

Язык РЕАЛЬНОСТИ И РЕАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ Ф. БЭКОНА

Осминская Наталия Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; e-mail: nosminskaya@hse.ru



Центральным положением натурфилософии Фр. Бэкона является утверждение о несовпадении «природы человеческого ума» и «природы вещей», в связи с чем изобретенная им новая логика должна была преодолеть зависимость познания от абстрактных понятий силлогистической логики. Развивая учение Аристотеля о конвенциональной природе языка, Бэкон выдвинул идею создания нового невербального языка, в котором «реальные знаки» должны представлять определенные природные феномены, что в пределе предполагало также классификацию и определение всех вещей мира. Хотя этот проект «строго научного языка» не был реализован непосредственно Бэконом, его идеи получили распространение в Европе середины и второй половины XVII в. в рамках дискуссии о природе языка и мышления и связанных с ней различных попыток создания «универсального языка», что отражено в наследии М. Мерсенна, Р. Декарта, Я. Коменского, Г.В. Лейбница, и особенно активно развивались в англосаксонском научном сообществе (Т. Гоббс, Дж. Уилкинс, Дж. Локк).

Ключевые слова: универсальный язык, природа человека, реальные знаки, философская грамматика, воображение, индукция, конвенционализм

LANGUAGE OF REALITY AND REALITY OF LANGUAGE IN FRANCIS BACON'S PHILOSOPHY

Natalia A. Osminskaya – PhD in Philosophy, Senior Lecturer. National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: nosminskaya@hse.ru

The most important of Francis Bacon's argument against Aristotelian syllogistic logic as a main method of investigation was his doctrine of Idols, closely connected to the contemporary Anglican theological views on imperfect human nature. In his criticism of the first notion of human mind, based on mistaken abstraction, Bacon separated "ars inveniendi", "ars judicandi" and "ars tradendi" and argued for a new nonverbal form of communication, based on "real characters". Bacon's conventional concept of the universal language, strongly influenced by Aristotle, was not realized by the philosopher himself, but it was of great popularity in both European rationalism and British empiricism in the middle – second half of the 17th century.

Keywords: universal language, human nature, real characters, philosophical grammar, imagination, induction, conventionalism



Хорошо известно, что методологическое обоснование Ф. Бэконом новой натурфилософии, основанной на принципах «истинной индукции», неразрывно связано с критикой силлогистической логики как главного инструмента познания. На страницах «Нового Органона» и «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон со свойственным ему педантизмом и риторическим изяществом многократно обращается к критике «философов рационалистического толка» [Бэкон, 1978, с. 28], основывающих свои размышления на поспешно и опрометчиво выведенных из «ощущений и частных» принципах [там же, с. 14]. При этом существенно, что свою индуктивную логику, основанную на принципах элиминации, Бэкон рассматривает как альтернативу «естественному» устремлению человеческого разума, который по своей природе («предоставленный сам себе»), неизбежно склоняется на путь диалектики [там же, с. 15]. Это противостояние методологических установок лучше всего выражено в 23-м афоризме «Нового Органона», согласно которому «немалое различие существует между идолами человеческого ума и идеями божественного разума, то есть между пустыми мнениями и истинными признаками и подлинными чертами созданий природы, каковыми они открываются» [там же, с. 15]. Из этой формулировки следует не только то, что, по убеждению Бэкона, человеческой природе изначально присущи когнитивные искажения, ведущие к заблуждениям, но также и то, что есть некий способ не столько устранить, сколько компенсировать эти издержки человеческого фактора и получить доступ к подлинным чертам «созданий природы» посредством нового искусства их открытия (*ars inveniendi*).

