

Citation: Drach, Gennady V. (2019) “M.K. Petrov about the Intellectual Revolution of the 17th Century”, Petrov, Mikhail K., “Logos, the language of Adam and Whorf. Linguistic Aspects of the Intellectual Revolution of the 17th Century”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2019), pp. 116–132.

DOI: 10.31857/S004287440003626-3

References

- Abushenko, Vladimir L. (2002) “Petrov Mikhail Konstantinovich”, *World Encyclopedia: Philosophy*, XX century, AST, Harvest, Moscow, Minsk, pp. 560–566.
- Dubrovin, Viktor N., Tishchenko, Yurii R. (1996) “The fate of the philosopher in the interior of the era”, Petrov, Mikhail K., *Historical and philosophical studies*, ROSSPEN, Moscow, pp. 3–15.
- Kahn, Charles H. (1979) “Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology”, *Neue Hefte für Philosophie*, 13, pp. 20–33.
- Kosareva, Lyudmila M. (1977) *The Subject of Science*, Nauka, Moscow.
- Kosareva, Lyudmila M. (1981) *The Problem of the Formation of Modern Science in Western Historiography of Science*, USSR Academy of Sciences, Moscow.
- Peretyatkin, Grigory F. (2013) “Language, Thinking, Reality (M.K. Petrov and postmodernism)”, *Nauchnye Vedomosti BelGU, Series Philosophy. Sociology. Right*, Vol. 16 (159), Issue 25, pp. 69–79.
- Sokolov, Vasilii V. (2012) *Philosophy as a History of Philosophy*, Akademicheskii Projekt, Moscow.
- Stephens, James (1975) *Francis Bacon and the style of science*, University of Chicago Press, Chicago.
- Webster, Charles (1976) *The great Instauration: science, medicine, and reform, 1626–1660*, Holmes & Meier, New York.

Логос, язык Адама и Уорф.

Лингвистические аспекты интеллектуальной революции XVII в.

М.К. Петров

События XVII в. упорно удерживаются в эпицентре внимания историков науки и философии, культуры, социологов, науковедов не только потому, что многие современные проблемы науки, категориальных представлений мира уходят корнями в XVII в. — либо порождены интеллектуальной революцией, либо предполагают ее как условие собственного выявления. Да и сама наука, по мнению многих, в том числе и автора этой статьи, не была для XVII в. некой запланированной целью, завершенным архитектурным проектом «храма науки», который осталось только построить, а стала, скорее, незапланированным следствием усилий отцов-основателей науки, которые не ведали что творили, воодушевлялись совсем иными целями, представлениями, концептами, мотивами. В их числе «науки» — известного нам сегодня социального института дисциплинарного знания природы и технологических приложений научного знания — определенно не было. И не могло быть. Историю творят на наличном материале, на унаследованной от предшественников, по выражению Маркса, «сумме обстоятельств», куда входят и реалии духовного мира — ценности, установки, ориентации, категориальные структуры всеобщего. Будущее строится современниками в лесах прошлого, а затем уже на длительном периоде исторических экспликаций объявляет себя как смысл содеянного. Между задуманным и содеянным, между лесами, соображенными в лесах умопостижениями и содеянным большая разница. Так в большом и малом.

<...>

С точки зрения внешней социальной детерминации интеллектуальная революция XVII в. была духовной реакцией на глубокие политические и экономические изменения в социальной структуре европейской жизни. Рост абсолютизма подрывал господство Римской церкви. Становление капитализма ломало иерархию наследственных прав и привилегий, меняло иерархическую шкалу оценок человека, его места и положения в обществе на безлично-монетарную — по «состоянию», капиталу. Инерция освобождала бога от текучести повседневных забот и поддержания порядка в сотворенном им мире, передавала эту функцию взаимодействию по единожды установленным законам, по сути дела выводила бога за скобки текущих событий как деталь почитаемую, но явно излишнюю для их объяснения. Политическим выражением борьбы

с католическим Римом стала Реформация. Она была как бы внешним оформлением революции, которая, по словам Маркса, зародилась «в мозгу монаха» и завершилась «омонашиванием» мирян, интериоризацией религии и, соответственно, сломом иерархии приближения к богу [Маркс, Энгельс 1955, 422, 423]: «плотский — душевный — духовный» — троица, в которой Римская церковь осмысляла и мировоззренчески санкционировала свое право на посредничество между богом и человеком и на власть в христианском мире.

