

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

А.А. Яковлев

«Бритва» Локка

Яковлев Анатолий Александрович – кандидат философских наук; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

Ключом к «Опыту о человеческом понимании» Джона Локка является парадокс запретного знания, проявившийся с особой остротой в контексте миллениаризма XVII в. Когда-то новое знание стало причиной грехопадения, но теперь его начали считать одним из условий второго пришествия Христа. Как же возможно одновременно и избегать нового знания, и расширять пределы человеческого понимания? Для Локка критерием разрешенного служила его полезность, а соотнесенный с полезностью метод аналогической экстраполяции позволял человеку, с одной стороны, оставаться в строго очерченном кругу разрешенного знания, а с другой – умножать знание путем разумных аккомодаций.

Ключевые слова: миллениаризм, запретное знание, границы понимания, путь идей, ангелы, Джон Ди, Томас Сиденхем, Антони ван Левенгук, Исаак Ньютон, Джон Локк

Мысль о границах знания постоянно всплывала в трудах миллениаристов XV–XVII вв. – мыслителей и практиков, которые, с одной стороны, настаивали на необходимости умножения знаний в преддверии второго пришествия Христа, а с другой – ни на минуту не забывали, что именно нарушение *запрета* на определенное знание стало причиной грехопадения. Подспудная дискуссия шла и о самом понятии «запретности», о критериях, позволяющих считать нечто запретным либо дозволенным. В конце концов, Писание содержало мысль о скрытости знания только «до времени»: «А ты,

Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени». В эти времена «многие прочитают ее, и умножится ведение» [Дан. 12,4 и 9]. Под последним временем имелось в виду время, предвращавшее Второе пришествие.

В Библии короля Якова этот фрагмент переведен так: «many shall run to and fro, and knowledge shall be increased». Известный проповедник и теолог середины XVII в. Джон Гудвин интерпретировал эти слова следующим образом: “*many shall runne to and fro*”, [т. е. будут рассуждать и разъяснять тайны БОГА в Писании с большей вольностью и свободой суждения и понимания, и многое пересекать, и идти еще дальше, туда, где не должна ступать нога человека прежде этого времени] и «*ведение*» [посредством этого] «*умножится*». В предисловии к переводу в 1642 г. на английский язык «*Clavis Apocalypica*» Джозефа Меде слова «*many shall runne (or passe) to and fro*» толковались как то, что мореплавание, торговля и возрождение знания «должны соединиться друг с другом в одно и то же время или к одному сроку» [цит. по: [Webster, 1975, p. 9, 10].

Таким образом, «*runne to and fro*» интерпретировалось не только как выявление нового в Откровении или за его рамками, но и как открытие новых земель с помощью мореплавания, переселение, освоение территорий и торговля. (Легко заметить, что в приведенном выше русском переводе Библии эти смыслы отсутствуют и речь идет только о чтении.)

Однако и здесь имелись свои запреты. В 1498 г., после того как во время своего третьего путешествия Христофор Колумб достиг устья Ориноко, он написал письмо Фердинанду и Изабелле. Все говорило, писал он, о приближении к Эдему: и четыре притока реки, и то, что ее бурные потоки низвергались с горы, и сладкий вкус воды, и обнаженные туземцы, и золото, и драгоценные камни, которые были там в изобилии. Колумб заключил, что находится у подножия Священной горы. Он «был рядом с земным раем, но знал, составляя послание испанским суверенам, что никто не может войти в него, кроме как по воле Бога. Страшась запретного рая и последней тайны, которую тот хранил, Колумб поспешил назад на Эспаньолу (т. е. Гаити. – А.Я.)» [Manuel and Manuel, 1979, p. 60–61]. (Впрочем, вскоре его восприятие дикарей как знака сакрального сменилось убеждением в их невероятной «ступости», а очарование уступило место разочарованию.)

В любом случае запретная территория представлялась территорией опасной, поскольку переход границ, пределов разрешенного знания мог привести и к новой благодати, и к окончательной смерти, несмотря на известное толкование Фрэнсиса Бэкона, который настаивал, что в пророчестве имелось в виду не знание вообще, а наука, и именно наука его времени и в его понимании [Ibid., p. 21–23]. Эпиграфом к «Великому восстановлению», приведенном на фронтисписе книги, служили все те же слова: «Multi pertransibunt et augebitur scientia». Можно было поверить Бэкону. А можно было и не поверить. И тогда в чем заключались эти пределы, и где проходили границы, которые нельзя было пересекать ни под каким видом?

Бэкониианцы, пансофисты и «энтузиасты» Лондонского королевского общества верили в прогрессивное развитие человечества, устремленное ко Второму пришествию и Тысячелетнему царству, и считали безусловно положительным и спасительным приращение «полезных» знаний. Джон Локк, с другой стороны, ставил своей задачей определение *границ «полезности»* и способов «накопления» опыта, не преступающих отмеренных пределов.