Как мы видим, важнейшей предпосылкой, побудившей Бэкона искать новый метод исследования природы, является убеждение в несовершенстве познавательных способностей человека, на что указывает и сам термин «идол», используемый Бэконом для обозначения изначальных когнитивных искажений в противовес «идеям божественного ума». В английском интеллектуальном контексте рубежа XVI–XVII вв. слово «идол» имело ряд определенных теологических и гносеологических коннотаций, которые нельзя сбрасывать со счетов. Прежде всего следует учитывать, что тема борьбы с идолопоклонством была особенно актуальной как в период собственно Реформации, так и в постреформационный период, что нашло отражение не только в текстах Лютера, но и в трудах реформаторов англиканской церкви. Так, в «Гомилиях против идолопоклонства» англиканского теолога Томаса Кранмера, вышедших в Лондоне в 1576 г., идолопоклонство трактуется как устойчивое искажение человеческого ума, в силу которого человек видит божество там, где следует видеть «палки и камни» [Cranmer, 1576, p. 86]. Развиваемое англиканскими теологами представление об онтологической порче человеческой природы, вследствие которой человек утратил возможность непосредственного знания Бога, хорошо согласуется не только



с приведенной выше формулировкой относительно разницы между «идолами человеческого ума» и «идеями божественного разума», но и с утверждениями Бэкона, что наука и истина соотносятся друг с другом как прямой и отраженный лучи и что наука есть не сама истина, но «образ истины» [Бэкон, 1977, с. 109]. В третьей книге «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон замечает, что «природа воздействует на интеллект непосредственно, то есть как бы прямыми лучами; Бог же воздействует на него через неадекватную среду (т.е. через творения)» [там же, с. 199]. «Слава Бога – в том, чтобы скрывать, слава же царя – в том, чтобы открывать» – цитирует Бэкон изречение царя Соломона, уподобляя научные изыскания детской игре в прятки [там же, с. 67].

Как убедительно показала Э. Купер, теологическая подоплека слова «идол» подкрепляется и обогащается Бэконом за счет довольно изощренной игры с философской этимологией этого термина, отсылающей как к «εἶδωλον» (*eidolon*) Аристотеля, так и к *species* схоластической традиции, в рамках которой сохранялась устойчивая корреляция между понятиями «вида» как «зрительного образа» и «вида» как ментального содержания, представляющего тот или иной чувственно воспринимаемый предмет [Соорет, 2019, с. 328–350]. Примечательно, что Фрэнсис Бэкон своеобразно перетолковывает учение о видах (*species*) Роджера Бэкона, согласно которому вид есть форма предмета, переданная внутреннему чувству посредством чувственного восприятия. Для Роджера Бэкона «вид» (*species*) как ментальное представление о предмете подобен реальному предмету так же, как отражение в зеркале, которое воспроизводит исходный предмет. При этом для Р. Бэкона это внутреннее ментальное представление прежде всего связано со зрительном восприятием (все формы чувственного восприятия, согласно Р. Бэкону и восходящей к Аристотелю теории телеологической субординации способностей души, коррелируют друг с другом и, в итоге, «работают» на формирование зрительного образа [Аристотель, 1976, с. 433, также Corcilus, 2015, с. 43]), в связи с чем одним из значений понятия *species*, под которым Р. Бэкон в первую очередь понимает «форму» или «идею», будет для него «образ» или «представление», а также «отражения в зеркале» (*idola*). Подхватывая этот мотив отражения, Фрэнсис Бэкон радикально его перетолковывает. Согласно Фр. Бэкону, «идолы» человеческого ума также являются отражениями, однако отражения эти неадекватны исходным предметам, что Бэкон неоднократно подчеркивает, приравнивая человеческий ум «колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений» [Бэкон, 1977, с. 307].

Хотя Фрэнсис Бэкон нигде прямо не ссылается на Роджера Бэкона, тем не менее есть все основания полагать, что лорд-канцлер был хорошо знаком с учением своего соотечественника о видах. Это тем более вероятно, что его собственное «учение об идолах» удивитель-