<...>

Но все это именно популярность, мода, перенос акцентов, интереса, актуальности. Реальные же события интеллектуальной революции XVII в. могли происходить и действительно происходили в рамках дисциплинарности, в «мозгу монаха», каким этот мозг становился после его обработки в университете «эллинской мудростью» тривия и квадривия, тем греческим, главным образом, массивом философской, медицинской, оккультной и иной литературы, который в X—XII вв. был переведен на латынь и прочно утвердился в подготовке научных кадров как «душевная» ступень на переходе от «плотского» мирянина, какими рождаются все люди, к богодухновенному (или «духовному») «пневматику», какими люди становятся, пройдя через университет и приняв сан.

Принимать сан, становиться монахом, подписываться на всю жизнь под обетом безбрачия-целибата, из-за которого, собственно, и возник университет как замена семьи и ее воспитательной функции, было не обязательно. В зависимости от обстоятельств, от эпидемий чумы, холеры, оспы, от войн и революций, от текущего «спроса» на духовные кадры профессию монаха выбирало от половины до трети людей, получивших университетскую подготовку, а остальные становились юристами, поэтами, теоретиками и практиками политической кухни. Среди поэтов Англии XVII в., к примеру, более 70 процентов имели университетское образование, а «долгий парламент» середины XVII в. был, по мнению историков, самым «просвещенным» в истории Англии — более двух третей парламентариев прошли через университетскую подготовку. Практически все активные деятели интеллектуальной революции XVII в. прошли через университет.

Это приобретенное в университете единство тезауруса, базы понимания реформистов, антиреформистов, революционеров, контрреволюционеров крайне важно для понимания дисциплинарного характера событий XVII в. Сегодня, скажем, они были бы невозможны попросту потому, что дисциплин много и каждая из них имеет свою особую парадигму, свои особые тезаурус и топос, переживает свои особые революции. Осмысленного разговора на дисциплинарном уровне сегодня не получается: чтобы понять, о чем говорят и пишут физики, химики, биологи нужно сегодня пройти через соответствующий канал подготовки дисциплинарных кадров. В XVII в. теология была *единственной* дисциплиной, в ее тезаурусе и топосе главенствующее место занимала Библия, библейско-понятийно-концептуальный арсенал, который вовлекался в любые попытки объяснения с коллегами как ради достижения взаимопонимания (тезаурус), так и ради убеждения (топос). С этой дисциплинарной, тезаурусно-топосной точки зрения революция XVII в. была для истории европейской мысли чем-то вроде строительства вавилонской башни, когда заинтересованный и обеспокоенный человеческой деловитостью бог принял лингвистическое решение: «Сойдем же, и смешаем язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11: 7). Так оно и получилось.

Семнадцатый век не знал этой дисциплинарной разобщенности, воспроизводимой специализированными каналами подготовки научных кадров, в каждом из которых действуют ограничения по «вместимости» студента — сроки обучения, учебные планы, часы, расписания. Дисциплины постоянно решали и решают две взаимоисключающие задачи: неограниченно накапливать новое дисциплинарное знание и постоянно редуцировать растущий массив знаний до вместимости студента. Эта вторая задача ведет к информационной самоизоляции дисциплин и даже исследовательских направлений в одной дисциплине. Решать эти задачи приходилось и теологии — новым поколениям теологов, как и новым поколениям физиков, химиков, нельзя было сообщить нечто, превышающее их физические и ментальные возможности.

