

„Вы будете приносить мнѣ въ жертву живыхъ“... говорить Юпитеръ. „Рыбъ“, подсказываетъ Нума.— „Человѣческіе“... „Волосы“...— „Головы“... „Чесноку“. И такъ вмѣсто человѣческихъ жертвоприношеній римляне стали приносить въ жертву Юпитеру волосы, чеснокъ и рыбу. Въ нашей сказкѣ мужикъ зарываетъ кладъ съ приговоромъ на сто головъ, а сосѣдъ его, подсматривавшій изъ-за дерева, трижды повторяетъ: „сто головъ“, пока и зарыватель клада не соглашается на это условіе. Во множествѣ народныхъ суевѣрій и другого фольклористическаго матеріала обнаруживается тотъ же фактъ: образъ, чувство такъ овладѣваютъ сознаниемъ первобытнаго (да и малокультурнаго, а можетъ быть и всякаго) человѣка, что ихъ замѣститель въ сознаниі, слово, пріобрѣтаетъ ту же власть надъ умами. А образъ можетъ быть вовсе не только предметнымъ, но и всякимъ другимъ, и первичное значеніе слова, подобно этому, не есть только предметное обозначеніе, потому что сознание не сумѣло еще отдѣлать предметъ отъ его качествъ и состояній, какъ нѣчто постоянное въ образѣ. Что представляетъ собою „наглядность рѣчи“, присущая народному языку, какъ именно не это живое соединеніе въ образѣ предмета съ его качествами и дѣйствіями? И качествами предмета представляются иной разъ даже тѣ эмоціи, которыя онъ вызываетъ: *auri sacra fames* должна была связывать съ образомъ золота и эту *sacram famem*.

Итакъ, резюмируя изложенное въ этой главѣ, я повторю свое основное положеніе: уже до человѣка эволюція животнаго ума выдѣлила предметъ и создала въ воображеніи образъ его, связанный съ эмоціями; въ образѣ беретъ перевѣсъ то представленіе о предметѣ, съ извѣстными его качествами, то представленія объ его дѣйствіяхъ или качествахъ, которыя отбѣиваютъ самый образъ предмета. Слово закрѣпило ту или другую черту образа, сдѣлалось обозначеніемъ и предмета и качества или дѣйствія его. Слово, а не образъ вошло въ работу мысли. Образъ сталъ гаснуть, но выдвигались словесныя представленія; создавались понятія, объемъ которыхъ выяснялся соединеніемъ словъ въ сужденіяхъ.

ГЛАВА XIII.

Взгляды греческихъ и римскихъ философовъ и грамматиковъ на происхожденіе языка.

Исторію изученія вопроса о происхожденіи языка можно излагать двоякимъ способомъ: исторически и систематически, т. е. по извѣстнымъ направленіямъ, въ которыхъ шло изученіе этого вопроса. Я полагаю, что въ трудахъ, подобныхъ моему, первому методу слѣдуетъ отдать предпочтеніе, такъ какъ тѣ направленія, о которыхъ идетъ рѣчь, не представляютъ чего-либо совершенно обособленнаго, и взгляды, высказанные представителями одного

изъ теченій, оказывали свое воздѣйствіе и на ходъ идей у представителей другихъ направленій. Поэтому, напр., сторонники ученія о прирожденной человѣку способности рѣчи иначе высказывали и подтверждали свои взгляды въ Средніе вѣка и иначе въ эпоху энциклопедистовъ, или въ 19 вѣкѣ. И то же самое приходится сказать о всѣхъ другихъ направленіяхъ. Конечно, при такомъ историческомъ изложеніи до извѣстной степени утрачивается внутренняя связь между теоріями одного порядка, но общая эволюція научнаго изученія становится болѣе наглядной, и болѣе опредѣленно обнаруживается, почему въ настоящее время устанавливается извѣстная господствующая точка зрѣнія на вопросъ о происхожденіи языка. При этомъ такую исторію слѣдуетъ начинать, по моему мнѣнію, съ изложенія греческихъ философскихъ воззрѣній, такъ какъ только они, а не восточная мудрость, составили тотъ исходный пунктъ, отъ котораго пошло европейское научное изслѣдованіе и въ этой области, какъ во многихъ другихъ. Индійскіе грамматики и индійскія религіозныя представленія о началѣ человѣческой рѣчи имѣютъ, скорѣе, психологическій интересъ, такъ какъ обнаруживаютъ возможные апріорныя толкованія этого вопроса. Такъ, ведійское представленіе о богинѣ *Vâc* (слово, лат. *vox*), „которая порождена богами и дана животнымъ всѣхъ видовъ“¹⁾, является тѣмъ простѣйшимъ разрѣшеніемъ этого вопроса, которое дается религіей: богъ или боги, создавъ все, создали и человѣческій голосъ. Этой богинѣ, въ которой, быть можетъ, почиталось сверхъ того олицетвореніе грома, какъ голоса небесъ, былъ посвященъ одинъ изъ гимновъ Ригъ-Веды. Здѣсь богиня Вачъ говоритъ про себя, между прочимъ, слѣдующее: „Гибнетъ тотъ, кто не хочетъ чтить меня! Внимай! Внимайте! Я возвѣщаю достовѣрное. Я правдива, сама я открываю то, что признано (истиной) богами и людьми. Я дѣлаю страшнымъ всякаго, кого люблю: я дѣлаю его брахманомъ, поэтомъ и мудрецомъ“. Слово, какъ носитель молитвы, какъ выраженіе заклинанія, обладаетъ чудесной религіозной силой; „господинъ слова“ (*vacaspati*) отождествляется съ „творцомъ всего“. При такомъ отношеніи къ языку и при выработкѣ стихотворной формы гимновъ индійскіе ученые должны были обратить особенное вниманіе на разработку и изслѣдованіе грамматики, и въ этой области знанія индійскимъ языковѣдамъ принадлежатъ рядъ знаменитыхъ трудовъ (напр., грамматика Панини), о которыхъ здѣсь не мѣсто говорить. „Что такое слово“? спрашивали индійскіе грамматики, комментаторы Панини и уже давали на это правильный психологическій отвѣтъ. Слово не есть ни субстанція вещи, ни ея свойство: слово есть „то, при произношеніи чего возникаетъ познаніе“ вещи, обладающей извѣстными признаками (Benfey. 89). Это было уже научное

¹⁾ *Th. Benfey. Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19 Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten. 1869, стр. 40 и дал.*

воззрѣніе, которое не могло уживаться рядомъ съ прежними представленіями о богинѣ Словѣ, созданной богами.