ным образом перекликается с учением о причинах заблуждений Р. Бэкона, которые средневековый философ уподоблял «смертоносной чуме» [Бэкон Р., 1969, с. 862–864]. Согласно Р. Бэкону, причины человеческих заблуждений делятся на два типа: общие и частные. К общим он относит: доверие сомнительному авторитету, дурные привычки или обычай; следование суждениям толпы и, наконец, невежество, выдаваемое за всезнание. Эти источники, согласно Р. Бэкону, коренятся в самой природе человека, подвергшейся порче в результате первородного греха. Здесь становится очевидным, что в своем «учении об идолах» Фр. Бэкон одновременно и следует взглядам Р. Бэкона о причинах заблуждений, и исправляет их. Так, с содержательной точки зрения вышеперечисленные общие причины невежества, на которые указывает Р. Бэкон, буквально или в слегка видоизмененной форме воспроизводятся в «учении об идолах» Фр. Бэкона: следование авторитету соответствует «идолу театра», влияние дурных привычек или обычаев рассматривается и как особенность человеческого разума следовать ранее установленному порядку («идол рода»), и как издержки образа жизни и воспитания отдельного человека («идолы пещеры»); следование суждениям толпы очень близко к «идолу рынка». Однако крайне существенно, что в плане теологической интерпретации названных источников заблуждения Фр. Бэкон идет гораздо дальше Р. Бэкона. Если средневековый католический философ считал вышеперечисленные общие причины заблуждения источниками всех бед человеческого рода и призывал к их скорейшему искоренению [там же], то Фр. Бэкон настаивал на врожденном характере определенных видов когнитивных искажений, которые не могут быть преодолены в рамках совершенствования человеческой природы [Бэкон, 1977, с. 307].

Другим важнейшим источником взглядов Бэкона на природу человека было аристотелевско-схоластическое учение о строении души и ее способностях. Посвятив первый том «Великого восстановления наук» пространному изложению новой системы наук, основанной на познавательных способностях человека, Бэкон, однако, не проблематизирует теорию познания, но предпосылает ее своей классификации¹. В самом общем виде его модель познания изложена во 2-й книге этого сочинения, где Бэкон описывает, как три основных познавательных процесса (помимо собственно чувственного восприятия) осуществляются тремя познавательными способностями – памятью, воображением и рассудком, причем рассудок выполняет исключительно функцию упорядочивания образов,

¹ В гл. 3. кн. 4 «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон ссылается на учение о способностях души как на хорошо разработанную область знания, хотя при этом замечает, что проблема происхождения этих способностей из физики еще недостаточно изучена. См.: [Бэкон, 1977, с. 269].



предварительно полученных на основе чувственного восприятия. Из определения рассудка как систематизирующей способности непосредственно вытекает первый и основной «врожденный идол» – непреодолимая склонность человеческого разума к тому, чтобы предполагать в вещах «больше порядка и единообразия, чем их находит» [Бэкон, 1978, с. 20], т.е. такое свойство разума, которое представляет собой основу диалектики и препятствующее истинному познанию природы вещей, «так как природа намного тоньше и сложнее самой изощренной речи» [Бэкон, 1977, с. 283]. Очевидно, что в этом аспекте Бэкон радикально расходится с Аристотелем, согласно которому ум и познание принадлежат к тем способностям, которые «всегда достигают истины» [Аристотель, 1976, с. 431].

Еще одной важной врожденной особенностью человеческого интеллекта, согласно Бэкону, является тесная связь разума и воображения [Бэкон, 1977, с. 277]. В этом отношении Бэкон в полной мере солидаризируется с Аристотелем, почти буквально воспроизводя 3-ю главу 3-й книги «О душе», где речь идет о невозможности мыслить без образов, а также о преимущественном влиянии представлений на поведение не наделенных умом животных и на тех людей, чей «ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном» [Аристотель, 1976, с. 430; ср. там же, с. 432]. Бэкон не просто усиливает, а скорее абсолютизирует это учение Аристотеля о воображении как отдельной способности, координирующей другие способности души и влияющей на них. Для Бэкона воображение оказывается той инстанцией, которая, будучи обращена к разуму, несет на себе отпечаток истины (как посредник между разумом и непосредственными ощущениями) и одновременно затуманивает разум ложными представлениями (образами) и проводит ту непреодолимую границу, которая существует между «идолами» (представлениями) человеческого ума и «идеями божественного разума»².

Первая фундаментальная проблема человеческого познания, таким образом, связана с образованием понятий, отвлекающим общее от единичного, а затем слово – от вещи. Бэкон подвергает критическому рассмотрению не только само по себе силлогистическое рассуждение, его не устраивают также ни т.н. первые понятия ума, ни общие («обычные») понятия, обозначающие какие-либо природные объекты и процессы. Бэкон указывает на проблему образования общих понятий как на главную проблему науки, поскольку «если сами понятия (которые составляют душу слов) будут плохо и произвольно абстрагированы от реальных явлений, то разрушится и все здание» [Бэкон, 1977, с. 284]. В связи с этим возникает проблема нахождения и образования самих общих понятий в их отношении к вещам,

² На неоплатонический контекст этой формулировки обратила внимание также Э. Коупер [Cooper, 2019, с. 329].