<...>

Эти «другие науки», общим назначением которых и правом на существование было участие в подготовке духовных кадров на правах «служанок», средств, обеспечивающих без срыва понимания движение «к тем предметам, которые выше разума», и были, собственно, составом «эллинской мудрости», пройти через которую полагалось каждому будущему духовнику. Она же и обеспечивала и обретаемое в университете единство тезауруса, дисциплинарного общения всех, кто прошел через академический канал к высотам духовной или светской карьеры. Революция XVII в. была бунтом против эллинской мудрости именно в этой ее воспитательно-педагогической функции. Языческая мудрость греков заведомо не могла обеспечить «истинно христианского» воспитания подрастающих поколений. Требовался некий новый учебник, другая христианская мудрость. В предисловии к «Великому восстановлению» Бэкон так очерчивал общие контуры задачи: «Необходимо открыть человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, которая была известна нашим предшественникам, и дать ему новые средства помощи, чтобы дух мог пользоваться своими правами на природу» [Бэкон 1971, 63]. Эллинская мудрость — путь пройденный. <...>

Осознанию академической несостоятельности эллинской мудрости, «языческой схоластики» в ее способности поднимать христиан к восприятию христианской мудрости откровения явно содействовало присутствие в тезаурусе теологии конца средневековья наряду с Библией двух «книг» — Книги Даниила и Книги Природы. Книга Даниила была, безусловно, находкой в тезаурусе теологии в том смысле, в каком Мендель был находкой для генетиков и Буль — для математических логиков. С Книгой Даниила явно произошла какая-то переводческая неурядица. <...>

В латинизированных переводах Библии соответствующее место, по которому XVII в. засекал свое положение на кривой христианской концепции истории, звучит так: «Многие пройдут, и многообразно будет знание». Это «многие пройдут» ассоциировалось революционерами XVII в. с географическими открытиями. Бэкон, к примеру, вынес эту строку Даниила на титул первого издания «Нового органона» и интерпретировал ее как божественное предначертание роста наук: «Не следует упускать из виду пророчество Даниила о последних временах мира: “Многие пройдут, и многообразно будет знание”, явно указывающее, что судьбой, т.е. провидением, определено, чтобы совпали в одно и то же время прохождение через мир (который уже популен столькими дальними плаваниями или популяется) и рост наук» [Бэкон 1972, 57–58]. В переводах с греческого на славянский и русский зацепиться за это пророчество было бы попросту невозможно: «А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее, и умножится ведение» (Дан. 12:4). Никакого «пройдут» здесь нет, и привести «многие прочитают ее» в связь с великими географическими открытиями невозможно.

<...>

Хотя эсхатология миллениаризма никогда не уходила со сцены, актуализируясь по поводу очередных бедствий христианской Европы, в XVI–XVII вв. в связи с поражением Армады, Тридцатилетней войной, революционными событиями в Англии, а главное в связи с новой обстановкой становления капитализма и Реформацией миллениаризм принял форму не просто неприятия католического Рима, в котором все ереси этого толка видели царство Антихриста, но активно-созидательную форму восстановления ущерба, нанесенного человеку и природе грехопадением Адама и тысячелетним правлением католической церкви.

<...>

Словом, новая истинно-христианская мудрость, призванная заменить языческую эллинскую мудрость в функции средства подготовки претендентов на «первое воскресение», осмысливалась, говоря языком современных дискуссий, свободной от ценностей, объективной, безличной. Несколько сложнее обстояло дело с оценкой урона, нанесенного «языческой схоластикой». Большинство, вслед за Бэконом, усматривали вред эллинской мудрости в том, что она удерживала человечество от восстановления языка Адама, топила дела в словах. Но были и разночтения. Бэкон, например, считал, что восстановление — процесс конечный, но длительный: «Наше Восстановление... не забывает и о смертности человеческой, так как совсем не предполагает, что дело может

быть завершено на протяжении одного века, но предназначает его потомкам» [Бэкон 1971, 71]. Ближайший продолжатель дела Бэкона, детализатор многих аспектов парадигмы восстановления Коменский, как и многочисленные его ученики и почитатели «пансофии», в качестве постулата принимал принципиальную возможность восстановить урон в рамках одного поколения. Ч. Уэбстер пишет в своем исследовании о деятельности пуритан в Англии с позиции Коменского и его сторонников: «Они считали, что детство и юность — дар божий каждому поколению, который постоянно воспроизводит перед каждым человеком задачу преодоления своей испорченности» [Webster 1976, 100]. <...>