Сопоставив эти две позиции, мы увидим, что они совпадали в лучшем случае частично. Локк не был ни отчаянным авантюристом (т. е. любителем приключений), каким иногда чувствовал себя Колумб, ни оптимистом, верившим в научное познание, таким, как Фрэнсис Бэкон или Роберт Гук. Не устраивали его и центральные программы первого в истории научного института – Лондонского королевского общества, а именно натурфилософия и построение универсального языка, черпавшие вдохновение в миллениаризме, в частности, в идеях так называемого «круга Гартлиба».

* * *

«Великое восстановление» Бэкона включало в себя реформу науки, медицины, образования, промышленности, торговли, всех областей общественной жизни, самой природы в преддверии наступления конца света, Страшного суда и Тысячелетнего царства Христова. 3 марта 1642 г. в Лондоне «информатор» (intelligencer, т. е. человек, собирающий и распространяющий информацию) Са-

мюел Гартлиб, христианский экуменист Джон Дьюри и моравский епископ и духовный лидер собранной из остатков гуситов религиозной общины «Единство братьев» и автор «Великой дидактики» Ян Амос Коменский заключили тайный пакт, согласно которому задача Коменского состояла в реформе образования, задача Дьюри – в реформе и примирении протестантских (и впоследствии – всех христианских) церквей, задача Гартлиба – в реформе знания, а общая задача тайного общества формулировалась как служение «славе Божьей и общей пользе».

Все трое были представителями тайного духовного братства реформаторов знания и «всего мира». Гартлиб, этот культивировавший свою анонимность лидер английских реформаторов-милленаристов периода гражданских войн и междуцарствия, родился в 1600 г. в прусском Эльбинге, а с 1628 г. постоянно жил в Англии. Еще в Эльбинге он стал членом «Антилии», считавшей своим духовным отцом Иоганна Валентина Андреа, и в Англию, собственно говоря, прибыл с заданием обеспечить для Антилии надежную обитель, коей братство было склонно считать американскую Виргинию.

В 1641 г. в Англию по приглашению парламента прибыл Ян Амос Коменский. Именно здесь он написал знаменитый труд «Путь света», изданный в Амстердаме лишь в 1668 г. и посвященный Лондонскому королевскому обществу. В последнем Коменский видел воплощение своей мечты о «Коллегии Света», или «невидимой коллегии», «объединении ангелов и святых людей» как противовеса «тьме варварства». Джон Дьюри, посвятивший жизнь объединению протестантов, называл такую институцию «Коллегией Реформации».

В «*Via lucis*» Коменского были, помимо прочего, еще раз изложены проекты универсального знака («universal character»; «character» означал еще и свойство, характеристику, знание) и универсального языка – «абсолютно нового, абсолютно простого, рационального, короче говоря, пансофического языка, носителя света». В том же 1642 г. Гартлиб опубликовал перевод работы Коменского «*Pansophiae prodromus*», написанной в 1637 г. и в переводе получившей название «*A Reformation of Schools*» («Реформация школ»), в которой утверждалось, что свои величайшие дары Бог оставил на последние времена, и это – времена величайшего Света, царства Света, радикального просвещения, а лучше сказать, просветления, наполнения земли знанием о Боге.

Со своей стороны Гартлиб полагал, что сельское хозяйство, промышленность, торговля, наука и образование должны быть связаны воедино программой «улучшения» (**improvement**) природы, общества и человека в преддверии миллениума и во исполнение пророчеств Книги Даниила об умножении знаний во времена перед вторым пришествием Христа. День Второго пришествия, по расчетам реформаторов, был близок и мог наступить в течение 1650-х гг., скорее всего, в 1655–1657 гг. [Young, 1998, p. XI–XIII, 86–87]. Но полного согласия в данном вопросе не было, и предлагались разные способы расчетов и разные даты как до 1661 г., так и далее, например, в течение 1666 г. (имея в виду зловещее число), а также в 1678, 1683, 1688 гг.

Гартлиб и его соратники рассчитывали на новую Реформацию, главным центром которой должен был стать «Office of Address», или Бюро обращений (которому давались и другие названия, например, «**Agencie for Universal Learning**» или «**College**»), – финансируемый государством институт, занимающийся сбором и распространением информации ради «общего блага» и «согласно предопределению». Бюро должно было выполнять свои функции в трех сферах: религии, образовании и науке, и быть подобным улью, в который корреспонденты-пчелы приносили бы полезное, спасительное знание.

Создать Бюро как государственную институцию так и не удалось (хотя Гартлиб и был близок к этой цели в конце 1650-х гг.), однако за тридцать пять лет, связывая друг с другом по переписке различных просвещенных людей, он добился очень многого: развил мощную информационную сеть и накопил огромное количество рукописей по самым разным областям знания и практической деятельности. Гартлиб считал своим долгом широко распространять полученную информацию и говорил о необходимости «раскрытия научных секретов» и ликвидации самой атмосферы секретности, которая царила и тогда, и позднее среди ученых и инженеров того времени.

Программы гартлиблянцев постепенно получали практическое воплощение, причем происходило это в том числе через английские университеты и при поддержке власти и церкви, а также через деятельность «невидимой коллегии» – частных научных собраний 1650-х гг., которые предшествовали созданию в 1660 г.

Лондонского королевского общества. Последнее с самого начала мыслилось как коллективное предприятие по приращению и распространению знаний. Среди его основателей были такие, казалось бы, разные по взглядам люди, как секретарь королевы Екатерины Браганца виконт Уильям Броункер и сэр Роберт Морей. Оба были друзьями Карла II, а также, наряду с Джоном Уилкинсом, Генри Ольденбургом, Робертом Бойлем, Робертом Гуком, Уильямом Петти и Исааком Ньютоном, наиболее активными членами Общества на первом этапе его существования.

Идеал «полезности» для гартлибианцев, как и для их теперь уже не «невидимого», а вполне «зримого» детища – Лондонского королевского общества неизменно включал, наряду с применением знаний в различных отраслях деятельности, регулярное проведение экспериментов, а также разнообразные военные «приложения». Президент Уильям Броункер, например, как бывший военный, представил доклад об отдаче ружей, Роберт Гук занимался разработкой методов определения взрывной силы пороха, а Роберт Бойль – изучением того, что происходит с порохом в момент выстрела. Принц Руперт представил описание пороха, который, как утверждал некий голландский мастер, на порядок превышал силу обычного из-за особого качества входившей в его состав селитры [Buchanan, 2005, p. 255–256].

Но в своих более общих и фундаментальных смыслах «полезность» означала не что иное, как характеристику деятельности, способствующей восстановлению господства человека. Главным двигателем в этом провиденциальном универсальном процессе реформации, по Роберту Бойлю, были реформированные натурфилософы, или, иначе говоря, экспериментальные философы – «христианские виртуозы», проводники добродетели, опиравшиеся в своих познаниях на достоверные источники и особых «людей вдохновения».

Начиная с 1670-х гг., особенно после смерти Роберта Морей и Джона Уилкинса, в деятельности общества произошли прискорбные изменения. Первоначальный энтузиазм «экспериментаторов» постепенно сник, а заседания с демонстрацией экспериментов проходили все реже и реже. После смерти Генри Ольденбурга Роберт Гук даже предлагал ввести режим строгой секретности, прямо противоречивший исходным интенциям философов «света».

Параллельно подвергалась сомнению опора на эксперименты как способ подтверждения гипотез. Акцент предлагалось делать не на «спекулятивных гипотезах», а на натуральной истории [Hunter, 1989, p. 214–222].

Вообще понятие «гипотезы» приобрело, после известной полемики между Гуком и Ньютоном в начале – середине 1670-х гг. о приоритете, касающемся теории света и цветности, ругательный характер: Гук называл теорию Ньютона «гипотезой», а Ньютон настаивал на том, что его теория «не какая-нибудь там гипотеза», а истина, подкреплённая экспериментами. В любом случае в главе III «Оптики», вышедшей гораздо позже, но развивавшей более ранние идеи ученого, Ньютон постулировал, что «главная задача натурфилософии – доказательство, начинающее с феноменов, не сочиняющее гипотез и выводящее причины из следствий», а его метод представляет собой «математический путь» описания феноменов, позволяющий избежать «любых вопросов о природе или качестве этой силы (т. е. силы тяготения. – А.Я.)». «Все, что не выведено из феноменов, должно называться гипотезой, а гипотезам, будь они метафизические, физические, основанные на оккультных или механических качествах, в экспериментальной философии места нет» [Newton, 2005, p. 239, 257; Purrington, 2009, p. 159; Snobelen, 2005, p. 239, 257].

Особенно остро смена интенций Лондонского королевского общества проявилась в середине 1680-х гг., т. е. именно тогда, когда Локк дописывал «Опыт о человеческом понимании» – самый известный свой труд, в котором изложены его мысли о полезном знании и о принципиальных границах, пределах (compass) познания.

* * *

Как и Ньютон, Локк был противником гипотез, однако по другим причинам: он не знал математики и не понимал, что такое математическое описание феноменов, хотя и не отрицал значения и высокого достоинства «Principia mathematica».

Сами настроения Локка были далеки от бэконовской веры в научное познание: «Для нас возможны эксперименты и исторические наблюдения, из которых мы можем извлекать пользу для нашего

довольства и здоровья и тем самым увеличивать число удобств в этой жизни; но я боюсь, что наши дарования не идут дальше этого, как не могут быть, полагаю, усовершенствованы и наши способности» [Locke, 1979, p. 645]. Или: «Получение и улучшение нашего знания о субстанциях исключительно с помощью опыта и истории есть все, чего могут достичь наши слабые способности в состоянии *посредственности*, в котором мы пребываем в этом мире» [Ibid., p. 554]. Так, например, «наблюдая, что простое трение двух тел друг о друга с приложением к ним неистовой силы производит тепло, а очень часто и огонь, мы имеем основание думать, что то, что мы называем “теплом” и “огнем”, состоит в сильнейшей ажитации невоспринимаемых мельчайших частей горящего вещества...» [Ibid., p. 665–666].

«Посредственность» – не самая резкая характеристика, которую Локк дает человеку. Можно привести и такую: «ничтожная, захудалая, бессильная тварь», «по всей вероятности, одно из самых заурядных из всех интеллектуальных существ» [Ibid., p. 544]. Посредственностью отличается и все человеческое познание, которое Локк, следуя средневековой традиции, предпочитает обсуждать под более общей категорией понимания, или ума, или интеллекта (при этом разум – лишь одна из интеллектуальных способностей, причем не самая важная).

Локков принцип изучения «человеческого понимания» (*humane understanding*), а именно «исторический, простой метод», есть наблюдающий, осторожный и делающий выводы исключительно *по аналогии* способ исследования ума, подобный методу хорошего врача, который ставит диагноз и наблюдает за течением болезни, ориентируясь на симптомы, признаки, проявления, и делает это, находясь, говоря языком Томаса Сиденхема и всей гиппократовской и галеновской традиции, «у постели больного» и имея в виду именно последнего, а не общее устройство Вселенной. В этом смысле чем больше врач (или ученый, или любой человек, который хочет «понять» что бы то ни было) накапливает описаний разного рода случаев, в том числе и ранее им (или другими учеными) не встречавшихся, тем более «вероятной» становится искомая аналогия.

Такого принципа придерживался Томас Сиденхем, этот «английский Гиппократ» и наставник Локка в области медицины. Будучи миллениаристом и гартлибианцем, Сиденхем стремился к

всемерному улучшению методов лечения и совершенствованию медицины как науки и ремесла, причем, следуя по пути количественного накопления опыта, он максимально расширял как круг своих пациентов, так и само количество клинических «случаев» за счет изучения эпидемий. Сиденхем экспериментировал, осторожно пробуя различные не вредящие пациентам приемы врачевания и лекарства, и накапливал данные. Он был согласен с Гиппократом, что лучше всего предоставлять лечение самой природе, стремясь при этом разглядеть при тесном контакте с больным, у его постели, «указания к исцелению» (**curative indications**). **Экспериментирование** в данном случае заключалось в нахождении правильной последовательности врачебных действий *в согласии* с природой, но *направляемой* в сторону исцеления пациента [Cunningham, 1989, p. 186, 179].

Локк распространил этот метод на всю область человеческого понимания: разум, рассуждения (*reason*) играют в понимании ограниченную, если не второстепенную роль; гораздо важнее опыт, подобный опыту врача у постели больного, прикосновение его рук и осмотр тела, сопереживающее проникновение в состояние пациента.

Важной иллюстрацией, а может быть, и ключом к выявлению сути «простого, исторического» метода Локка является его отношение к данным, которые позволил получать так называемый «сложный», составленный из нескольких линз микроскоп, изобретенный в конце XVI – начале XVII в. (хотя сам эффект линзы был известен с незапамятных времен). В отличие от телескопа, сыгравшего в руках Галилея важную роль почти сразу после своего изобретения, микроскоп по ряду причин оказался несопоставимо менее востребованным в науке и практической медицине вплоть до XIX столетия. Поэтому нет ничего необычного и странного в часто цитируемом суждении Локка: «...Если бы при помощи таких микроскопических глаз (*microscopical eyes*) (если можно их так назвать) человек мог дальше, чем обычно, проникнуть в скрытый состав (**secret composition**) и корневую структуру (*radical texture*) тел, то он не получил бы сколько-нибудь большой выгоды от такой перемены: столь острое зрение не могло бы стать ему проводником по дороге на рынок или в район Биржи, если бы он перестал видеть на надлежащем расстоянии вещи, которых надо избегать, и различать, подобно другим

людям, вещи, с которыми следует иметь дело, по их чувственно-воспринимаемым (*sensible*) **качествам**. При этом Локк отличал **корневую** структуру от «поверхностной структуры» (*surface texture*), или «наружности вещей» (*outsides of things*), **соответствующих «натуральному глазу»** [Wilson, 1995, p. 59, 238].

Обращает на себя внимание слово «*radical*» (**коренной, корневой, простой, элементарный**). Локк, признавая роль телескопа и микроскопа в расширении интеллектуального универсума и используя в своем рассуждении прием экстраполяции, призывает «вернуться» на поверхность: от первичных качеств назад к вторичным, – чтобы не нарушать предписанного порядка в устройстве Вселенной и не покидать места, которое определено в нем для человека и его способности понимания. Это отличает Локка, например, от Гука, который был воодушевлен прибавлением двух новых миров, открываемых с помощью телескопа и микроскопа, и даже мечтал, что в будущем все пять органов чувств и способностей восприятия будут усовершенствованы и откроют новые богатства «расширяющейся» интеллектуальной вселенной.

Локк же, со своей стороны, писал: «...если бы в нашем теперешнем состоянии органы были устроены так, чтобы обнаруживать форму и движение мельчайших частей тел, от которых зависят чувственные качества, наблюдаемые нами в них теперь, то это, наверное, не дало бы нам никаких преимуществ. Бог, без сомнения, создал нас так, чтобы это лучше всего подходило нам в нашем состоянии. Он приспособил нас к соседству с телами, которые нас окружают и с которыми нам приходится иметь дело» [Locke, 1979, p. 301–304].

Как пишет Катрин Уилсон, в этом месте «Опыта» и в книге IV, в рассуждении о границах нашего знания о субстанциях, «становится ясной внутренняя борьба» между верностью Бойллу – представителю гипотетической и экспериментальной науки и верностью традиционному, «антитеоретическому» и в этом смысле «реакционному» Сиденхему [Wilson, 1988, p. 103–104]. Однако Локк в данном случае не выступает против теории. Речь идет о самом опыте – ведь в микроскоп мы наблюдаем не теорию. Да и Сиденхем отрицал значение микроскопа по другой причине: с его точки зрения, любые возможные действия с наблюдаемыми микроскопическими телами не приносят никаких полезных знаний, применимых в лечении пациентов.

Кроме того, когда Локк приехал в 1686 г. в Делфт к Антони ван Левенгуку, тот поделился с ним отнюдь не всеми своими достижениями, показав с помощью «микроскопического глаза», как выглядят «инфузории» (бактерии), красные клетки крови и сперматозоиды. Однако, как писал Локк в своем медицинском дневнике: «Лучшие из его стекол, а именно те, с помощью которых он описывает сперматических животных, мы не видели, и, как я слышал, он не показывает их никому» [Dewhurst, 1963, p. 273]. **В самом деле, направляя в Лондонское королевское общество письма с изложением увиденного с помощью простых линз (самое первое – в 1673 г., а в 1677 г. знаменитое описание мельчайших живых существ, бактерий, открытых им в дождевой воде и названных «живыми атомами», а в следующем году – описание сперматозоидов собаки и кролика), Левенгук не раскрывал, вопреки уставу Лондонского королевского общества, способ изготовления этих линз, процедуры наблюдения и инструменты.**

Итак, по мнению Локка, прибор, повышающий остроту зрения, ничего не дает. Хотя это и «опыт» (а не «теория»), из него ничего не следует в практическом, в частности в медицинском, плане, и, таким образом, это *бесполезный* опыт.

* * *

Совместная работа с Бойлем в начале 1660-х гг., а затем с Сиденхемом в конце 1660-х – начале 1670-х гг. привела к важнейшему повороту в интеллектуальной биографии Локка, определившему все его дальнейшее мышление. Главный его труд – «Опыт о человеческом понимании» – не панегирик механицизму и корпускуляризму, а его *критическое* изложение. Подвергая сомнению «новейшую» корпускулярную экспериментальную философию, хотя и признавая ее наилучшей на данный момент попыткой «интеллигибельного объяснения качеств тел», Локк выдвигает собственный способ понимания, который в конце XVII в. получил наименование «пути идей» (the way of ideas). «Опыт о человеческом понимании», пишет Локк, – это «расчищение» пути, «критика» существующих натурфилософских теорий и эскиз «натуральной истории мышления» как основы для совершенно иного, «практического» подхода [Locke, 1979, p. 48].

Четвертая книга «Опыта о человеческом понимании» (т. е. опыта, рассуждения именно о «*humane understanding*», а не о понимании ангельском или Божьем) – рассуждение о знании и вере в контексте ключевого для Локка представления об ограниченности человеческого интеллекта и необходимости смирения, отказа от выхода за границы того, что дано человеку Богом, или, точнее, чем человеку приходится и следует довольствоваться после грехопадения. «Наши понимания и постижения служат и соответствуют нашему собственному самосохранению и целям нашего собственного Существа (Being), но не реальности и мерам других Существ (Beings)» [Ibid., p. 203].

Локк, разумеется, как и все образованные люди в Англии, знал об идеях Джона Ди – математика, астролога, оптика, эксперта по навигации, алхимика, каббалиста и советника при дворе Елизаветы I, ставших особенно известными в 1659 г. [Dee, 1659]. В качестве миллениариста Ди настаивал на всемерном расширении британской территории и подчинении короне большей части северного полушария. В 1583 г. он перебрался в Прагу эпохи императора Рудольфа II и стал, по оценке историка Франсес Йейтс, одним из лидеров движения «реформации всего мира». Универсальный магический язык, целительный и даже воскрешающий из мертвых, позволял, как считал Ди, призывать ангелов – служителей Бога в природном мире и «духоводителей» – и получать необходимое знание. «*Medicina dei*, по обещанию ангелов, с которыми он беседовал на «ангельском языке» (т. е. «*lingua adamica*»), пользуясь посредничеством «гадателей» и «через кристалл», могла избавить мир от болезней и несовершенств [Clucas (ed.), 1979; Yates, 1972; Yates, 1979].

О притягательности идей Ди можно судить по тому, что ими увлекались многие естествоиспытатели того времени. Бойль, например, верил, что связь натурфилософа с высшими уровнями космоса может содействовать нахождению философского камня, и несколько раз пытался провести опыты, направленные на установление контакта с ангелами и обретение «ангельского патрона». Больше того, сам философский камень, если бы удалось его заполучить, мог стать «посредником» на границе между двумя царствами – естественным и сверхъестественным, телесным и бес-телесным, и притягивать к себе духов и ангелов. В этом случае

вопрос заключался бы только в том, на каком языке с ними говорить и как вообще возможно общение с высшими существами, так называемая аккомодация.

Известен и самый живой интерес Бойля к сообщениям о случаях ясновидения (*second sight*) в Шотландии, этой, по его мнению, гигантской оккультной лаборатории, населенной, прежде всего в горных областях, особыми людьми с особыми дарованиями [Hunter (ed.), 2001]. Аналогичной территорией во Франции считалась местность вокруг Монпелье, где, по слухам, располагались «невидимые» коллегии «невидимых» братьев-розенкрейцеров.

Образ ангела (или духа, или некоего существа), обладающего способностями, превосходящими человеческие, постоянно встречается и на страницах «Опыта о человеческом понимании» Локка, развертывающего с помощью метода аналогии и экстраполяции грандиозную картину интеллектуального мира, «несомненно более великого и прекрасного, чем мир материальный» [Locke, 1979, p. 557], и напоминает самим фактом своего совершенства об очень слабом, посредственном, ошибающемся *человеческом* интеллекте.

При наблюдении, говорю я, постепенных и плавных нисхождений в тех частях Творения, которые ниже человека, правило аналогии может сделать вероятным, что то же имеет место и в вещах выше нас и нашего наблюдения, и что существует несколько чинов интеллектуальных существ, превосходящих нас на несколько порядков в своем совершенстве [Ibid., p. 666].

«Опыт о человеческом понимании» – это также попытка критического обсуждения идей о восстановлении совершенного знания и первоначального языка – языка Бога, на котором написана книга природы, в том смысле, что сама природа является языком, знаком, следом промысла Божьего. Адам до грехопадения правильно называл вещи, соответственно их сути, и его язык находился в своего рода магическом контакте с реальностью, а после грехопадения этот язык и это понимание были утрачены. Возможно ли их возвращение? Или грехопадение привело к тому, что человек навсегда заперт в поставленных ему Богом границах, не может и не должен их преступать, пока не будет на то воли Божьей?

Все эти темы широко обсуждались и участниками «круга Гартлиба», и членами Лондонского королевского общества. И «пансофия», и экспериментальная философия рассматривались как про-

граммы возвращения самого Творения в его первоначальный статус «чистого листа», когда земля была «бесформенна и пуста». Этот лист был исписан Словом, «которое было в Начале», но затем текст, составленный из «реальных знаков», оказался испорчен грехом.

Но только... спрашивает Локк, способен ли человек к таким делам, – будучи существом ограниченным, в отличие, например, от ангела? Или он должен, понимая свою ограниченность и свою слабость, довольствоваться предписанным жалким уделом и опираться лишь на Откровение как путь спасения? В «Опыте о человеческом понимании» эта тема звучит вполне ясно [Ibid., p. 302–303], а ближе к концу жизни Локка получает развернутое изложение в его (опубликованном посмертно) труде «Парафраза и примечания к посланиям св. Павла».

Наиболее видным сторонником программы «реального знака» стал во временных (1640–1660 гг.) и пространственных (Лондона, Кембриджа и Оксфорда) рамках Джон Уилкинс. «Real character» виделся как идеографическая система письма, подобная китайской или японской, т. е. это должен был быть знак «эмблематический». С точки зрения Уилкинса, необходимо изобрести знак, который выражал бы «декларативные черты форм, или природы вещей» и был «реально» связан с вещами или понятиями (а не со словами – подобно тому, как знак «2» выражает количество, а не слово «два» в различных языках, например «two», «deux», «duo») [Slaughter, 1982, p. 1–2].

Для Уилкинса задача *конструирования* (и тем самым, как бы парадоксально это ни звучало, *восстановления*) совершенного, универсального языка, «одновременно описывающего и определяющего природные феномены» (и реформирования тем самым языка «старого»), во многом совпадала с задачей упорядочения данных в «репозитории» (информационном и вещественном) Лондонского королевского общества и за счет этого – с общей задачей «умножения» и преобразования *знания* [Hunter, 1989, p. 137, 144].

По сути, речь шла об общих (*common*) коммуникативных единицах, а лучше сказать – совокупности общих (*common*) понятий, некоем общем для всех языков семантическом («философском») поле. Но отражала ли такая система «реальные сущности» (аристотелевские формы, или платоновские эйдосы, или некие простые элементы мира), или, быть может, речь в ней шла лишь о

«номинальных сущностях»? Именно этот вопрос, с точки зрения историка идей Ричарда Йео, обсуждается в третьей книге «Опыта о человеческом понимании» Локка (глава 6, параграф 9), и именно таков его контекст [Йео, 2007, р. 13–15, 19, 22].

Вот что писал Локк: «Искусная работа мудрого и всемогущего Бога, [которая проявляется] в великом строении мира и во всех его частях, превышает возможности и широту постижения, которым обладает самый пытливый и умный человек, в гораздо большей степени, чем наилучшее изобретение самого изобретательного человека превышает фантазию самого невежественного из разумных существ. Поэтому совершенно тщетны наши намерения разделить вещи на виды и распределить их по определенным классам, имеющим свои названия, по их *реальным сущностям*, которые очень далеки от того, чтобы мы могли их обнаружить или постичь» [Locke, 1979, р. 444].

Этот тезис, прямо вытекающий из общей позиции Локка, подрывал общепринятую картину познания мира: «Письменное слово опиралось на слова, или имена речи, имена опирались на идеи видов, идеи опирались на таксономическую структуру, таксономическая структура опиралась на виды вещей, виды вещей опирались на их сущностные характеристики, сущностные характеристики опирались на сущности. Началом служило твердое дно “*prima materia*” и неподвижного двигателя – этой последней черепахи, прочно стоявшей на тверди» [Slaughter, 1982, р. 82]. Судя по приведенному выше высказыванию Локка, между идеями видов и «началом» не должно было теперь существовать ничего, ни одной «черепахи».

По поводу проектов универсального языка, не уточняя, впрочем, какой именно проект он имеет в виду, Локк писал: «Я не столь тщеславен, чтобы думать, будто можно, не становясь посмешищем, пытаться осуществить полное *реформирование языков* всего мира или хотя бы своей собственной страны. Требовать, чтобы люди постоянно употребляли слова в одном и том же смысле и только для определенных и единообразных *идей*, – это то же самое, что думать, что все люди должны иметь одни и те же понятия и говорить лишь о том, в отношении чего у них есть ясные и отчетливые *идеи* <...> И очень мало знает мир тот, кто полагает цветение речи признаком глубокого понимания» [Locke, 1979, р. 509].

Как и в случае с микроскопом, Локк оценивает полезность единого универсального языка как необоснованный, неосуществимый и приводящий к нелепым последствиям проект. Иначе говоря – проект, основанный на спекулятивных гипотезах о «реальных сущностях» и потому бесполезный.

Добавим к этому, что, согласно концепции, развиваемой сегодня Ханной Доусон, Локк отрицал существование общего семантического поля. Идеи, даже самые простые, различаются от одного человека к другому, а тем более от одного языка к другому, от одной культуры к другой. «Вот почему слова различных языков часто взаимонепереводимы: надо только увидеть очевидное, говорит Локк, а именно что “множеству слов в одном языке ничего не соответствует в другом”, чтобы осознать глубину идеационной (ideational) несоизмеримости» [Dawson, 2007, p. 157; Locke, 1979, p. 432]. И это еще не конец истории о глубочайшей «трясине» «семантической неоднородности»: даже у одного и того же человека идеи быстро меняются с течением времени, и идея сегодняшняя часто отличается от «той, которая была у него вчера или будет завтра» [Locke, 1979, p. 479].

* * *

«Опыт о человеческом понимании» Джона Локка есть попытка очертить границы, пределы познания, поставив человека в цепь, иерархию бытия, в которой человек занимает одно из прискорбно низких мест и может рассчитывать, кроме милостиво, из жалости данного ему Откровения, только на трудный и при этом посредственный канал – собственный опыт. Но таково решение Господа, лишившего Адама (и все его потомство) за его грех имевшихся у него более высоких дарований и оставившего в качестве «врожденного» лишь «чистый лист» (tabula rasa) понимания. И даже это было милостью, оставившей для человека хотя и с великим трудом, но все же достижимую (в том числе с помощью других интеллектуальных существ) возможность самоисцеления и спасения.

Существенно важной причиной отдаления Локка от круга «экспериментальных философов» Лондонского королевского общества, проявившегося, в частности, в «Опыте о человеческом

понимании», было то соображение, что «новый» видимый / невидимый мир, в частности наблюдаемый в микроскоп, *не принадлежит человеку*, он как минимум *бесполезен*, а скорее всего – смертельно *опасен*, преграждая, в случае его безрассудного познания и распространения знания о нем, путь к спасению. И не просто преграждая, а выступая потенциальной причиной окончательной гибели человека.

В разрешении парадокса знания свою роль в какой-то мере могло сыграть понятие «полезности». «Бесполезное» указывало на неразрешенное и «запретное», а «полезность» приобрела для Локка статус критерия, позволяющего не заблудиться в океане знания и не встать на путь, ведущий не к жизни вечной, а к «вечному поруганию и посрамлению» [Дан 12, 2]. В «Опыте о человеческом понимании» развернута критика «бесполезного» знания и изложены основания, по которым его нельзя считать «полезным». Что касается напрашивавшегося позитивного проекта получения *нового* «полезного» знания, то он остался, по сути дела, не проработанным, хотя основания для такой проработки и имелись – благодаря длившемуся много лет сотрудничеству Локка с Томасом Сиденхемом.

В конце жизни Локк пытался – во всяком случае таков был его замысел, – сформулировать какие-то правила получения нового знания в главе, которая должна была завершить главный труд его жизни и называлась «О практике понимания» (On the Conduct of Understanding), однако в результате ему так и не удалось выйти за рамки негативного подхода, и от *последней и ключевой* главы пришлось отказаться. Впрочем, быть может, так и должно было произойти: опыт в принципе не улавливался ни в какие формы, и получить знание о его течении, а тем более об управлении им, было неразрешимой задачей. Локк добавил бы к этому: неразрешимой для человека.

Об опыте можно было говорить лишь в негативном ключе, подвергая критике разнообразные иллюзорные проекты *теории* познания. Все остальное следовало оставить на волю Творца, по милости которого течение опыта могло принести плоды, наверняка полезные и ни в малой степени не опасные для такой на самом деле бесконечно жалкой твари, как человек.

Парадокс знания тоже остался неразрешенным, но принцип полезности, этот критерий отсечения запретного знания, продолжил свою жизнь в дальнейшей истории идей, напоминая, что кажущееся спасительным знание способно подвести к последнему пределу. Преступи – и окажешься в безжизненном царстве тьмы.

Впрочем, дальнейшая трехвековая история человечества показала, что, несмотря на все запреты и предостережения, оно не способно противостоять искушению нового знания и готово полностью отринуть понятие «запретного» и всего, что с ним связано, лишь бы прикоснуться к манящему плоду. Со всеми вытекающими последствиями.

Locke's Razor

Anatoly Yakovlev

PhD in Philosophy; e-mail: yakovlev1632@gmail.com

The paradox of forbidden knowledge coming to light most dramatically in the context of the 17th-century Millenarianism serves as a key to Locke's «Essay concerning Human Understanding». The forbidden knowledge had provoked the Fall, and now it appeared as a pre-condition for Christ's Second Coming. Is there any possibility, then, to shun the forbidden knowledge, and in doing so to have the means of trespassing the imposed limits? Locke saw the criterion of the permitted in its utility. The related method of analogical extrapolation allowed to remain within the clearly drawn circle of useful knowledge and at the same time to broaden it by reasonably exercised accommodations.

Keywords: Millenarianism, forbidden knowledge, compass of understanding, way of ideas, angels, John Dee, Thomas Sydenham, Antonie van Leeuwenhoek, Isaac Newton, John Locke

Список литературы / References

Buchanan B. J. (2005) “The Art and Mystery of Making Gunpowder”: The English Experience in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Steelt B.D. and Dorland T. (eds) *The Heirs of Archimedes. Science and the Art of War through the Age of Enlightenment*. Cambridge, Mass.; London, England: The MIT Press, p. 233–274.

Clucas S. (ed.) (2006) *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*. Dordrecht: Springer. 366 p.

Cunningham A. (1989) Thomas Sydenham: epidemics, experiment and the ‘Good Old Cause’. In: French R. and Wear A. (eds) *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 164–190.

Dawson H. (2007) *A Ridiculous Plan: Locke and the Universal Language Movement* // *Locke Studies*, vol. 7, p. 139–158.

Dee J. (1659) *A True & Faithful Relation of What passed for many Yeers Between Dr. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. and King James their Reignes) and Some Spirits: Tending (had it Succeeded) To a General Alteration of most States and Kingdoms in the World*. Ed. Meric Casaubon. London: D. Maxwell. 494 p.

Dewhurst K. (1963) *John Locke: Physician and Philosopher. A Medical Biography*. London: The Wellcome Historical Medical Library. 331 p.

Hunter M. (1989) *Establishing the New Science: The Experience of the Early Royal Society*. Woodbridge: The Boydell Press. 382 p.

Hunter M. (ed.) (2001) *The Occult Laboratory: Magic, Science and Second Sight in Late 17th-Century Scotland: A New Edition of Robert Kirk's The Secret Commonwealth and Other Texts, with an Introductory Essay*. Woodbridge: The Boydell Press. 247 p.

Locke J. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. by P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. 748 p.

Manuel F. E. and Manuel F. F. (1979) *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press. 896 p.

Purinton R. D. (2009) *The First Professional Scientist: Robert Hooke and the Royal Society of London*. Basel – Boston – Berlin: Birkhäuser Verlag AG. 281 p.

Slaughter M. M. (1982) *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. 277 p.

Snobelen S. D. (2005) “The True Frame of Nature”: Isaac Newton, Heresy, and the Reformation of Natural Philosophy. In: Brooke J. and Maclean I. (eds.) *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, p. 233–262.

Webster Ch. (1975) *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660*. New York: Holmes & Meier Publishers. 630 p.

Wilson C. (1995) *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton: Princeton University Press. 280 p.

Wilson C. (1988) Visual Surface and Visual Symbol: The Microscope and the Occult in Early Modern Science. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, p. 85–108.

Yates F. (1972) *The Rosicrucian Enlightenment*. London and New York: Routledge. 333p.

Yates F. (1979) *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London: Routledge & Kegan Paul. 217 p.

Yeo R. (2007) Between Memory and Paperbooks: Baconianism and Natural History in Seventeenth-Century England. In: *History of Science*, vol. 45, part 1, no. 147. P. 1–46.

Young J. T. (1998) *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy: Johann Moriaen, Reformed Intelligencer, and the Hartlib Circle*. Farnham: Ashgate Publishing. 304 p.