которые для Бэкона сами по себе абсолютно истинны – проблема, являющаяся центральной в области «искусства открытия».

С критикой понятия как фундамента познания связано не только полное неприятие Бэконом рационального метода познания («метода паука»), но также и его двойственная оценка математики как науки одновременно и наиболее общей, и наименее полезной: общие понятия, которыми оперирует математика, не столько неистинны, сколько недостаточны для познания всего разнообразия материальных форм, явленных природой [Бэкон, 1977, с. 237]. В первой книге «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон дает этому утверждению теологическое обоснование: именно в придании миру бесконечного разнообразия форм Бог проявил свою божественную мудрость, поскольку для этого Ему потребовалось шесть дней, тогда как на создание материи (в чем выразилась Его мощь) у Него ушел один миг [там же, с. 117]. Однако еще более существенно, что в отрыве от явлений природы (т.е. от источника ощущений) человеческий интеллект обнаруживает не только ограниченность, но и изначальную неопределенность и несамодостаточность [там же, с. 107]. Таким образом, Бэкон выступает против основных положений аристотелевской «Топики», согласно которой наиболее общие причины вещей должно искать в языке³ [ApeI, 1975, с. 286], и полагает в основу своего «искусства открытия» «истинные формы», т.е. деятельно (на опыте) обнаруженные взаимозависимости свойств предметов, позволяющие запускать скрытые механизмы природы без полного постижения их первых и полных причин, а также создавать «новые природы», представляющие собой не что иное, как актуализацию скрытых возможностей природы [ср. Бэкон, 1978, с. 81].

Как в «искусстве открытия», так и в «искусстве суждения» (т.е. в области доказательных наук) общие понятия, согласно Бэкону, должны применяться очень осмотрительно. В пятой книге «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон указывает на трудности, связанные с изучением таких наиболее общих понятий первой философии, как «тождественное» и «различное», «возможное» и «действительное» и др., в связи с чем он предлагает рассматривать и изучать их двумя различными способами: с точки зрения физики и с точки зрения логики [Бэкон, 1977, с. 306].

Следствием этой критики рациональных форм познания является ключевое для всей философии Бэкона отделение «искусства открытия» (*ars inveniendi*) не только от «искусства суждения» (*ars iudicandi*), но и от «искусства сообщения» (*ars tradendi*), которое относится

³ С этих же позиций Бэкон критикует искусство Луллия как бесполезное [Бэкон, 1977, с. 333]. Декарт почти буквально воспроизводит этот взгляд Бэкона на «*ars magna*» Луллия в своем «Рассуждении о методе», хотя и приходит к другим методологическим принципам [Декарт, 1989, с. 260].



к области знания о человеке и которое, в свою очередь, обременено т.н. идолом рынка – наиболее трудно преодолеваемым источником заблуждения. Как поясняет Бэкон, язык вводит в заблуждение в силу непроясненности значений слов (в случае, если знак не имеет реального означаемого, либо в случае многозначности слов) [Бэкон, 1978, с. 19–20]. В связи с этим Бэкон выдвигает свой знаменитый проект строгого научного языка, построенного на «реальных знаках», послуживший главным источником вдохновения для различных версий «универсального языка», создававшихся на протяжении XVII в.