Основным же союзником и точкой опоры революционерам XVII в. служил концепт Книги природы, появившийся в тезаурусе теологии где-то в XVI—XVII вв., хотя место его появления в предмете теологии было отмечено еще обращенным в христианство неоплатоником Августином. Синтезируя платоновский концепт идеи-образца с библейским концептом творения мира по слову, Августин оформил этот синтез в типичной для неоплатоников триадной модели: «до вещей» (план природы в голове бога до акта творения) — «в вещах» (реализация этого плана в акте творения) — «после вещей» (познавательная позиция человека, способного через мудрость устройства природы узнать нечто о ее творце). Долгое время этот концепт оставался на задворках тезауруса теологии и обрел вторую жизнь, стал наполняться смыслом и содержанием по ходу освоения нового для теологии античного наследства.

<...>

Вопрос о том, была ли сотворена Книга Природы, решался для теологов XVII в. всех направлений однозначно: была. Но вот вопрос о том, *как* именно она была сотворена, на каком языке написана, оставался открытым. Саму Книгу Природы революционеры довольно быстро отождествили и с закрытой до «последних времен» Книгой Даниила, и с тем самым учебником бесспорного и авторитетного автора, который должен был заменить эллинскую мудрость в канале трансляции духовной профессии. Бэкон писал: «И для того, чтобы мы не впадали в заблуждение, он дал нам две Книги: Книгу Писания, в которой раскрывается воля божия, а затем Книгу Природы, раскрывающую его могущество. Из этих двух Книг вторая является как бы ключом к первой, не только подготавливая наш разум к восприятию на основе общих законов мышления и истинного смысла Писания, но главным образом развивая дальше нашу веру, заставляя нас обратиться к серьезному размышлению о божественном всемогуществе, знаки которого четко запечатлены на камне его творений» [Бэкон 1971, 128].

Нужно сказать, что сам образ бога, пишущего Книгу Природы, бога-автора, был явно дисциплинарного производства, типичным продуктом очеловечения бога-покровителя по образу и подобию профессионала. Обособившись в профессию, духовенство переосмыслило бога в терминах собственной профессиональной деятельности, проделав с ним то же самое, что до духовных проделывали со своими богами-покровителями профессионалы-ремесленники: кузнецы с Гефестом, плотники с Афиной. Богу доникейского христианства, не прошедшему университетской подготовки, опосредования эллинской мудростью, и в голову не могло прийти заняться столь странным делом, как «писать книгу». Вряд ли он был даже грамотным, во всяком случае, не был грамотеем и разделял, как это явствует из многих мест Библии, глубочайшее пренебрежение к грамотеям, книжникам, «интеллектуалам». И если вспльчивого, необузданного, своенравного бога Ветхого Завета удалось несколько уравновесить в Новом Завете, а затем усадить за сочинение «сумм», «опусов», «книг» на предмет восхищенной оценки коллег-профессионалов, на предмет глубоких размышлений коллег «о божественном всемогуществе, знаки которого четко запечатлены на камне его творений», то дело здесь явно не обошлось без «отрицательной обратной связи».

Любая профессия, если она имеет своего бога-покровителя, а в традиционной культуре все профессии имеют богов-покровителей, редуцирует его до уровня собственной повседневной практики, вынуждает его говорить на языке профессии и действовать по профессиональным правилам. Такой бог-покровитель всегда собирательный образ про-

фессионала-новатора, он всегда в «топосе» профессионального творчества, в основе моделей убедительной аргументации: к его помощи, авторитету, одобрению, соучастию всегда прибегают земные профессионалы-новаторы в общении с коллегами по профессии.

Если с этой точки зрения взглянуть на дисциплинарную ситуацию в теологии XVII в., то состав проблемы и позиции сторон примут примерно следующий вид. Осознание природы под формой «книги», творцом которой, вернее «автором», является бог, — общее убеждение всех теологов. Признание того, что эту «книгу» можно «прочитать», и что она написана на языке Адама, также обще всем теологам. Обща всем теологам в тезаурусной функции взаимопонимания и эллинская мудрость — массив работ греческих, главным образом, авторов и соответствующий понятийно-концептуальный аппарат, относящийся к структуре естественных процессов, к познавательной позиции человека, к процедурам и логике познания. В отличие от соответствующего библейского арсенала принять этот эллинский арсенал как данность было не обязательно — реформаторы и революционеры подчеркивали его языческий характер, но знание его, достижение взаимопонимания на основе знакомства с его реалиями было естественным следствием общности академической подготовки. Общим, наконец, был и язык теологических дискуссий — латынь.