Въ греческой философіи вопросъ о томъ, имѣютъ ли слова свои значенія вслѣдствіе вмѣшательства человѣческой воли (по закону, νόμος) или вслѣдствіе естественнаго происхожденія ихъ (отъ природы, φύσις), былъ поставленъ еще до Платона въ связи съ общими вопросами теоріи познанія ¹⁾. Особенную остроту какъ эти вопросы, такъ и вопросы религіи и общественной нравственности, пріобрѣли при софистахъ, и Платону досталась отъ нихъ по наслѣдству обязанность разобратъ въ вопросахъ νόμος или φύσις и въ психологіи языка. „Мы замѣтили, резюмируетъ Штейнталь историческій обзоръ греческихъ философскихъ воззрѣній на νόμος и φύσις (Geschichte 75): какъ отвергали извѣстные слова Парменидъ, Эмпедоклъ, Анаксагоръ, Демокритъ, даже Протагоръ лишь потому, что они будто бы созданы νόμος; иначе говоря, они признавали ошибочными извѣстные представленія, которыми жила народная масса. Но утверждалъ-ли кто-нибудь изъ нихъ, что языкъ въ цѣломъ, какъ справедливость или религія, созданъ νόμος или φύσις? Исключая Демокрита и Протагора, мы можемъ сказать объ ихъ предшественникахъ, что намъ ничто не даетъ права предположить, что кто-нибудь изъ нихъ обратилъ свое вниманіе на языкъ, какъ на таковой, какъ на цѣльную совокупность отдѣльных частей“. Этотъ вопросъ во времена софистовъ пріобрѣлъ огромное общественное значеніе. По утвержденію ученика Сократа, Ксенофонта, излюбленной темой для разговоровъ образованныхъ людей сдѣлался вопросъ о „правильности названій“. Вопросъ сводился къ тому, естественнымъ ли образомъ (φύσις) имена являются названіями вещей или только νόμος, ἔθος, ἐνοῦργησις (по уговору, обычаю, соглашенію). Кто же именно „возложилъ“ законъ названій, кто былъ θεμελιος, укврѣпившій за вещами ихъ названія, надъ этимъ задумывались еще немногіе. Гераклитъ уже отмѣчаетъ въ своей философской системѣ связь между извѣстными отношеніями понятій и ихъ названіями ²⁾, но вопросъ о происхожденіи языка едва ли вставалъ передъ нимъ, такъ какъ „распорядка вещей не создаетъ ни одинъ изъ боговъ и ни одинъ изъ людей; онъ былъ всегда и есть и будетъ, вѣчно живущій огонь, который массами воспламеняется и массами потухаетъ“. Иначе разсуждалъ Демокритъ, который выступилъ противникомъ теоріи естественнаго происхожденія языка ³⁾. Онъ указалъ на „полисемію“ (см. выше, стр. 361).

¹⁾ Подробно объ этомъ *H. Steinthal. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 1890. L. Lersch. Die Sprachphilosophie der Alten 3 части. Bonn. 1838—41.*

²⁾ По мнѣнію Лерша, Гераклитъ видѣлъ въ словахъ непосредственные, созданныя самой природой отраженія вещей, которыя не находятся ни въ какой зависимости отъ субъективнаго вліянія человѣческаго произвола, но соотвѣтствуютъ дѣйствительности съ объективной необходимостью.

³⁾ Ср. *Th. Gomperz Griechische Denker. 1893. I. 318 и дал.*

многихъ словъ, чему соотвѣтствуетъ, по его мнѣнію, многочисленность нѣкоторыхъ вещей; онъ имѣлъ въ виду также развитіе значеній въ нѣкоторыхъ словахъ и, наконецъ, отсутствіе названій у нѣкоторыхъ предметовъ. Слѣдовательно, разсуждалъ Демокритъ, названія далеко не совершенно соотвѣтствуютъ вещамъ, а потому это несовершенство, вполне естественное при погрѣшностяхъ человѣческаго разума, не можетъ быть приписано дѣйствіямъ высшихъ силъ, будь это природа или заботливая опека боговъ. Такимъ образомъ, создателями языка явились люди. Такъ стоялъ вопросъ о происхожденіи языка и объ отношеніи названій къ предметамъ во времена Платона. Въ разговорѣ „Кратилъ“, въ которомъ Платонъ подошелъ ближе къ разсмотрѣнію этихъ вопросовъ, участвуютъ Сократъ, его ученикъ Гермогенъ и представитель школы Гераклита, Кратилъ (Gomperz. II. 448—450. Steinthal, 79 Lersch, 29 и дал.).

Въ этомъ діалогѣ Платонъ является сторонникомъ теоріи φύσις, согласно которой названія принадлежать вещамъ „правильно“, а не по случайному уговору между людьми. Въ діалогѣ участвуютъ Сократъ и его ученикъ Гермогенъ, а также приверженецъ гераклитовской философіи Кратилъ, у котораго учился и самъ Платонъ. Гермогенъ открываетъ разговоръ, обращаясь къ Сократу съ заявленіемъ, что, по его мнѣнію, названія даны вещамъ по соглашенію (ἑοικέναι καὶ ὁμολογία). „Каждое названіе, которое кто-нибудь дастъ предмету, мнѣ кажется правильнымъ, и если этотъ человѣкъ дастъ вещи новое названіе, а старымъ перестанетъ называть ее, какъ мы мѣняемъ имена рабамъ, то это новое, измѣненное названіе будетъ нисколько не менѣе правильно, чѣмъ прежде данное. Ибо не отъ природы названіе принадлежитъ вещи, но отъ употребленія и обычая“. Совсѣмъ другого взгляда держится Кратилъ: „правильность названія прирождена каждой изъ вещей уже отъ природы“. Другими словами, Гермогенъ думаетъ, что каждое названіе достигаетъ своей цѣли, если служить названіемъ, тогда какъ, по мнѣнію Кратила, только названіе, естественно соотвѣтствующее вещи, можетъ служить ея названіемъ. „Ставится вопросъ о томъ, существуетъ-ли объективно доказанная связь между каждой вещью самой въ себѣ (an sich) и ея названіемъ, или же эта связь устанавливается по своему произволу каждымъ называющимъ. Не человѣкъ и не названіе являются центромъ и исходнымъ пунктомъ вопроса, т. е. не образованіе и не происхожденіе слова, но самая вещь и отношеніе къ ней ея названія“. (Steinthal. 89). Что касается замѣчанія Гермогена о томъ, что каждое названіе по существу одинаково пригодно, то Сократъ отдѣляется отъ него слѣдующимъ разсужденіемъ: „Ткацкій станокъ выдѣлываетъ плотникъ; но не каждый можетъ быть плотникомъ, а лишь тотъ, кто изучилъ это ремесло. Точно также не каждый человѣкъ кузнецъ, и потому не каждый можетъ сдѣлать буравъ. Неужели же каждый встрѣчный, каждый первый попавшійся окажется въ

состояніи создавать законы (*νόμοι*) и имена (*ὀνόματα*), быть законодателемъ, творцомъ названія (*νομοθέτης, ὀνοματοποιός*)? Не будетъ ли онъ, наоборотъ, самымъ рѣдкимъ изъ всѣхъ художниковъ? Послѣ этого Платонъ переходитъ къ своему учению объ идеяхъ. Вещи обладаютъ, по учению Платона, развитому въ этомъ діалогѣ, своей собственной природой, и потому съ ними нельзя обращаться по нашему произволу, а стало быть нельзя ихъ и называть такъ, какъ намъ вздумается: „имя есть выполненіе, осуществленіе идеи названія въ звукѣ“ (Steinthal. 98). Но имена распадаются на сложные, относительно которыхъ Платонъ высказываетъ рядъ не относящихся сюда соображеній, и на первичныя (*τὰ πρῶτα ὀνόματα*), которыя представляютъ собою *στοιχεῖα τῶν ὀνομάτων* (стихиі названій). Ихъ правильность заключается въ томъ, что они обнаруживаютъ сущность вещи, показываютъ, каково каждое изъ существующихъ (*οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων*). Слѣдовательно, такое первичное слово должно быть признано, въ качествѣ соотвѣтствія существу вещи, объясненіемъ, опредѣленіемъ ея. А разъ это такъ, то Платону приходится хотя бы косвенно разсмотрѣть и вопросъ о происхожденіи этихъ элементарныхъ словъ, т. е. коснуться вообще вопроса о происхожденіи языка. Впервые, такимъ образомъ, не интуиція, не религіозный паѳосъ, но строгій философскій анализъ поставилъ вопросъ о происхожденіи языка.