Важнейшей предпосылкой, благодаря которой Бэкон проводит различие между «искусством суждения» и «искусством передачи, или сообщения», является утверждение различия между смыслом и изложением, «значением слова» и «его формой» [Бэкон, 1977, с. 315]. Полностью унаследованное затем Уилкинсом и Локком представление о том, что смысл, хотя и является «душой речи», не идентичен выражающему его слову, восходит к Аристотелю, согласно которому слова (так же, как и письменные знаки) не являются общими для всех людей, однако, различаясь по форме, выражают одно и то же ментальное содержание, общее всем людям в силу того, что оно соответствует общим для всех людей вещам [Аристотель, 1978, с. 93; подробнее об античных теориях языка см.: Harris, Taylor, 1997, с. 20 и далее]. В данном вопросе Аристотель выражает точку зрения на природу языка, отличную от той, которой придерживался Платон и которая известна нам прежде всего по диалогу «Кратил», где впервые в западной философской традиции рассматриваются две различные версии происхождения слов и их связи с означаемым. Одна теория, представленная Сократом, утверждает изначальное соответствие этимологии слов природе вещей; другая, которую выражает Гермоген, настаивает на конвенциональной связи слов с обозначаемыми ими вещами [Платон, 1990, с. 613–681]. В рамках этого противостояния Аристотеля следует отнести к сторонникам теории конвенционального происхождения речевых знаков [ср. Аристотель, 1978, с. 94–95], хотя его лингвистический конвенционализм несколько отличается от конвенционализма, представленного Гермогеном. То же можно сказать и о Бэконе, который недвусмысленно ссылается на «Об истолковании» Аристотеля, утверждая, что тот «правильно говорил, что слова – это знаки мыслей, а буквы – слов» [Бэкон, 1977, с. 316], и столь же явно выражает свое неодобрение Платону и восходящей к нему традиции выявления первоначальной этимологии имен, поскольку, с его точки зрения, подобное исследование уводит «в самые глубокие тайники древности» и остается «весьма малодоверным» и (что не менее существенно!) «совершенно бесполезным» [там же, с. 319].

Хотя учение Бэкона об «искусстве сообщения» во многом воспроизводит общую модель средневекового Тривиума [ApeI, 1975, p. 287],



в этом разделе Бэкон развивает две важнейшие и новаторские для своего времени идеи: 1) о необходимости построения принципиально нового невербального языка, основанного на «реальных знаках»; 2) о необходимости развить новую науку «философской грамматики», призванную изучать не аналогию между словами (как в обычной школьной грамматике), а «аналогию между словами и вещами, то есть смысл, однако не заходя в пределы толкований, принадлежащих собственно логике» [Бэкон, 1977, с. 318].

Учение Бэкона о «реальных знаках (*real characters*)» является одной из наименее разработанных, но при этом одной из наиболее новаторских и при этом наиболее известных частей его грандиозного проекта по восстановлению наук. Под «реальными знаками» Бэкон понимает невербальные знаки, не имеющие никакого сходства с обозначаемыми ими вещами, что отличает их от иероглифов и от языка жестов. Неэмблематический характер реальных знаков делает их абсолютно условными, так как значение их основано «на своего рода молчаливом соглашении, которое ввело их в практику», что строго соответствует обозначенным выше взглядам Бэкона относительно конвенциональной природы языка [там же, с. 317]. Бэкон также отмечает как очевидный факт, что «необходимо огромное число такого рода знаков для того, чтобы ими можно было писать, ибо их должно быть столько же, сколько существует корневых слов» [там же]. Этими скупыми замечаниями ограничиваются рекомендации Бэкона по созданию «реальных знаков», однако в них четко обозначена фундаментальная проблема, сопряженная с задачей построения строгого научного языка, а именно проблема создания такой знаковой системы, которая бы фиксировала и выражала не только все многообразие ментальных представлений, общих всем людям, но также и сводила бы эти представления в определенный порядок (требование, чтобы знаков было столько же, сколько корней слов). Что касается первого требования – условность знака по отношению к общему для всех людей ментальному представлению – то, аристотелианская по своему происхождению, эта идея будет ключевой для постбэконовской англосаксонской традиции в области теории языка и эпистемологии. Ее разделяли и развивали и Гоббс, и Уилкинс, и Локк [Gardt, 1994, p. 238]. Что касается второго требования, то здесь проблема «реальных знаков» смыкается с задачей обозначения максимального числа вещей мира и выявления их взаимосвязи [ibid., p. 189–226]. Насколько тесно переплетаются эти области знания – «универсального языка» и таксономии, – демонстрирует тот факт, что для самого Бэкона разработка новой методологии познания шла рука об руку с разработкой новой классификации наук, построенной на классификации способов познания и ведущей к очень детальной типологии предметов познания. Еще нагляднее эта связь выражена в работах Уилкинса, который не только реализовал бэконовскую идею реальных



знаков, но и предпринял попытку репрезентировать предметы посредством определений их конститутивных свойств [Gardt, 1994, p. 238, Clark, 1992, p. 279–284]. Менее известно, что сходную задачу ставил перед собой в те же самые годы юный Лейбниц, который в самых разных работах второй половины 1660-х гг. активно размышлял о возможности применения в различных областях знания математического исчисления логических суждений и о необходимости унифицировать не только метод доказательства, но и исходные понятия, и, в частности, разработал проект своеобразного компендиума «проверенных знаний», который бы мог быть положен в основу разрешения всевозможных разногласий (заблуждений) [Leibniz, 1990, p. 558, также Kabitz, 1909, p. 25–31].