Резкие расхождения касались, прежде всего, места эллинской мудрости в образовательном процессе. Позиция католической теологии, как это мы уже видели у Фомы, состояла в том, что, хотя теология откровения сама по себе не испытывает необходимости в дисциплинах естественно-теологического цикла (в эллинской мудрости), она к ним обращается как к средству развития человеческой способности понимания, подводя будущих теологов к границам тех предметов, «которые превыше разума». Протестанты, напротив, считали, что использовать в функции педагогического средства эллинскую мудрость — значит заведомо уподоблять христианскую мудрость языческой, превращать теологию в «языческую схоластику», в профанацию христианства. По их мнению, необходим был другой путь к предметам «превыше разума» — путь через чтение Книги Природы, на котором решаются одновременно и задачи подготовки христианских кадров, и задачи овладения языком Адама, восстанавливающим человеческую власть над природой.

<...>

В анализе дисциплинарных ситуаций общения Бэкон во многом произведен от «Риторики» Аристотеля. Особенно это заметно в «пространственной» трактовке «топоса», центрального понятия как для Аристотеля, так и для Бэкона. Для Аристотеля «топос» прежде всего «место» акта общения в его конкретных характеристиках, заданных составом аудитории, ее осведомленностью, ее общими убеждениями и ценностями, а главное — признанными ею и привычными для нее *моделями убедительной аргументации*. Топос определяет позицию оратора, возможные опоры объяснения, допустимые и необходимые приемы доказательства, сочетание логического и риторического. Успех или неуспех акта общения определяется по результату, поэтому и Аристотель, и Бэкон не усматривают ничего предосудительного в использовании обмана, притворства и любых других средств, ведущих к успеху [Webster 1976, 54].

В оценках определяющего влияния топоса на состав и структуру акта общения Бэкон, в общем-то, согласен с Аристотелем. Уточнения Бэкона, как замечает Дж. Стефенс, сводятся лишь к деталям классификации аудиторий: «Бэкон здесь подправляет Аристотеля ради новой, практической риторики путем четкого разделения аудиторий на образованную и публичную с помощью замечания, что забытая эпохой Ренессанса доктрина приспособления к аудитории должна в целях “совершенствования идей” включать особую риторическую стратегию для каждого индивида данной аудитории» [Stephens 1975, 38–39].

Положение несколько меняется, когда Бэкон анализирует «топосы» Аристотеля с точки зрения образующих их тезаурусных опор, обеспечивающих общность словаря, восприятия, понимания: «Бэкон признает, что универсальные “топосы” приходят в столкновение с логикой и этикой, но настаивает на том, что их истинное и плодотворное использование лежит в “защите от неясностей речи”. Бэкон постоянно воюет именно против двусмысленности слов, их способности вводить в заблуждение, и хотя

“топосы” не принадлежат к логике, он считает полезным рассмотреть их в “Достоинствах и приумножении наук” (Кн. 5, гл. 3). Универсальные “топосы” полезны в размышлениях, в обдумывании того, что мы могли бы сказать, а также и как “промитуарий”, ведущий нас к тому, что мы могли бы спросить... Смещая доктрину “топосов” и демаркационную зону между коммуникацией и исследованием, Бэкон усилил и модифицировал старые формы в нечто полезное для новой эпохи. Как свидетельствует Гильберт, Бэкон преобразовал “топосы” в инструменты, полезные для ученых. Он переделал процедуры дебатов в “топике” во взаимодействия, в которых природа заменила ответчиков-респондентов, а вопрошающим стал ученый» [Stephens 1975, 46–47].