Платонъ предложилъ одно изъ наиболѣе распространенныхъ (хотя и въ иной формѣ) толкованій этого вопроса, свѣдя первоначальныя слова человѣческой рѣчи къ подражаніямъ. Сократъ, высказывающій въ діалогѣ эту мысль, обосновываетъ ее тѣмъ соображеніемъ, что и языкъ жестовъ, одинъ изъ способовъ изображенія (*δῆλωμα*), представляетъ собою подражаніе той вещи, которую требуется изобразить. Подобно этому, названіе вещи является подражаніемъ съ помощью голоса называемой вещи. Такъ какъ недостоверность такого объясненія была вполне очевидна, толкованіе же исходило не изъ наблюденія дѣйствительнаго матеріала, но изъ логическихъ заключеній по аналогіи, то требовалось только выяснить, чему же именно „подражаютъ“ названія. На это недоумѣніе Сократъ отвѣчаетъ указаніемъ на то, что слова воспроизводятъ не тонъ, не видъ, не цвѣтъ предметовъ, но ихъ сущность (*οὐσίαι*). Едва ли можно на основаніи этого толкованія считать Платона изобрѣтателемъ оноματοпоэтического принципа въ языкѣ, какъ это дѣлаетъ Штейнталь: вѣдь въ діалогѣ идетъ рѣчь не о подражаніи звукамъ, но о воспроизведеніи сущности вещи, т. е. именно не о звукоподражаніи. Строю сущностей соотвѣтствуетъ строй языка: какъ въ мірѣ вещей изъ простѣйшихъ элементовъ состоятъ всѣ предметы, такъ въ мірѣ языка изъ составныхъ элементовъ рѣчи, звуковъ и слоговъ, состоятъ всѣ слова, представляя собою звуковое отраженіе сущности всѣхъ вещей. И самое толкованіе звуковъ, которое въ этомъ діалогѣ даетъ Сократъ, сводится не къ подражанію чему-либо, но къ воспроизведенію сущности

вещей: такъ, согласный ϵ есть органъ всякаго движенія, которое онъ и воспроизводитъ своей природой, такъ какъ при произношеніи этого звука языкъ приходитъ въ наибольшее колебаніе; ϵ означаетъ нѣчто тонкое, черезъ все проникающее, вслѣдствіе чего оно и является въ словахъ *идти и сплывать* ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\epsilon\pi\sigma\upsilon\lambda\alpha\iota$) и т. под.

Въ этомъ же родѣ и другія объясненія, предложенныя Платонѣмъ. Насколько здѣсь силенъ элементъ тонкой насмѣшки, сказать трудно. Во всякомъ случаѣ, выслушавъ Сократа, Кратиль заявляетъ, что онъ и самъ умѣетъ шутить. Заключать изъ этихъ словъ, что Платонъ не придавалъ серьезнаго значенія своей теоріи, невозможно: не чувствуя подъ своими объясненіями достаточно твердой почвы, онъ могъ намѣренно прикрыться шуткой отъ возможныхъ издѣвательствъ. Но самый методъ разрѣшенія вопроса о происхожденіи языка отъ этого не потерпѣлъ никакого ущерба: могли быть ошибочны примѣненія метода, но самый методъ оставался правильнымъ. Не слѣдуетъ только, полагалъ Платонъ, злоупотреблять выраженіемъ, что слова являются образами вещей, такъ какъ такое злоупотребленіе должно привести къ выводу, будто есть плохія и хорошія слова. Это возраженіе дѣлаетъ Сократу Кратиль. Въ дальнѣйшемъ спорѣ между Сократомъ и Кратиломъ обнаруживается, что, вообще, и самый-то принципъ сходства словъ съ сущностью вещей довольно сомнителенъ, и Сократъ, который такъ краснорѣчиво доказывалъ прирожденное ($\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) въ словахъ, теперь заканчиваетъ свою рѣчь заявленіемъ, что „изображеніе создается не сходствомъ, но обычаемъ“ ($\sigma\upsilon\kappa\ldots \tau\eta\nu \omicron\mu\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha \delta\eta\lambda\omega\mu\alpha \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\alpha\lambda\lambda\alpha \tau\omicron \epsilon\theta\omicron\varsigma$). Штейнталь утверждаетъ, что именно это заключеніе и является дѣйствительнымъ убѣжденіемъ Платона, но едва ли можно добиться въ этомъ вопросѣ полной ясности. Быть можетъ, Платонъ, какъ это предполагаетъ Гомперцъ, вѣрилъ въ то, что нѣкогда звуки, дѣйствительно, отражали сущность вещей, но знакомство съ греческими говорами открыло ему явленія звуковыхъ измѣненій. Такимъ образомъ, современное положеніе вещей уже разрушило прежнюю ясность и точность изображенія дѣйствій въ звукахъ и ввело новый принципъ созданія словъ, условіе. Какъ бы мы ни толковали этотъ діалогъ, во всякомъ случаѣ, онъ выясняетъ не лишенный значенія фактъ, что Платонъ зналъ уже обѣ основныя теоріи происхожденія языка, теорію естественнаго происхожденія его, которая говорила о присущемъ человѣку дарѣ рѣчи, основанной на инстинктивномъ воспроизведеніи явленій, и теорію искусственнаго происхожденія языка, сводящуюся къ условному созданію искусственныхъ словъ. Однако, вопросъ о происхожденіи языка отступалъ въ научныхъ интересахъ Платона на задній планъ передъ вопросомъ о сущности его. Аристотель точно также интересовался не столько вопросомъ о генезисѣ явленій, сколько ихъ анализомъ. „Еще не то: какъ образуются вещи, но только: изъ какихъ частей онѣ состоятъ, является задачей, которую ставить себѣ Аристотель. Онъ

анализируетъ, абстрагируетъ, классифицируетъ. Результатомъ этого стремленія оказываются категоріи и схемы. Такимъ образомъ, Аристотель начинаетъ, собственно, и изслѣдованіе языковыхъ категорій, частей рѣчи и формъ измѣненія словъ“ (Steinthal. 183).