Если в случае с проектом «реальных знаков» Бэкон ссылается на Аристотеля, то идея «философской грамматики», по его собственному признанию, восходит к трактату Цезаря «Об аналогии», хотя при этом Бэкон выражает неуверенность в том, что Цезарь действительно излагал тот же проект философской грамматики, о которой говорит он сам [Бэкон, 1977, с. 318]. Замысел этой «философской грамматики» сводился к двум аспектам: 1) параллельному изучению различных существующих языков с целью их взаимного обогащения и составления на их основе «некого прекраснейшего образа самой речи, некого великолепнейшего образца того, как следует должным образом выражать чувства и мысли ума» [там же, с. 319]; 2) изучению различных существующих и древних языков с целью выявления «психического склада и нравов народов, говорящих на этих языках» [там же]. Тем самым Бэкон предлагает двойственную программу: 1) создание новой науки, своего рода сравнительного языкознания, с целью разработки образцового «общего» синкретического языка, основанного на реальных речевых практиках; 2) изучение различных обыденных языков для выявления различных ментальных складов, что является оборотной стороной учения об идолах. Если предоставленное само себе человеческое мышление и обыденный язык не приспособлены к тому, чтобы адекватно выражать природу вещей в силу изначальных когнитивных искажений, то язык выражает не столько природу вещей, сколько природу самого человека, причем в самых разнообразных ее модификациях⁴. В этом отношении как и наука о реальных знаках, так и новая «философская грамматика» оказывается важнейшим компонентом науки о человеке, которая, согласно Бэкону, является целью всех прочих наук и вершиной человеческого познания. При этом, как отмечает Апель [Apel, 1975, p. 290 и далее], здесь следует проводить существенное различие между итальянской

⁴ Общий замысел сравнительного языкознания, намеченный Бэконом, был впервые в наибольшей мере осуществлен в рамках немецкого неогуманизма XIX в. (Гумбольдт, братья Шлегель).



версий гуманизма, ориентированной на реальные речевые практики, и «техническим» гуманизмом Бэкона, направленным на создание принципиально нового «искусственного» языка, максимально выражающего своеобразие и одновременно могущество «царства человека»⁵.

Хотя «реальные знаки» и «философская грамматика» остались для Бэкона областью *desideratum*, однако необходимо учитывать значение, которое сам Бэкон придавал этим проектам. Прежде всего следует отметить, что Бэкон, конечно, был не первым, кто уделял внимание проблеме создания нового «универсального языка». Возрастание интереса к проблеме универсального языка в XVII в. было напрямую связано с тем обстоятельством, что по мере усиления роли национальных языков в научном сообществе появилась острая необходимость в новой форме коммуникации, альтернативной латинскому языку. Показательно, что многие научные сочинения XVII в., изначально написанные на национальных языках, впоследствии были переведены на латынь [Knowlson, 1975, p. 29–30, Strasser, 1988, p. 84]. Особенно насущной потребностью в новом универсальном языке была в Англии, где пуританские ученые систематически выступали против использования идиом католического учения. Еще одним важным фактором в пользу поиска «универсального языка» были географические открытия и расширение миссионерской деятельности, о чем свидетельствуют появившиеся на рубеже XVI–XVII вв. первые опыты использования иероглифов в качестве универсальных символов для общения [Strasser, 1988, pp. 85–86]. Показательно, что проблема универсального языка рассматривается Бэконом уже в первой версии сочинения. «О достоинстве и приумножении наук» (1605), т.е. в тот начальный период его политической карьеры, когда он прилагал всяческие усилия, чтобы заинтересовать вошедшего в 1604 г. на престол Якова I своими масштабными политическими и научными проектами.