<...>

Если перевести эти рассуждения Бэкона на язык современной истории науки и науковедения, то нетрудно обнаружить, что Бэкон, в отличие от Аристотеля, придает ситуации общения дополнительную размерность преемственности, выхода за наличное с опорой на наличное, то есть рассматривает эти ситуации не разрозненно, не в диссоциации, не только со стороны тезаурусной характеристики аудитории, обеспечивающей взаимопонимание в данном акте общения, и собственно топосной, обеспечивающей убеждение данной аудитории здесь и сейчас, но и со стороны характеристики парадигматической, оформляющей проблематику, разрешимую при текущих значениях дисциплинарного тезауруса – накопленных результатов – в действующих моделях убедительной аргументации дисциплинарного топоса.

Такое поступательное движение ориентиров и условий актов дисциплинарного общения Бэкон сравнивает с движением по равнине: «Это очень похоже на движение по равнине; когда мы уже проделали какую-то часть пути, то мы не только ближе подошли к цели нашего путешествия, но и яснее видим тот участок пути, который нам еще осталось преодолеть. Точно так же и в науке: каждый шаг пути, оставляя позади пройденное, в то же время дает нам возможность ближе увидеть то, что нам еще остается сделать» [Бэкон 1971, 314].

Иными словами, частная топика для Бэкона – это более или менее конкретное и развернутое указание на принцип инкрементной кумуляции дисциплинарных результатов как на способ преемственного существования естественной философии, предметом изучения которой является Книга Природы. Естественно, что это еще чисто умозрительное, гипотетическое построение, чего Бэкон и не скрывает: «Мы сохраняем за собой только роль указующего пути, что представляет, конечно, лишь посредственную ценность и в большей степени является делом фортуны, чем способности и превосходства» [Бэкон 1972, 9]. В нем, например, нет человекообразности, тех ограничений, которые производны от физической и ментальной вместиимости человека и с предельной жесткостью выявляются в академическом канале воспроизводства дисциплинарных кадров, ведут к распчованию дисциплин, к их информационной и концептуальной изоляции. Оставаясь в рамках парадигмы восстановления, Бэкон вообще не мог поставить эту проблему: если Адам, называя продукты божественного творчества, получал в этом акте власть над ними, то природа, Книга Природы заведомо человекообразны, не требуют специализации, познания в разобщенных и растущих по числу дисциплинах. Нет этой идеи человекообразности и у Коменского, в пансофическом научении которого, в том, что теперь стало всеобщим средним обязательным образованием, господствует явно отрицающий человекообразность принцип: «Всемирно знать обо всех вещах».

С другой стороны, и Бэкона, и Коменского, и многих других деятелей революции XVII в. крайне увлекали идеи прямого восстановления языка Адама. В рамках парадигмы восстановления такая проблема представлялась вполне законной: хотя Адам и был изгнан из сада Эдема, язык Адама оставался единым языком человечества до строительства Вавилонской башни, так что наблюдаемое разнообразие языков – результат божественного вмешательства – в принципе сводимо к единству. По Бэкону, процедура такого собирания исходного языкового единства должна была бы основываться на опосредовании словарей наличных языков Книгой Природы, то есть речь должна бы идти «...о создании некоей грамматики, которая бы тщательно исследовала не аналогии

между словами, но аналогию между словами и вещами, т.е. смысл, однако, не заходя в пределы толкований, принадлежащих собственно логике» [Бэкон 1971, 333].

<...>

Словом, в XVII в. «нормативная грамматика» не ассоциировалась непосредственно с философией, слишком уж была она для этого проста и утилитарна по назначению, имея дело, как писал Бэкон, с «аналогией между словами», а не с «аналогией между словами и вещами». Ту же мысль об отсутствии в учении Аристотеля контакта с вещами проводил и Гоббс: «Наконец, я должен сознаться, что еще не видел сколько-нибудь заметной пользы от применения этих категорий в философии. Я думаю, что Аристотель был охвачен желанием, опираясь на свой авторитет, установить классификацию слов только потому, что не добрался до самих вещей» (см.: [Гоббс 1989, 92] – *Г.Д.*).

Но для самого Аристотеля это было совсем не так: отношение истинности, сказуемости, отношение между «словами и вещами» рассматривалось Аристотелем как *логическое* свойство предложений-высказываний, как корень и опора всей философии. Речь шла именно об отношении между миром единичных вещей и миром слов-понятий, о способах отображения в мире знаковых реалий и отношений языка. Опираясь на постулат «из слов вне связи ни одно ни истинно, ни ложно», Аристотель видел в словах, связанных в предложение, результат попытки связать знаки и вещи в суждение, попытки перейти от общего к единичному.