Вопросъ о сущности словъ Аристотель разрѣшилъ слѣдующимъ образомъ: „языкъ является знакомъ для волненій души ($\tau\alpha\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \varphi\omega\nu\eta\ \tau\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \pi\alpha\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$), а написанное знакомъ для языка; и такъ же, какъ буквы не вездѣ одинаковы, неодинаковы и звуки. Что же касается душевныхъ волненій, знаками которыхъ служатъ эти послѣдніе, то они вездѣ одинаковы, и тѣ вещи, отраженіями которыхъ являются они (впечатлѣнія), то и они равнымъ образомъ одинаковы“. Отсюда самъ собою вытекалъ выводъ, что при сходствѣ оригинала и несходствѣ его изображеній, эти послѣдніе не являются прирожденными выраженіями душевныхъ переживаній. Аристотель формулировалъ этотъ выводъ въ краткомъ положеніи: „ $\varphi\acute{o}\sigma\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\nu\ \delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$ “ (ни одно изъ названій не происходитъ отъ природы). Условность человѣческой рѣчи была уже ясна Аристотелю: вѣдь далеко не всѣ звуки, отражающіе душевныя состоянія, служатъ словами. „Не поддающіеся написанію звуки, въ родѣ тѣхъ, какіе издають звѣри, тоже обозначаютъ что-нибудь, но ни одинъ изъ нихъ не представляетъ слова“, замѣчаетъ Аристотель. Поэтому, лишь случайно ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \sigma\omicron\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$), а не по внутренней необходимости слова приобрѣтають извѣстное значеніе: „каждое изъ названій есть (лишь) символъ“. При такомъ пониманіи сущности языка оставалось только выяснить, какимъ образомъ могли образоваться эти символы, но въ этотъ спеціальнѣйшій вопросъ о происхожденіи языка Аристотель, повидимому, не углублялся. Его вниманіе было поглощено философскими и психологическими вопросами объ отношеніи слова къ мысли, и онъ проложилъ путь для будущихъ грамматическихъ изысканій, самъ уже занявшись изученіемъ переходовъ словесныхъ значеній и вопросами стилистики.

Послѣ Аристотеля созданное имъ направленіе въ изученіи человѣческой рѣчи обратилось уже къ изслѣдованію и вопроса о происхожденіи языка. „Какъ человѣкъ образуетъ слово, такъ что оно становится понятно?“ (Steinthal. 320). Надъ этимъ вопросомъ стала упорно работать научная мысль въ александрійскую эпоху. Опять подымается вопросъ о томъ, отъ природы ($\varphi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$) или по уговору ($\nu\omicron\mu\phi$, $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$) образовался человѣческій языкъ. Въ этомъ спорѣ выдвинулся и чрезвычайно важный моментъ, который Аристотель оставилъ незамѣченнымъ. Такъ, Эпикуръ обратилъ вниманіе не на составъ того или другого языка, который не является, во всякомъ случаѣ, первичнымъ достояніемъ человѣческаго рода, но на самую потребность человѣка говорить. „Имена не явились съ самаго начала по установленію, но самая натура людей, въ зависимости отъ національных особенностей, испытываетъ присущія ей переживанія и образуетъ собственныя свои

представленія, а потому и присущимъ ей способомъ выдыхаетъ воздухъ, который выдыхается вслѣдствіе полученныхъ возбужденій и представленій“. Поэтому, отождествляя выдыханіе, необходимое для произношенія звуковъ, съ самымъ произношеніемъ и даже съ языкомъ ¹⁾, Эпикуръ признаетъ рѣчь (*φωνή*) такимъ же естественнымъ отправленіемъ, какъ „видѣніе и слышаніе“, такъ что при естественной потребности человѣка говорить звуки его рѣчи являются только физическимъ (*φυσικῶς*) порожденіемъ функций его организма. Однако, при такомъ пониманіи мысль наталкивается на тотъ фактъ, что въ концѣ концовъ языки народовъ все-таки различны. На чемъ же это можетъ основываться? Конечно, только на прирожденномъ различіи людей, и Эпикуръ признавалъ „различіе народовъ по мѣстамъ“ (*ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἔθνων διαφορά*). Различны искони народы, различны и языки, на которыхъ они говорятъ. Однако, Эпикуръ не отрицалъ и другого фактора образованія языковъ, который заключается въ условномъ соглашеніи между людьми. Этотъ принципъ не создалъ языковъ, но содѣйствовалъ развитію каждаго изъ нихъ. Слова языка у каждаго народа сочиняются выдающимися людьми его. „Видимое, чувственное доступно каждому изъ людей въ народѣ. Но особенно одаренные умы создаютъ отвлеченныя представленія и вносятъ ихъ во всеобщее сознаніе, благодаря тому, что они обозначаютъ ихъ однимъ словомъ. Звукъ же для выраженія его они изобрѣтаютъ отчасти вслѣдствіе инстинктивнаго произведенія звуковъ, отчасти путемъ размышленія“. (Steinthal. 328). Это ученіе, какъ справедливо отмѣчаетъ Штейнталь, было бы уже довольно близко къ современному пониманію вопроса, если бы не ошибочный взглядъ Эпикура на природу человѣческаго духа. Говорить значитъ выполнять „органическую функцію“, какъ видѣть или слышать ²⁾, и одинъ изъ греческихъ писателей, передавая ученіе Эпикура, утверждаетъ, что создатели человѣческаго языка были такъ же понуждаемы физическими страданіями, какъ люди стонущіе, икающіе и т. п. Это, быть можетъ, ироническое указаніе бросаетъ извѣстный свѣтъ на воззрѣнія Эпикура. Повидимому, онъ не только установилъ физическую первопричину человѣческой рѣчи, но стремился выяснитъ уже и эмоціональное происхожденіе первыхъ человѣческихъ словъ. Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ греческій философъ, дѣйствительно, уже приближался къ современной постановкѣ вопроса о происхожденіи языка.

Этотъ вопросъ интересовалъ и стойковъ, которые стояли на точкѣ зрѣнія происхожденія языка *φύσει*, хотя подъ этимъ терминомъ они под-

¹⁾ Вопросъ о „тѣлесномъ“ характерѣ голоса породилъ въ древности цѣлую литературу. „Corpoream quoque enim vocem constare fatendum est“, говорилъ Лукрецій (IV. 539). Витрувій опредѣлялъ его, какъ летящій духъ, ударяющій по слуху (*vox est spiritus fluens et aeris ictu sensibilis auditus*) и т. п. Ср. Lersch. III. 119—124.

²⁾ Ср. въ XVI главѣ изложеніе теоріи Ренана.