Кроме того, Бэкон недвусмысленно придавал проблеме усовершенствованию языка не только политическое, но и утопическое значение в контексте идеи восстановления утраченного могущества человека. Прежде всего следует учитывать, что важнейшим ориентиром для Бэкона (как и для других авторов той эпохи) было библейское предание о первоначальном, т.н. Адамовом языке, который рассматривался как идеальный прообраз «универсального языка». Существенно, что проект «реальных знаков» буквально коррелирует с бэконовской интерпретацией соответствующих фрагментов Священного Писания: согласно Бэкону, Адам, находясь в раю, созерцал вещи и давал им имена сообразно их свойствам [Бэкон, 1977, с. 67],

⁵ О соотношении бэконовской программы и традиции итальянского гуманизма см. также: [Schmidt-Biggemann 1983, с. 214–224].



в чем и заключался процесс познания (для Бэкона это был также аргумент против скептицизма и обоснование возможности и необходимости познания природы). То есть из того факта, что Адам самостоятельно давал имена вещам, для Бэкона следует произвольный характер связи между словами и обозначаемыми ими вещами, а из того, что имена давались предметам сообразно их свойствам, следует, что познание предметов состоит в познании не их умозрительной сущности, а совокупности свойств предметов, как они проявляются в природе⁶. Собственно говоря, эти два условия познания как раз и стремится реализовать Бэкон в своих искусствах открытия и сообщения, о чем он считает важным заметить также в 6-й книге «О достоинстве и приумножении наук» в связи с двумя проклятиями человеческого рода – бесплодии земли («в поте лица будете есть хлеб свой») и смешении языков в результате Вавилонского столпотворения (эту мысль также настойчиво будет развивать Уилкинс [Wilkins, 1668, p. 2]. Против первого из двух проклятий Бэкон обращает «все прочие науки» (комплекс ориентированных на практику наук), против второго – новую науку о языке, в сфере которой Бэкон особое значение придавал философской грамматике, направленной на создание некоего усовершенствованного (также индуктивным методом) общечеловеческого языка.

Идея универсального языка, как ее изложил Бэкон, была с энтузиазмом воспринята в середине и во второй половине XVII в. самыми разными учеными. Очевидно, что наиболее близкими к оригинальному бэконовскому проекту были различные англосаксонские версии теории языка, среди которых особенно стоит выделить неоднократно упоминавшийся нами «Опыт о подлинной символической и философской языке» Дж. Уилкинса [Wilkins, 1668]⁷. Однако проблема универсального языка была одной из тех животрепещущих тем, вокруг которой переплетались друг с другом различные философские традиции и направления того времени. Эпистолярное наследие М. Мерсенна документально подтверждает, насколько эта идея «носила в воздухе» в среде европейских ученых. Так, в письме Я. Коменскому от 1640 г. Мерсенн сообщает о некоем теоретике музыки Ле Мэре, который начиная с 1620-х работал над «универсальным алфавитом», позволяющим представителям разных наций понимать

⁶ Показательно, что практически одновременно с Бэконом немецкий мистик Я. Бёме развивал свое учение об Адамовом языке, трактуя его в русле изначальной причастности человека Божественному разуму, утраченной в результате грехопадения [ApeI, 1975, p. 291]. Об интерпретации Адамова языка в сочинениях Я. Бёме см. [Edel, 1995, pp. 163–194].

⁷ Подробнее о рецепции взглядов Бэкона на природу языка в англосаксонской традиции см. [Rossi, 2006, pp. 146–152], также в их связи с натурфилософией см. [Formigari, 1988].



друг друга без знакомства с их родными языками [Waard, 1967, pp. 263–269; Strasser, 1988, p. 103 и далее]. Из переписки Мерсенна с Р. Декартом мы также узнаем, что Мерсенн в 1629 г. отправил из Парижа в Амстердам Декарту некое анонимно изданное сочинение, посвященное “*lingua universalis*”, что послужило предметом их дальнейшего обсуждения [Strasser, 1988, p. 103 и далее]. Хорошо известно, что проблема универсального языка была лейтмотивом педагогической системы и панософической утопии Я. Коменского, хотя Коменский (который несколько лет провел в Англии и хорошо знал традицию бэконовского эмпиризма) развивал свою версию *Panglottia* в русле луллизма и неоплатонической традиции [Rossi, 2006, с. 146–152]. Еще одним ученым энциклопедического склада, который всю свою жизнь вынашивал идею «универсального языка», был Г.В. Лейбниц, чья математизированная версия «универсальной характеристики», вбирающая в себя и замысел «реальных знаков» (*real characters*) Бэкона, и теорию мышления как исчисления Гоббса, и учение о первых понятиях ума картезианской традиции, легла в основу концепции новой математизированной логики, полномасштабно оцененной и развитой только в конце XIX – начале XX в. [Pombo, 1987, pp. 79–81; Couturat, 1901, pp. 79–117; Neubauer, 1978, pp. 171–172].

Список литературы

- Аристотель, 1976 – *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976.
- Аристотель, 1978 – *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1978.
- Бэкон Р., 1969 – *Бэкон Р.* Большое сочинение (фрагменты) / Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. С. 862–864.
- Бэкон, 1977 – *Бэкон Фр.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1977.
- Бэкон, 1978 – *Бэкон Фр.* Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Под ред. А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1978.
- Декарт, 1989 – *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989.
- Платон, 1990 – *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль. 1990.

References

- Apel, K.O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, 1975. 401 pp.
- Aristotle *Sochineniya*, 4 t. [Selected Works, 4 vol.] Vol. 1, 2, ed. by V. Asmus. Moscow: Mysl', 1976–1978. (In Russian)



Bacon, F. *Sochineniya*, 2 t. [Selected Works, 2 vol.], ed. by A. Subbotin. Moscow: Mysl', 1977–1978. (In Russian)

Bacon, R. Bol'shoe sochinenie (fragmenty) [Great Work, Selection], in: *Antologiya mirovoi filosofii*, 4 t. [Anthology of Philosophy, 4 vol.] vol. 1. Moscow: Mysl', 1969, pp. 862–864. (In Russian)

Clark, E. "John Wilkins and Noah's Arc", in: Subbiondo J.L. (ed.) *John Wilkins and 17th – Century British Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia, 1992, pp. 279–284.

Cooper A. "Francis Bacon's Idols and the Reformed Science", *Studies in Philology*, 2019, vol. 116, no. 2, pp. 328–350.

Corcilius, Kl. "Faculties in Ancient Philosophy", in: Perler, D. (ed.) *The Faculties. A History*. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 19–58.

Couturat L. *La logique de Leibniz*. Paris: Felix Alcan, 1901, 608 pp.

Cranmer Th. "Homilie against peril of Idolatrie and superfluous decking of Churches", in: *Certain Sermons or Homilies Appointed to Be Read in Churches*. London: Richard Iugge, 1576.

Edel S. *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

Formigari L. *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1988, 178 pp.

Gardt, A. *Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung Entwürfe von Böhme bis Leibniz*. Berlin, New York, 1994, 521 pp.

Harris, R. and Taylor, T.J. *Landmarks in Linguistic Thought I. The Western Tradition from Socrates to Saussure*. London, 1997. 234 p.

Kabitz, W. *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*. Heidelberg, 1909, 159 pp.

Knowlson, J. *Universal Language Schemes in England and France 1600–1800*. Toronto and Buffalo: Toronto University Press, 1975, 301 pp.

Leibniz, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Vol. 1: 1663–1672. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.

Neubauer, J. *Symbolismus and simbolische Logik. Die Idee der Ars Combinatoria in der Entwicklung der modernen Dichtung*. München, 1978, 236 pp.

Plato. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Selected Works, 4 vol.] Vol. 1. Moscow: Mysl', 1990. (In Russian)

Pombo, O. *Leibniz and the Problem of the Universal Language*. Münster, 1987, 321 pp.

Rossi, P. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language. The Quest for a Universal Language*, trans. by St. Cluckas. London, New York, 2006, 333 pp.

Salmon, V. *The Study of Language in Seventeenth Century England*. Amsterdam: John Benjamins, 1979, 218 pp.

Schmidt-Biggemann, W. *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg, 1983, 335 pp.

Strasser, G.F. *Lingua Universalis Kryptologie und Theorie der Universal-sprachen im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, 291 pp.

Waard, C. de (ed). *Correspondance du P. Marin Mersenne Religieux Minime*, Paris 1932–. Vol. X (1967).

Wilkins, J. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Gellibrand and J. Martin, 1668.