Местом контакта суждения, выполненного в знаковых реалиях, не несущих отметок единичности, пространства и времени, с вещами окружения, необходимо несущими эти отметки, Аристотель считал «подлежащее» (гипокименон, субъект), которое, оставаясь словом-знаком, обретает в этом контакте от вещи определение по числу, месту и времени и выявляет себя по отношению к другим словам-знакам, связанным в предложении, как представитель мира вещей в мире знаков, о котором сказывается все, а он – ни о чем: «Сущностью, о которой бывает речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» [Антология 1969, 428].

<...>

Поскольку мышление в поисках контакта с внешней эмпирией всегда натывается на экран речи, всегда остается «посюсторонним», не имеет средств прохода через этот экран языковой данности, ему ничего не остается, как довольствоваться этой данностью, осознанно или неосознанно ограничивать себя этой данностью языкового экрана, то есть оно вынуждено соглашаться с принципом Аристотеля: «Сколькими способами сказывается, столькими способами и выявляет себя бытие». Если языковой экран неустраним и высшей единицей связного представления того, что за экраном, выступает для умозрения предложение, то естественно, синтаксис языка и определит категориальную структуру представлений о мире в их универсальных моментах.

<...>

И все же, когда мы рассматриваем ход событий революции XVII в. на уровне возникновения новых, типичных для научной картины мира категориальных структур, таких, скажем, концептов, как тело, свойство, взаимодействие, причинно-следственное отношение, контактный автоматизм поведения, однозначное соответствие между наблюдаемым поведением и умопостигаемым свойством, мы обнаруживаем в этих событиях следы присутствия какой-то «другой» логики, неоднозначно, естественно, но все же задающей общее направление переосмыслению категориально иерархической структуры мира, основанной на эллинской мудрости, к новой структуре, отрицающей иерархии, основанной на инерции, взаимодействии, автоматизме, однозначной соразмерности причины следствию. Странность явления в том, что, оставаясь в рамках флективной грамматики (греческой, латинской, русской, немецкой), воспринимая мир через призму универсальных грамматических правил *флективного* языка, вообще было бы невозможно распознать, идентифицировать и опредметить эти новые категории, увидеть в них естественные универсалии предмета опытной науки.

Этот странный феномен векторности изменений связан, нам кажется, с появлением в семействе европейских языков новоанглийского — языка нового *аналитического* типа. Вообще-то говоря, переход флективных языков в аналитические не такое уж для Европы уникальное явление. Среди славянских языков аналитическим стал болгарский, среди романских близко к аналитике подошел французский, на пути к аналитике был верхне-немецкий, но его вовремя перехватили и законсервировали во флективном состоянии немецкие грамматики и всеобщее образование. В каждом отдельном случае перехода или попыток перехода — свои причины, весьма пестрые, так что рассматривать сам переход как некое «развитие» из флективности в аналитику не приходится. У англичан, например, аналитический новоанглийский — из смешения многих германских и романских диалектов под давлением латыни на базе лондонского диалекта. Он более или менее оформился к середине XVI в., чему во многом способствовало начало книгопечатания (1476 г.) на родном языке, потребовавшее унификации орфографии и грамматики на национальном уровне.

<...>

Флективность как интериоризированная универсальная языковая норма начала переходить в парадигматическую форму проблемы, предмета исследований только в середине XIX в., и пионером на этом пути был, бесспорно, В. Гумбольдт. <...> Лет через сто к той же проблеме категориального разнообразия языков и, соответственно, способов членения мира обратились создатели теории лингвистической относительности Э. Сепир и Б.Л. Уорф.

<...>

Попытки Сепира и Уорфа увидеть в категориальных структурах языка самодовлеющий определитель мировоззрения, а с ним и типа культуры, явно не состоятельны — мировоззрение вовсе не обязательно включает только языковые модели и структуры. В традиционной культуре, например, по нормам которой живут народы самой разнообразной языковой принадлежности, в том числе и индоевропейцы, членения мира следуют профессиональному принципу, а интеграция его в общенациональную целостность основана на отношениях родства богов-покровителей. Да и в нашем европейском типе культуры представлено множество языковых типов, что не мешает финну, скажем, или венгру быть ученым, действовать и достигать успеха в дисциплинарной парадигме, публикуя свои результаты на родном языке. Но в тех конкретных случаях, когда определенные исторические личности вроде Аристотеля или Гоббса берутся на базе своего родного языка выстраивать категориальные модели мира, проецируя на мир категориальные структуры и модели родного языка, эффекты лингвистической относительности должны бы находить полное выявление.

В чем могли бы состоять различия между флективной (Аристотель) и аналитической (Гоббс) картинами мира, если и та и другая исходят из одного постулата: «Сколькими способами сказывается, столькими способами и выявляет себя бытие»? <...> В такой постановке проблемы познаваемости мира, раз уж отброшен «запутавшийся в словах» Аристотель и нужно устанавливать новый, но все же на уровне рассуждений, контакт с вещами природы, Гоббс волей-неволей попадал в ситуацию лингвистической относительности, вынужден был пересматривать флективную категориальную структуру мира, созданную на базе синтаксиса греческого языка, опираясь на категориальные структуры, на синтаксис своего родного аналитического новоанглийского языка. Ссылка на тождество слова божьего и естественного разума человека отсекала здесь всякую возможность отступления, вынуждая осознанно или неосознанно принять в качестве рабочей модели постулат Аристотеля: «Сколькими способами сказывается, столькими способами и выявляет себя бытие».

Вот теперь, более или менее ограничив проблему и показав ее актуальность для англичан XVII в., которые во всем, даже в латыни подозревали языческую скверну, мы можем попытаться выяснить, в чем могли бы состоять различия между флективной и аналитической категориальными картинами мира, а затем соотнести их с теми изменениями, которые внесены в картину мира Гоббсом. Задача наша значительно облег-

чается тем обстоятельством, что наш русский язык флективен, с точки зрения синтаксиса близок к греческому, так что в первом приближении достаточно будет прямых сравнений-переводов между флективным русским и аналитическим английским по синтаксическому обоснованию.

<...>

Эта грамматическая нейтральность языкового экрана бесспорно давала англичанам XVII в. определенные преимущества по сравнению с их флективными коллегами в разработке новой категориальной картины мира. Исходная нерасчлененность существительного и глагола на уровне реалий экрана, которые используются для опознавания-идентификации реалий окружения, позволяла англичанам, как это видно, скажем, из полемики Гоббса с Декартом, без труда отождествлять вещь и движение, считать «сущности» характеристику вещей частной и второстепенной. Гоббс, например, так критикует четырехпричинную «сущность» Аристотеля, построенную на аналогии с поведением имен существительных: «Кроме действующей и материальной причины метафизики признают еще две причины, а именно *сущность вещи* (которую некоторые называют *формальной причиной*) и *цель*, или *конечную причину*. На деле же обе они являются действующими причинами... О *целевой причине* речь может идти только тогда, когда имеют в виду те вещи, которые обладают чувствами и волей. Как мы покажем позже, конечная причина есть не что иное, как действующая причина» [Гоббс 1989, 168].

В отличие от «сущности» Аристотеля, акцентирующей внимание на устойчивости и изменениях, на способности вещей принимать противоположные определения, оставаясь теми же самыми по числу, тело Гоббса переносит акцент на изменение как таковое. Предмет естественной философии Гоббс определяет через тело: «Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т.е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами» [Гоббс 1989, 79].

<...>

Так, судя по ее исходу, интеллектуальная революция XVII в. не была чистым продуктом социальной детерминации. В нее, если судить по «английскому смещению», вмешивались по модели лингвистической относительности факторы случайного происхождения, которые в нужное время, в подходящем месте предоставляли революционерам духовно-знаковую основу для формулирования по модели Аристотеля – высочайшего для средних веков философского авторитета, просто философа – новой категориальной картины мира, производной от категориального аппарата новоанглийского языка.

Подготовка текста и публикация Г.В. Драча