разумѣвали, можетъ быть, не совсѣмъ то, что прежніе философы. Въ понятіе *φύσις* они вкладывали представленія о томъ, что развивается естественнымъ образомъ, одинаково у всѣхъ, помимо ихъ намѣренія и сознанія, и въ этомъ смыслѣ они говорили о „естественномъ“ (физическомъ) происхожденіи человѣческаго языка. По мнѣнію Штейнтала, въ этомъ заключался извѣстный прогрессъ по сравненію съ Эпикуромъ, такъ какъ понятіе *φύσις* предполагало нѣчто соответствующее самой натурѣ человѣка. Дѣйствительно, съ этой точки зрѣнія приходится признать, что указаніе на инстинктивное стремленіе человѣчества къ выраженію своихъ чувствъ въ звукахъ, которое предполагается этимъ словомъ *φύσις*, является шагомъ впередъ въ выясненіи условій возникновенія рѣчи. Что касается вопроса о значеніи словъ, то ученіе стоиковъ представляется Штейнталемъ въ слѣдующемъ видѣ: „Имена предметовъ давались безъ субъективнаго обсужденія и безъ научнаго сознанія, которымъ обладаетъ только философъ, но они не являются вмѣстѣ съ тѣмъ продуктомъ только чувственного раздраженія. Они создаются *φύσιν*, какъ всѣ лежащіе непосредственно въ народномъ сознаніи представленія о религіозныхъ и нравственныхъ предметахъ. Такъ какъ эти представленія не пріобрѣтаются путемъ изученія, но создаются сами собою въ человѣкѣ, то они оказываются *φύσις*, имѣютъ всеобщую цѣнность и являются истинными. И именно въ такомъ смыслѣ, будучи созданы безъ искусства, названія заключаютъ въ себѣ и истинность“. (Steinthal. 331). Этимологія вскрываетъ заключающуюся въ словѣ мудрость, которая должна лежать въ основаніи всяческихъ философскихъ опредѣленій и приводитъ косвеннымъ образомъ къ заключеніямъ и дальнѣйшимъ выводамъ. Но такое пониманіе было возможно лишь при предположеніи, что слова имѣютъ звукоподражательное происхожденіе: „первыя слова подражаютъ дѣламъ, откуда и названія“, какъ передаетъ это ученіе Оригенъ (*μυρομένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα*). Августинъ, излагая то же стоическое ученіе, *ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinat* (что вещь издаетъ звуки, сколько-нибудь сходные со звуками слова) приводитъ въ качествѣ примѣровъ такія слова, какъ *hinnitus* (*equorum*, ржаніе коней), *balatus* (*ovium*, блеяніе овецъ), *clangor* (*tubarum*, звуки трубъ), *stridor* (*catenarum*, лязгъ цѣпей) и др. Сочиненіе Варрона „*De origine verborum*“, повидимому, занимало среднее положеніе въ спорѣ объ естественномъ и условномъ происхожденіи языка (Lersch III, 126), но и онъ настаивалъ въ отдѣльных случаяхъ на принципѣ звукоподражанія: *murmuratur dictum a similitudine sonitus*“ и т. п. (ibid. 129—132).

Такимъ образомъ, мѣсто прежняго ученія о внутреннемъ сходствѣ названія съ предметомъ теперь занимаетъ уже гораздо болѣе научное толкованіе дѣйствительнаго звукоподражанія. Однако, не всѣ же предметы издають звуки, которые могутъ быть положены въ основаніе значеній

словъ. Какъ быть съ ними? „Такъ какъ есть вещи, которыя не звучать, продолжаетъ Августинъ,—то въ нихъ проявляетъ свое дѣйствіе сходство впечатлѣнія (in his similitudinem tactus valere): такъ, если они задѣваютъ наше чувство мягко или грубо, то мягкость или грубость буквъ, какъ дѣйствуетъ на слухъ, такъ же порождаетъ имъ имена: напр., когда мы произносимъ самое слово *lene* (мягко), то оно и звучитъ мягко; съ другой же стороны, кто же не замѣтитъ грубости (жестокости, *asperitas*) и въ самомъ словѣ *asper*? Мягко ушамъ, когда мы произносимъ *voluptas* (наслажденіе); жестко, когда произносимъ *crux* (крестъ). И самыя вещи производятъ то же впечатлѣніе, какъ воспринимаются слова (*ita res ipsae adficiunt, ut verba sentiuntur*)“. И это ученіе возродилось въ послѣдствіи у Лейбница и др.

Далѣе въ изложеніи Августина слѣдуютъ такіе же произвольные примѣры, какъ приведенныя выше: медъ (*mel*) сладокъ на вкусъ, и названіе его пріятно ласкаетъ слухъ, а слово *горькій* (*asre*) соотвѣтствуетъ и непріятному вкусу, и непріятному слуховому впечатлѣнію и т. под. Оказывается, однако, что и этотъ принципъ не былъ пригоденъ для объясненія всѣхъ явленій, такъ, напр., *crura* (ноги) никакъ не соотвѣтствовало представленію о чемъ-то жестокомъ, непріятномъ, и стойкамъ пришлось прибѣгнуть къ иному объясненію. Въ словѣ *crux* „жестокость самого слова находится въ соотвѣтствіи съ жестокостью боли, которую причиняетъ крестъ“, *crura* же „названы такъ не въ слѣдствіе жестокости страданія, а потому, что своей длиною и твердостью болѣе всего изъ всѣхъ членовъ подобны дереву креста“. Въ связи съ этимъ уже стойками (какъ въ послѣдствіи въ 1860 году англійскимъ ученымъ Фераромъ) были предложены и другіе принципы словообразованія: аналогія, благодаря которой „берется имя не столь вещи сходной, сколько сосѣдней“ (т. е. идетъ рѣчь о метафорѣ: *piscina*, рыбный прудъ, вмѣсто пруда вообще), и противоположность. „Ибо *proca* (*lucus*), какъ полагаютъ, называется такъ потому, что въ ней наименѣе свѣтло (*quod minime luceat*), а *bellum* (война) потому, что это вещь вовсе непріятная (*bellum, quod res bella non sit*), и договоръ потому, что это вещь вовсе не позорная (*foederis nomen, quod res foeda non sit*)“. Такимъ образомъ, наряду съ принципомъ звукоподражательности, стойки ввели для объясненія происхожденія словъ и другое начало, которое можно уже назвать, до извѣстной степени, символическимъ. Такое объясненіе называлось антифрастическимъ (*ἀντίφρασις*), и грамматики подробно разбирали вопросъ, основывается ли антифраза на ироніи (Донатъ: *ἀντίφρασις est unius verbi ironia*) или на серьезномъ пониманіи вещей, которое отстаивалъ напр. Исидоръ (Lersch. III. 132—133).

Если *lucus* происходитъ (какъ смѣялся Вольтеръ) отъ *non lucendo*, то нужно было условиться относительно символическаго значенія этого слова. Мы видимъ изъ приведенныхъ данныхъ, что древняя наука уже

постепенно подходила къ тѣмъ основнымъ положеніямъ, на которыхъ построены наши современные представленія о значеніи словъ и ихъ происхожденіи. Уже древнимъ грамматикамъ становилось ясно, что языкъ не возникъ сразу, вслѣдствіе внушенной извнѣ воли, но создавался постепенно, восходя своими первоосновами къ присущей всѣмъ людямъ потребности выражать свои эмоціи въ звукахъ. Самое же объясненіе этихъ принциповъ, конечно, оставалось очень несовершеннымъ и наивнымъ. Стоики занялись изученіемъ этимологическаго происхожденія словъ, и по этому пути за ними пошли позднѣйшіе грамматикѣ. Александрійскіе грамматикѣ опять выдвинули на первый планъ принципъ звукоподражательности. Слово, какъ „сдѣланное“ (πεποιημένον), представляло, по ихъ ученію, „выраженное подражательнымъ образомъ въ соотвѣтствіи особенностямъ звуковъ“. Но это ученіе не было разработано, но довольствовалось „механическими и внѣшними объясненіями“ (Steinthal. 349). Квинтилианъ сокрушался, что римскіе писатели не рѣшались сами сочинять новыя слова: „Ономатопея, т. е. сочиненіе названій (fictio nominis), считалось у грековъ одной изъ величайшихъ добродѣтелей, тогда какъ у насъ едва разрѣшается“. Разработкой ученій о значеніи словъ и опредѣленіемъ требованій, которыя слѣдуетъ предъявлять къ этимологическимъ изысканіямъ, закончилась та работа античной мысли, которая была устремлена на вопросъ о происхожденіи языка.

Но, помимо грамматиковъ, историки и естествоиспытатели-философы внесли свою долю въ разрѣшеніе этого важнѣйшаго вопроса антропологіи, которымъ, какъ мы знаемъ, интересовались уже египетскіе фараоны. Діодоръ Сицилійскій (жившій въ Римѣ во времена Юлія Цезаря и Августа), выступилъ со слѣдующей теоріей: „Первые люди вели скитальческую звѣриную жизнь; они рыскали въ поискахъ пищи, кормились вкусной травой и плодами дикорастущихъ деревьевъ. Но, находясь постоянно подъ угрозой нападенія дикихъ звѣрей, они были принуждены помогать другъ другу, и такимъ образомъ изъ страха они образовали общество; мало-по-малу, они начали приходить также къ познанію окружающихъ ихъ вещей. Сначала они издавали только безсвязные, ничего не значащіе звуки, а потомъ, мало-по-малу, они научились произносить и артикулированныя слова, иногда они даже стали давать вещамъ ихъ имена, пока не пришли къ тому, что были въ состояніи выражать всѣ свои мысли съ помощью языка“. Точно также восходитъ къ социологическимъ принципамъ и ученіе Витрувія, римскаго архитектора временъ Цезаря и Августа. Онъ начинается издалека: люди не знали огня, возникавшаго отъ тренія вѣтвей въ лѣсу во время бури, они боялись его, но потомъ познакомились съ благотѣльнымъ дѣйствіемъ огня. Всѣ, кто убѣдился въ этомъ, старались поддержать огонь, подбрасывая въ него дрова; они подводили къ нему другихъ и знаками подсказывали имъ (*nutu monstrantes ostendebant*), насколько по-

лезень огонь. Это положило начало человѣческому обществу, и люди, живя совмѣстно, издавали звуки, которые влѣдствіе постоянного упражненія превратились въ слова—зовы (*vocabula*) ¹⁾; отъ этихъ словъ, которыя стали обозначать вещи, образовались тѣ основанія человѣческой рѣчи, какими являются названія предметовъ. Какъ Діодоръ, такъ и Витрувій стоятъ, такимъ образомъ, уже на эволюціонной соціологической почвѣ: языкъ развился изъ инстинктивныхъ криковъ въ первобытномъ человѣческомъ обществѣ. Внѣ этого инстинкта звукообразования и внѣ соціальнаго взаимодействія не было бы рѣчи: эти принципы римскихъ соціологовъ, высказанные еще, конечно, не отчетливо и не подтвержденные фактами, оказываются, по существу своему, твердыми основоположеніями и современныхъ изысканій въ этой области наравнѣ съ тѣми философскими наблюденіями, какія были сдѣланы Платономъ, Аристотелемъ и стоиками. Наконецъ, римскій поэтъ и философъ-матеріалистъ, Лукрецій Каръ (въ I в. до Р. Х.), пошелъ еще дальше въ этомъ направленіи, связавъ начатки человѣческой рѣчи съ животными криками и съ инстинктивными выраженіями чувства въ звукахъ. „Сама природа установила различные звуки рѣчи, необходимость назвала вещи ихъ именами“ ²⁾. Нелѣпо было бы думать, продолжаетъ Лукрецій, что кто-нибудь одинъ распредѣлилъ столько названій предметамъ, и что отъ него люди переняли свои первые слова. Но вѣдь уже животныя, хотя они и безсловесны, выражаютъ различными криками свои чувства. Такъ и человѣкъ приучился связывать съ разными предметами различные зовы (*voces*). Мало-по-малу, съ теченіемъ времени, этотъ языкъ развивался, и наконецъ имъ завладѣлъ разумъ (*ratioque in luminis eruit oras*). Такимъ образомъ, къ началу среднихъ вѣковъ европейская мысль уже выработала какъ соціологическія, такъ и психологическія основанія для разрѣшенія вопроса о происхожденіи человѣческой рѣчи. Правда, это были только первоосновы, которыя предстояло разработать.

ГЛАВА XIV.

Взгляды на происхожденіе языка и сущность названій въ Средніе Вѣка.

До сихъ поръ, къ сожалѣнію, не собраны взгляды средневѣковыхъ философовъ на вопросы, связанные съ происхожденіемъ языка. Не всѣ они придерживались библейскаго повѣствованія о называніи Адамомъ

¹⁾ In eo hominum congressu cum profundebantur aliter e spiritu voces, quotidiana consuetudine vocabula, ut obtigerant, constituerunt: deinde significando res saepius in usu, ex eventu fari fortuito coeperunt, et ita sermones inter se procreaverunt. Cp. Lersch I, 148.

²⁾ At varios linguae sonitus Natura subegit
Mittere, et utilitas expressit nomina rerum.

вещей природы и видѣли въ этомъ наименованіи разрѣшеніе вопроса о происхожденіи языка. Наоборотъ, именно противъ этой теоріи и выступили нѣкоторые изъ первыхъ христіанскихъ философовъ. Изучить разсужденія средневѣковой схоластики по этому вопросу было бы чрезвычайно интересно, но подобной работы еще не было произведено, и потому въ настоящей главѣ я буду принужденъ ограничиться нѣсколькими несистематическими замѣчаніями, главнымъ образомъ, въ связи съ средневѣковымъ споромъ о номинализмѣ и реализмѣ. Во всякомъ случаѣ, извѣстное библейское сказаніе давало почву для разномыслія ¹⁾. Раввинская экзегеза понимала его въ томъ смыслѣ, что Господь самъ научилъ перваго человѣка, Адама, еврейской грамматикѣ и языку. Это ученіе было принято и аріанскимъ епископомъ Евноміемъ въ той формѣ, что вещи получили свои имена отъ Бога, который открылъ ихъ людямъ. Въ противоположность этому взгляду, св. Григорій Нисскій, ученикъ Василия Великаго, выступилъ съ ученіемъ, что Богъ не открылъ людямъ названій предметовъ, но только далъ имъ способность рѣчи, которой они и воспользовались для приобрѣтенія именъ вещей. Человѣкъ былъ созданъ, какъ существо одаренное рѣчью (*λογικός*), но самой-то рѣчи Богъ не создалъ. „Богъ далъ вещамъ ихъ названія“, заявляетъ новый толкователь божественныхъ знаній (Евномій), такъ какъ Онъ называлъ камень, и траву, и злаки, и сѣмена, и деревья и т. под. еще до сотворенія человѣка, когда Онъ словомъ Своимъ давалъ образъ созданной Имъ матеріи... Евномій останавливается на томъ, что языкъ, состоящій изъ имени, глагола и союзовъ, онъ приписываетъ, какъ нѣчто великое, Богу, не замѣчая того, что Богъ не сказалъ, что онъ совершаетъ всѣ наши дѣла, хотя Онъ далъ нашей природѣ способность къ работѣ. Правда, Онъ далъ и природѣ эту способность, но свой домъ, и скамью, и мечъ, и плугъ, и другіе предметы нашего жизненнаго обихода мы приготовляемъ сами. Каждая изъ этихъ вещей является дѣломъ нашихъ рукъ, хотя и она должна быть возведена къ дѣятельности нашего Творца, поскольку Онъ создалъ нашу природу способной ко всякому искусству. Точно также и способность рѣчи (*ἡ τοῦ λόγου δύναμις*) является, какъ будто, дѣломъ того, кто устроилъ нашу природу такимъ образомъ; но отъ насъ самихъ идетъ приобрѣтеніе отдѣльныхъ словъ, которое происходило по мѣрѣ того, какъ являлась надобность давать названія существующему“.

Григорія просто возмущало предположеніе, что Господь, который выше всякаго слова и всякаго понятія, который властью своей воли управляетъ вселенной, могъ быть представленъ въ качествѣ сочинителя словаря и грамматики, „школьнаго учителя“. Продолжая свои разсужденія, этотъ писатель указываетъ на то, что, по Божьей волѣ, совершаютъ свои движенія и животныя, но кто же осмѣлится думать, что эти движенія совер-

¹⁾ *A. Giesswein. Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. 1892, стр. 154—156.*

шаетъ въ животномъ самъ Богъ? Напротивъ, только способность двигаться Творецъ далъ животнымъ. „Природа получила отъ Бога способность говорить, артикулировать и выражать съ помощью голоса желанія, но теперь она идетъ своимъ путемъ черезъ вещи, давая реальнымъ вещамъ обозначенія посредствомъ качественного различенія звуковъ. Эти обозначенія составляютъ то, что мы называемъ глаголами и именами существительными, и чѣмъ мы опредѣляемъ понятія вещей... По Божьей волѣ, возникла вещь, но не имя. Такимъ образомъ, существующая вещь есть созданіе творческой силы, но звуки, означающіе существующее и представляющіе средство языка для болѣе точнаго и яснаго познанія всего, являются дѣломъ и изобрѣтеніемъ логической силы (τῆς λογικῆς δυνάμεως ἔργα τε καὶ εὑρήματα); но самая-то эта сила оказывается, какъ и природа, Божіимъ твореніемъ“.

Этотъ взглядъ христіанскаго ученаго представляетъ отзвукъ греческихъ идей въ христіанскомъ пониманіи: φῶς замѣняется здѣсь понятіемъ Бога, надѣлявшаго человѣческой разумъ извѣстными словами, но самыя-то слова устанавливаются соглашеніемъ между собою людей, θέσει. Въ предшествующей главѣ былъ изложенъ процессъ мысли, приведшій къ такому пониманію, и Григорій Нисскій повторяетъ, повидимому, только эти старыя взгляды. И самый споръ о номинализмѣ и реализмѣ восходитъ своими первоосновами къ античной философій¹⁾. Въ вопросѣ объ отношеніи общихъ понятій къ отдѣльнымъ вещамъ Платонъ училъ, что общее является существеннымъ и предшествуетъ отдѣльнымъ вещамъ; основатель стоицизма, Зенонъ, полагалъ, наоборотъ, что отдѣльное имѣетъ существенное значеніе и предшествуетъ общему, какъ всѣмъ понятіямъ; Аристотель занималъ промежуточное положеніе, высказывая убѣжденіе, что общее получаетъ свое проявленіе въ отдѣльномъ и вмѣстѣ съ нимъ составляетъ сущность. „Различіе платоновской и аристотелевской философіи по вопросу о томъ, предшествуютъ-ли вещамъ общія понятія, имѣя дѣйствительную реальность, или же они создаются только логическимъ разсужденіемъ о вещахъ и не имѣютъ никакой реальности внѣ вещей,—это различіе могло быть небезызвѣстнымъ школамъ Средневѣковья, такъ какъ Боэцій и Порфирій (въ предисловіи къ Органону) упоминаютъ о немъ и даже оставляютъ рѣшеніе его подъ сомнѣніемъ, хотя оба были аристотеликами. И дѣйствительно, уже въ первыя столѣтія Среднихъ вѣковъ (до 1000 г.) мы находимъ кое-какіе слѣды знакомства съ номинализмомъ, если только мы уже теперь можемъ назвать Аристотелевскій взглядъ номинализмомъ“. Вопросъ имѣлъ прежде всего философскій интересъ, но до извѣстной степени онъ задѣвалъ и проблему происхожденія языка. Вѣдь, если понятія предшествуютъ вещамъ, то они должны имѣть

¹⁾ Н. О. Koehler. Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters. Gotha. 1858.

дочеловѣческое происхожденіе, и самыя слова, обозначающія понятія, не могутъ быть, логически разсуждая, изобрѣтеніемъ человѣческаго разума. Конечно, формальное мышленіе схоластиковъ чаще всего ограничивалось рамками умствованій объ отношеніи понятій къ вещамъ, не выходя отсюда въ область психологическихъ проблемъ, но касаясь прежде всего вопросовъ религіи, однако все-же эта область была слишкомъ близка, чтобы косвенно и на нее не распространялись взгляды схоластиковъ. Это обнаруживается уже у предшественниковъ схоластики. Такъ, жившій при дворѣ Карла Великаго аббатъ Фредегизъ представлялъ себѣ *ничто*, предшествовавшее мірозданію, какъ *verbum corporale* (слово физическое). Путемъ логическихъ умозаключеній онъ приходилъ къ выводу, что это ничто представляло первоначальную стихію, изъ которой образовался весь міръ, и не только тѣла, но и души. А отъ этого послѣдняго ученія являлся переходъ къ отождествленію Бога съ ничто, *incognita materies*. Казалось бы, что первоначальное, матеріальное слово должно было составлять нѣчто предшествующее отдѣльнымъ словамъ. Реализмъ Фредегиза, видѣвшій въ понятіяхъ реальныя сущности, какъ бы предполагалъ наличность ихъ въ первоначальномъ словѣ. Какъ возникли отдѣльныя слова, объ этомъ Фредегизъ едва-ли думалъ. На почвѣ реализма стоялъ и „отецъ схоластики“, Скотъ Эригенъ, современникъ Карла Лысаго, умершій около 877 г.¹⁾ Онъ утверждалъ, что „Богъ есть начало всѣхъ вещей, которыя имъ созданы, и Онъ есть цѣль (конецъ, *finis*) всѣхъ вещей, которыя къ нему стремятся, чтобы въ немъ вѣчно и неизмѣнно покоиться“. Изъ этого „пантеизма“, какъ называетъ ученіе Эригена Келеръ, вытекаютъ его представленія какъ о процессѣ міросозданія, такъ и о существѣ человѣческой природы. Специально вопросу о происхожденіи языка Эригенъ, повидимому, также не посвятилъ своего вниманія: быть можетъ, для него само собою было ясно начало человѣческой рѣчи отъ божьяго внушенія. „Твореніе есть переходъ отъ вѣчнаго къ временному, отъ абсолютнаго къ реальному, отъ безконечнаго къ конечному. То, что было вѣчно въ Богѣ, было создано, какъ временное, въ мірѣ явленій... Существо Божье заключается въ дѣйствіяхъ, какъ и въ причинахъ: оно вмѣщается все цѣликомъ въ каждой индивидуальности, оно не есть меньше въ отдѣльномъ зернѣ, чѣмъ во всей жатвѣ, и въ этомъ зернѣ оно не есть больше, чѣмъ въ отдѣльной части его. Весь міръ созданъ въ Словѣ. Какимъ образомъ совершается это твореніе? Богъ видитъ вещи и такимъ образомъ создаетъ ихъ. Видѣть и творить составляетъ для Него одинъ и тотъ же актъ. Но что Онъ видитъ? Природу иную, нежели Его собствен-

¹⁾ Въ изложеніи взглядовъ Эригена я пользуюсь здѣсь, кромѣ названнаго сочиненія Келера, *Th. Christlich. „Leben und Lehre des Iohannes Scotus Erigena“*, 1860 и *M. Saint-René Taillandier. Scot Erigene et la philosophie scholastique*. 1843.

ная? Нѣтъ, внѣ Его ничего нѣтъ. Прежде, чѣмъ Онъ творилъ, не было ничего, кромѣ Него. Слѣдовательно, именно самъ Онъ видитъ и творить; Онъ видитъ себя самого, Онъ творить себя самого. Это составляетъ союзъ, неразрушимую связь Творца съ твореніемъ: Творецъ сотворенъ, и твореніе вѣчно; твореніе вѣчно въ Богѣ, который составляетъ его неизбѣжное, абсолютное основаніе, и Творецъ сотворенъ въ твореніи, ибо лишь въ немъ онъ дѣлается видимымъ и постижимымъ изъ невидимаго и непостижимаго, какимъ Онъ есть. Это Его теофаніи, Его явленія.“ (Taillandier 124—126).

Среди твореній Божіихъ особое мѣсто занимаетъ человѣкъ, созданный по образу Божьему. Но лишь душа его, недѣлимая и равная себѣ во всемъ, является образомъ Бога: въ ней отпечатлѣвается Троичность Божья въ видѣ трехъ главныхъ силъ души: intellectus, ratio, sensus. „Подобно Отцу, который творитъ первопричины въ Словѣ, чистый интеллектъ откладываетъ въ разумъ высшія понятія (quae circa Deum volvuntur), творитъ ихъ въ немъ; и какъ Св. Духъ распредѣляетъ дѣйствія первопричинъ и раздѣляетъ ихъ до безконечности, такъ sensus раздѣляетъ чистыя понятія, различаетъ роды и виды, и изъ простоты причинъ выводитъ многосложность явленій. Съ помощью intellectus человѣкъ воспринимаетъ чистое единство, тождество противорѣчій, съ помощью sensus онъ видитъ противорѣчивыя соотношенія конечной природы“. (Taillandier. 141—142). Не вытекаетъ-ли изъ этого пониманія психической организаціи человѣка, что даръ рѣчи заложенъ въ душѣ человѣка, но что все таки лишь съ помощью sensus, различающаго виды и родовъ явленій, создается словарь его. Точно также Т. Христлибъ въ своемъ сочиненіи объ Эригенѣ (стр. 269) понимаетъ выше приведенное мѣсто въ томъ смыслѣ, что человѣкъ обладаетъ присущей его духу творческой силой. Все то, что духъ въ разумъ разсматриваетъ universaliter (quae intellectus in ratione universaliter considerat), является первичнымъ, первоначальнымъ въ познаніи, и лишь изъ него чувство выдѣляетъ познаніе отдѣльныхъ вещей. Сдѣлать изъ этихъ общихъ положеній выводъ относительно того, какъ Скотъ Эригена смотрѣлъ на происхожденіе языка, конечно, не легко, но все же слѣдуетъ имѣть въ виду, что онъ видѣлъ въ троичности человѣческой натуры нѣчто аналогичное „вышей Троицѣ, сотворившей всѣ вещи“. Троичность нашей природы, говоритъ Эригенъ, заботится о „всеобщности тѣла своего и невредимости всѣхъ чувствъ его, и движетъ его, и сдерживаетъ“. Отсюда, кажется, вытекаетъ, что основатель схоластики признавалъ врожденность человѣческой рѣчи, какъ тождество присущихъ человѣческому разуму понятій вещей (quid autem interest inter notitiam et res ipsas, quarum notitia est, plane non video).

Изъ ученія о реальности понятій, предшествующихъ вещамъ, логически слѣдовало извѣстное представленіе о существѣ человѣческихъ на-

званій. Ансельмъ Кентерберійскій (1033—1109) ¹⁾ придавъ реализму слѣдующій характеръ: „за всѣми справедливыми вещами слѣдуетъ предположить, какъ нѣчто реальное, справедливость, за всѣми добрыми вещами доброту, и за всѣми великими величіе. Эти общія понятія остаются неизмѣнными въ самыхъ различныхъ вещахъ, и только они дѣлаютъ ихъ тѣмъ, что выражаетъ о нихъ имя прилагательное, тогда какъ понятія существуютъ сами по себѣ“. Къ ученію о происхожденіи словъ Ансельмъ Кентерберійскій переходитъ въ изложеніи своей теоріи о первообразахъ міра. „Никоемъ образомъ, говоритъ онъ, не можетъ быть сдѣлано кѣмъ-нибудь что-либо разумное, если предварительно въ разумѣ дѣлающаго не было прообраза (exemplum) того, что слѣдуетъ сдѣлать, форма или сходство, или правило. А такъ какъ всѣ вещи, прежде чѣмъ они возникли, существовали въ разумѣ высшей природы именно такъ, какъ или чѣмъ или какими они должны были быть, то становится ясно, что и тогда, когда они были созданы, не имѣлось ничего другого (до ихъ возникновенія), кромѣ этого отношенія, такъ какъ онѣ не были тѣмъ, чѣмъ являются теперь, и не существовало ничего того, изъ чего онѣ возникли. Тѣмъ не менѣе, онѣ не были ничѣмъ, такъ какъ онѣ уже существовали въ разумѣ дѣлающаго, въ силу котораго онѣ должны были сдѣлаться“. Эти прообразы вещей, существующіе въ Божьемъ разумѣ, Богъ не только мыслить, но и *называетъ*. Здѣсь Ансельмъ прибѣгаетъ къ объясненію такихъ словъ человѣческой рѣчи, которыя у всѣхъ народовъ оказываются сходными, и которыя оказываются словами истинными и соответствующими природѣ. И „чѣмъ болѣе похожи слова на предметы“ (quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt), тѣмъ они истиннѣе (tanto sunt verba veriora). Это рѣдко наблюдается въ человѣческихъ словахъ: какъ примѣръ совпаденія названія, понятія и вещи, Ансельмъ приводитъ названіе буквы А или какой-либо другой буквы. Но въ разумѣ Божественномъ *locutio rerum* (произношеніе вещей) является процессомъ ихъ созданія.

Мышленіе Бога, совершающееся съ помощью рѣчи и словъ, есть нѣчто столь же реальное, какъ и самое Его существованіе. „Эта рѣчь,—выражаетъ свое ученіе Ансельмъ,—не можетъ быть мыслима иначе, какъ мышленіе того же самаго духа, который все постигаетъ. Ибо, что значить у него говорить нѣчто, какъ не думать объ этомъ? И въ противоположность человѣку Богъ всегда говоритъ то, что Онъ думаетъ“. Въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ представленій Ансельмъ встрѣтился съ противорѣчіемъ между ученіемъ церкви, которое требовало отождествленія единства съ троичностью (въ догматