоренилось в традиционной философии (особенно Германии)

<sup>34</sup> Anal. Post. I, 28, 87a 37.

Предметы	Знаки
	<u>Не точно</u> совпадающие с разделением вещей ( <u>эмпирический язык</u> )
	<u>Точно</u> совпадающие с разделением предметного бытия ("искусственный язык", логика)

Положение вещей в средние века представляется тогда так:

Предметы	Знаки
	<u>Не точно</u> совпадающие с разделением вещей (грамматика)
	"Логический" язык [Аристотеля], <u>не точно</u> совпадающий с разделением предметного бытия.
	[В этой графе должны были бы или могли бы быть знаки <u>адекватные</u> онтологическим разветвлениям, установленным средневековой наукой]

Фактическое же положение вещей изобразится таким образом:

Представления данного народа о бытии (онтология данного исторического языка)	Данный, исторически определенный язык
Школьная онтология, адекватная системе школьного языка	Школьный (логический, научный) язык

видно из того, что даже то философское направление, которое выступает под знаменем антипсихологизма, не чуждо ему. Э. Гуссерль, например, исходит из той же старой антитезы. Г.Г. Шпет справедливо указывает, что у Гуссерля пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие социальное<sup>35</sup>. К сожалению, он не развивает подробно своей критики Гуссерля, ссылаясь на то, что эта работа выполняется им в другом месте<sup>36</sup>, и ограничиваясь признанием за социальным бытием "некоторого первичного значения и первичной данности"<sup>37</sup>. Но ясно, уделом чего может стать социальное бытие при сохранении антитетических рогаков чувственность – разум: только "вчувствование" вместится еще сюда. Рассуждение Гуссерля строит-

<sup>35</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 128.

<sup>36</sup> Там же. С. 129.

<sup>37</sup> Там же. С. 131.

ся по типу: общее не есть реальность потому, что реальное есть текучее и изменчивое *hic et nunc*, следовательно, общее есть предмет мысли. Посмотрим, однако, не вмещается ли то, что Гуссерль называет “идеальным единством вида” (*ideale Einheit der Spezies*) и что он характеризует чертами вневременной устойчивости, в сферу социального бытия и не оказывается ли оно своеобразным коллективным предметом, доступным особому виду опыта – социальному, который только путем конструктивных гипотез может быть разложен и сложен из чувственности и мышления абстрактного индивида, сведен к интеллектуальной интуиции или даже “вчувствованию” – термин, происхождение которого уже само свидетельствует о первоначальном исхождении от индивида, изъятого из социальной среды. Гуссерль, безусловно, прав, когда протестует против возможности свести *species* к индивидуальному представлению того или иного субъекта: “общность”, конечно, дана с принудительностью, как нечто вне меня, и к узрению, интуиции ее очевидности он вправе, конечно, апеллировать. Но не лежат ли корни ее в сфере социальной?

Прав он и в том, что обобщать, сближать сходные вещи можно лишь при условии их тождественности в каком-то смысле. “Действительно, – пишет Гуссерль, – мы находим там, где налицо одинаковость (*Gleichheit*), и тождество в строгом и настоящем смысле”<sup>38</sup>, “Без уже данного единства видов (*der Spezies*) неизбежен регресс в бесконечность”<sup>39</sup>. Но не доказывается ли этим слишком много? Повидимому, да. Это видно из того, что другой рукой приходится снимать то, что положено первой. “Конечно, мы не намерены, – признается Гуссерль, – ставить бытие идеальное на одну ступень с мышлением фиктивного и бессмысленного (*Gedachtsein des Fiktiven oder Widersinnigen*). Последнего вообще нет... идеальные же предметы существуют поистине”<sup>40</sup>. Однако, если посмотреть на те “идеальные единства”, которые усматривает не европеец XX в., а кто-либо иной, то признаёт ли Гуссерль за его единствами ту же вневременность, которую он признал за своими? Таковы, например, классификации, созданные тотемическими племенами Австралии и объединяющие реальным родством людей, животных, Солнце, Луну, звезды, ветер и дождь. Так, например, “дым и жимолость принадлежат к разделу кумитов и родственны людям племени морского орла. Кенгуру, лето, осень, ветер и дерево *shevak* принадлежат к разделу кроки и родственны людям, происходящим из рода черного кактуса”<sup>41</sup>. С точки

<sup>38</sup> Husserl E. Logische Untersuchungen. 2te Aufl. Halle, 1913. Bd. II. S. 112.

<sup>39</sup> Ibid. S. 115.

<sup>40</sup> Ibid. S. 124.

<sup>41</sup> Lang A. Mythes, ritual and religion (1887), цит. по франц. пер. P., 1896, p. 60. Более подробно об этом делении, принадлежащем племени Монте-Тамбо см.: Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives // L'Année Sociologique. VI. 1901–1902. P. 14–16, где приведена и литература.

зрения рационалистической такое обобщение либо принадлежит к разряду несуразного (*des Widersinnigen*) и потому не имеет “идеальной предметности”, либо имеет в себе идеальное единство. В последнем случае объединение происходит по какому-нибудь рационально-указуемому признаку, точно так же как, может быть, сближаются в метафоре “весна жизни” детство и весна по признаку начала года и начала жизни. Но такое толкование должно быть отвергнуто как антиисторическое “просветительство”. Именно этим грешили Тейлор и Фрезер, – и Леви-Брюль, критикуя их теорию, справедливо указал на специфическое своеобразие мыслительных функций у первобытных народов. Рационалистические (и общепсихологические) интерпретации лишь правдоподобны, но не необходимы<sup>42</sup>. Раз тотем и *species* несоизмеримы, остается просто отвергнуть “идеальную предметность” тотемов. Но если так, то тогда падает основной аргумент в пользу “идеальных видовых единств”, и он в самом деле доказывает слишком много: ибо если всякое сближение возможно только на основе тождества, без которого – регресс в бесконечность, то и тотемистические группы должны предположить это тождество, и если такое тождество идеально и вневременно, то отчего же не быть таким и тотему?

Вот еще пример классификации, которая атавистически тяготеет к классификации по тотемам, но одновременно приспособляется и к европейски-рационалистическим классификациям. Корнелий Агриппа Неттесгеймский говорит, что планете Юпитер принадлежат из стихий – воздух, из соков – кровь и жизненный дух, и “все, что относится к жизни и питанию”. Из ароматов – “те, которые сладки и приятны”. Из металлов – олово, серебро и золото “благодаря их мягкости”. Из камней – гиацинф, берилл, сапфир, смарагд и “вообще все зеленые и голубые цвета”. Из растений – клевер, куроплеп, мята, мастика, фиалка, куколь, белена, тополь и “счастливые” деревья (дуб, вяз, рябина, смоковница, ясень, маслина и т.д.); также пшеница, ячмень, сахар и “все сладкое, имеющее немного вяжущий и острый вкус”, как орехи, миндаль, сосновые шишки, фисташки, корни пиона и ревень. Из животных Юпитеру принадлежат те, которые отличаются “благородством и мудростью”, и те, которые “спокойны, послушны и хорошего нрава”, как олень, бык, слон, “кроткие твари” вроде овцы и ягненка, “мягкосердечные” дрофа и аист, “символ справедливости и милосердия” орел, также курица, пеликан, фазан; из рыб – “мягкосердечные” дельфин и сом и т.д.<sup>43</sup> Мы видим здесь отчетливо, как по существу тотемистическая классификация подвергается “рационалистическому” истолкованию с точки

<sup>42</sup> Напомним, что первобытная классификация не знает школьных “рода, вида и индивида” и основа ее – не признаки, а мистические свойства, которые лишь для нас, в переводе на наш язык могут рассматриваться как логические признаки.

<sup>43</sup> De occulta philosophia I 25.

зрения логических обобщений. Юпитер есть для всех этих вещей тотем, реальный прародитель, в котором они все тождественны, но, несмотря даже на “рациональные” обобщения Агриппы, тотем все же не *species* отвлеченного рационализма.

Систематическое изучение тотемистических культов началось сравнительно недавно. Особенно много было сделано за последние два десятилетия. Но уже в 1901 г. Дюркгейм и Мосс дали интересные обобщения, особенно интересные для наших целей<sup>44</sup>. Исходя от наблюдений над тотемистическими представлениями австралийцев и распространяя анализ на ряд разнообразных явлений, Дюркгейм и Мосс приходят к выводу, что первоначальная рамка (*cadre élémentaire*) всякой первобытной классификации есть общественная форма; социальная организация есть образец или канва для тех делений, которые человек намечает в бытия<sup>45</sup>. В сущности, “общее” коренится в общественном. Так же как общество не возникает  $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$  из произволения индивидов, так и “коллективные представления” (т.е. в данном случае классификации по общим признакам) не могут быть объяснены из индивидуальной психологии. Индивидууму они даны принудительно, с необходимостью “очевидности”. К числу этих “коллективных представлений” или точнее предметов, являющихся общим достоянием, принадлежат и те “идеальные единства видов”, о которых говорят рационалисты. Когда Гуссерль одним росчерком пера аннулирует крайний “реализм” платоников вроде Вильгельма Шаппо, то он с своей точки зрения прав<sup>46</sup>. Но нам в этих учениях особенно интересно одно. Если вообще могло возникнуть учение об идеях, общем, как вещах наряду с индивидуальными вещами (идея человека наряду с отдельными людьми), то, значит, были какие-то возможности в самой теории видов понять их именно так. В первоначальной концепции было, очевидно, что-то, что позволяло построить именно такую теорию. И в самом деле, такие данные были. Вдаваться в подробный анализ здесь не место, но укажем, что прототипами таких “идей”, т.е. “идеальных предметов”, общих, для всех обязательных, были священные предметы, *sacra*, общие данному племени. Так тотем – прародитель рода (*genus*’a) может рассматриваться как идея всех представителей рода, поскольку последние носят все его имя (родовое имя). Родовое имя “кенгуру” приложимо ко всем представителям рода, именующих тотемом кенгуру, только потому, что все они объединены происхождением от тотема, так сказать, единосущны тотему, “той же плоти” с ним. Точно так же чаша, составляющая общее достояние, или общая чаша, применяе-

<sup>44</sup> Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. P. 1–72.

<sup>45</sup> О социальных прототипах классификации см. также: Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912. P. 205–211.

<sup>46</sup> Log. Unt. II, 123: Die Missdeutungen des platonischen Realismus können wir, als längst erledigt, auf sich beruhen lassen.

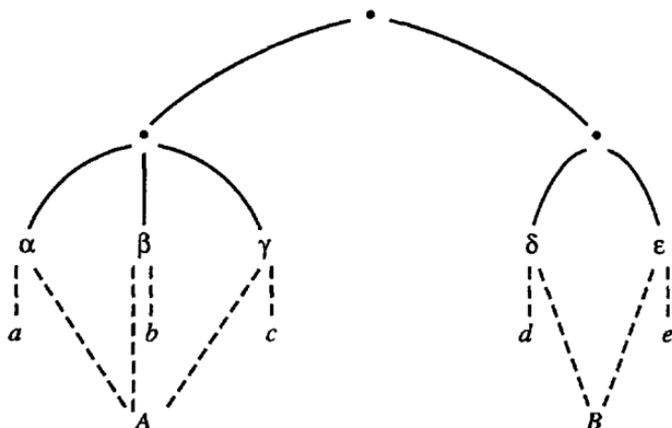
мая в культуре (в коммунальной трапезе) есть чаша по преимуществу, чаша вообще. Именно здесь корни столь странного на первый взгляд учения, как учение об *universalia–realia* рядом с индивидуальными вещами. Это – коммунальная, общая чаша наряду с той или иной чашей. Если отвлеченные рационалисты говорят, что “идеальные единства” являются бытием чисто мыслимым на том основании, что можно в действительном бытии воспринимать только это красное, а не красное вообще (*das Rot*), что такие слова, как “все, каждый, и, или, не, если, так” не даны в чувственном опыте, а только в мысли, то нужно, однако, прежде всего посмотреть на исторических прототипов этих слов. Может оказаться, что в социальном опыте “все” дано так же непосредственно, как индивидуальный образ этого стола. Когда рационалист спрашивает: дано ли в чувственно-единичном такое содержание, как все, и заключает отсюда, что “все” – предмет мысли, то это скачок. Первобытному человеку “все люди моего племени” дано так же непосредственно, как зеленый цвет этого дерева, – в социальном опыте, который только приспособительно к нам и к школе, с точки зрения абстрактного человека, можно назвать мышлением или интеллектуальной интуицией. Мышление там, где логика, а здесь – “до-логическое” (*prélogique*, по терминологии Леви-Брюля). Социальный опыт, а не данные индивидуального сознания, где единственно ищет их отвлеченный рационализм – источники идеи общего. Дюркгейм остроумно называет апелляцию к априорной очевидности – ленивым решением (*solution paresseuse*), которое является “смертью анализа”<sup>47</sup>. “Мы никогда не подумали бы объединять существа в гомогенные группы, – пишет он дальше, – если бы перед нашими глазами не было бы примера человеческих обществ, если бы даже мы не начали с превращения самих вещей в членов человеческого общества, так что группировки людей и группировки логические первоначально смешивались”<sup>48</sup>. В самом деле, что такое в логике род, как не “идеальная, но четко определенная группа вещей, между которыми существуют внутренние связи, аналогичные связям родства. Единственные группы подобного свойства, данные нам в опыте, это те, которые образуют, объединяясь между собой, люди. Бездушные вещи могут образовывать коллекции, кучи, механические наборы без внутреннего единства, но не группы в нашем смысле слова”<sup>49</sup>. Не место доказывать указанные положения подробно, но следует обратить внимание, что есть возможное построение, мимо которого бьет антипсихологизм, что аргументы против психологического субъективизма недостаточны еще для обоснования положительной позиции, и что, по крайней мере, можно с равным правом начинать с интеллектуаль-

<sup>47</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires. P. 209.

<sup>48</sup> Ibid. P. 210.

<sup>49</sup> Ibid. P. 209–210.

[Схема 2]



ной интуиции, признавая вторичность социального опыта, и с социального опыта, который позволяет усмотреть в не-индивидуальных, принудительно данных “специфических единствах” (идеях) – модификации социальной данности. “Когда сгорает дом, сгорают все его части... Но, – спрашивает Гуссерль, – сожжены ли соответствующие геометрические, качественные и прочие эйдосы?”<sup>50</sup> Не таковы ли, однако, и социальные предметы? Индивидуальное текуче и изменчиво, общее – вневременно и неизменно. Умирает отдельный человек, но племя мыслится вечным; отдельные предметы уничтожаются, но коллективные предметы племени умирать не могут, не зависят от индивидуального произвола. Важно напомнить, что первоначально все вещи, в том числе и “неодушевленные”, мыслятся членами социальных групп. Поэтому все предметы подходят под ту или иную ветвь социальной группы и родовое, общее мыслится как реальное родство, как единство происхождения<sup>51</sup>. Поскольку коллектив, племя, род суть реальности, даже первичные реальности, постольку те или иные родовые единства вещей мыслятся как реальности, притом как реальности неизменные, надвременные так же, как племя и род. Система знаков точно запечатлевает структуру социального бытия. Можно было бы пояснить это *схемой* [2].

<sup>50</sup> Log. Unt. II, 155.

<sup>51</sup> Уже древние логики обращали внимание на то, что  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ -genus-род имеет значение не только логическое, но и генеалогическое (см., напр[имер], у Порфирия). Но особенно интересные мысли по этому поводу были высказаны у арабов, генеалогические интересы которых известны и от которых не могла ускользнуть первоначальная близость этих двух значений. Так, останавливается на этом пункте Авиценна, связывающий с логическим родом не только племенные, но и профессиональные группы. Fabri dicuntur Tubalcaimae a Tubalcaim, qui artem fabrorum invenit. Tubalcaim оказывается легендарным прародителем рода ремесленников. Ср. Prantl, Gesch. d. Logik. Bd. II. S. 330–331.

На схеме 2  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... – индивидуумы, объединенные теми или иными социальными (онтологическими) связями.  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ,  $d$ ... их “личные”, индивидуальные знаки.  $A$ ,  $B$ ... – групповые знаки. (Можно было бы изобразить на чертеже и общий, родовый знак.) Там, где социальная структура меняется, не всегда одновременно меняется система знаков. Предположим, что в схеме распалось единство ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ), тогда единство онтологическое превратится в простое единство знака: *ens reale* станет *ens rationis*. Мы видели, как рецепция греческой логики в средневековье отразилась на судьбе логических теорий. Схемы, обозначенные пунктиром, не годились для новой онтологической (социальной) базы и превращались в *nuda intellecta*, в *entia rationis*, которые оказывались неконгруэнтными с *entia realia*. Играя словами, можно было бы сказать: логические классы были не всегда конгруэнтны с социальными. Перефразируя известное изречение “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*” с большим правом можно было бы сказать “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in societate*”. Всякое, даже теперь “фиктивное” единство когда-то мыслилось онтологическим и родилось, так сказать, из той или иной модификации социального бытия. Историкам научной терминологии в каждом отдельном случае надлежит показать соответствие общих терминов с онтологией и “фиктивных концептов” с той или иной умершей конкретной социальной группой или конкретными социальными отношениями.

Рационализм утверждает незыблемость “идеальных видовых единств”. Но вопрос в том, откуда этот признак неизменности? Не в самой ли форме выражения он заключается? Еще Аристотель отмечал, что не всякое слово исследуется в логике, а только слово утверждающее ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ). Прототип научного (логического) суждения есть форма:  $S - P$  есть, или  $S$  есть  $P$ . (В данном случае нам все равно, какая из формул более правильна.) Следовательно, логическая форма изгоняет глаголы, а тем самым оттенки времен и видов. Суждение “я видел солнце” превращается в безвременное предикцирование: “Я ( $S$ ) есть видевший солнце ( $P$ )”. Логическая связка “есть” не имеет здесь оттенка временного<sup>52</sup>. В “естественных”, исторических языках мы можем найти аналог подобных явлений; таков, например, в языке ассирийском “пермансив”, который применяется для обозначения действия безвременного или сверхвременного и может быть охарактеризован или как “вечное” время глагола наряду с перфектом и имперфектом, или правильнее (по интерпретации П.А. Флоренского) как “вечный” вид глагола наряду с глагольными видами совершенным и несовершенным. Проще говоря, когда мы формулируем нечто в безвременной форме, то, разумеется, и нель-

<sup>52</sup> Это свойство глагола “есть” было тонко подмечено еще К. Аксаковым, который в 1838 г. писал: “Есть – глагол, который не знает другого времени, кроме настоящего, глагол непреходящий, вечный” (Полн. собр. соч. Т. II. С. 15).

зя из нашей формулировки вычитать данные о временном изменении. В языке, где нет времени и видов, – а таков язык логический, – конечно, все неизменно.

Это, с одной, так сказать общей, стороны. С другой же стороны, со стороны исторической, оказывается, что высказывания такого вневременного, “пермансивного” характера на протяжении столетий применялись к вполне определенному кругу социальных предметов, т.е. предметов, не изъятых из круга вещей действительного мира, как хотелось бы рационализму. Так, например, в талмудических трактатах встречается указание на вечность (предшествование времени) Престола господства святилища и Торы. “Священное место Торы ( $\delta \text{ } \xi \mu \omicron \varsigma \text{ } \tau \omicron \lambda \omicron \varsigma$ ) рассматривается как средоточие и исходная точка творения, к которому все остальное относится как периферия... Сион называется средоточием творения, и храм – сердцем мира (Pesikta 25b)”. “На вопрос, в каком отношении Иегова стоит к разоренному Иерусалимскому святилищу, Schemoth gabba отвечает, что Иегова не может отступить от последнего. Шехина всегда пребывает за западной, уцелевшей стеной храма”<sup>53</sup>. Такие *sacra* – прототипы вечных истин. Для нас поучительно в этом одно: что предсказывание черт неизменности не выключает предметы из сферы реально эмпирического бытия. Так сказать, физически-ощупываемые предметы или точки пространства мыслятся неизменными.

Наконец, можно привести третий, совершенно абстрактный аргумент. Рационализм аргументирует так: мы все, имея разные “представления”, связываемые со словом (например, со словом дерево), имеем в виду одно и то же значение, неизменное. Предполагается, что можно отбросить знак, указывающий на значение, и не будь даже чувственного знака, все же то, что имеется в виду (идеальное значение слова) останется тем же. Но это “одно и то же” без знака на деле обратится в нуль. Если сгорает дом, то, разумеется, геометрические и качественные эйдосы его не сгорают, но только потому, что не сгорает социальный знак сгоревшего дома, т.е. только постольку, поскольку дом не сгорел, так сказать, до тла, а продолжает свое бытие в существующем знаке. Ибо, в самом деле, есть такие уничтожения “до тла”, которые касаются не только вещи, но и ее “эйдосов” (или того, что эквивалентно “эйдосам”). Эльсдон Бест говорит о маорийцах: “Мы слышим разговоры о самых различных и странных теориях, касающихся верований маорийцев и маорийской мысли. Но, на самом деле, мы не понимаем ни того ни другого и, что хуже всего, мы их никогда не поймем”<sup>54</sup>. Дополним это суждение тем, что принципиально ничего нельзя сказать против допущения таких катастроф, при которых между “очевидностями”

<sup>53</sup> Weber T. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Leipzig, 1897 (2 Aufl.). S. 62, 199.

<sup>54</sup> Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales... P. 69.

двух эпох, классов или народов, образуется непроходимая пропасть. Ибо вновь и вновь следует напомнить, что всякая очевидность, всякое восприятие очевидной данности как необходимости, напирательной принудительно извне, исходит из родового (resp. социального) опыта и есть его наследие, что, следовательно, анализ аксиом и очевидных достоверностей почерпает для себя главный свет из анализа таких биологических и социологических категорий, как наследственность, традиция, привычка и т.д. И разве, занимаясь историей умерших культур, мы не встречаемся сплошь и рядом с “сгоревшими” эйдосами, восстановление, реставрация или “ремонт” которых порою безнадежен?

Ничто, однако, не мешает тому, что в некоторых исключительных состояниях даже индивидуального сознания открываются очевидности иного порядка, несоизмеримые с рационалистической “очевидной” данностью. Так, например, в некоторых состояниях наркоза, психопатологических состояниях и состояниях экстаза перестает иметь силу закон исключенного третьего. Будучи несоизмеримы с логическим языком, такие состояния сознания называются “неизреченными”. Но здесь мы подходим вплотную к проблемам психологии языка и психологической терминологии, которые должны составить предмет следующей главы.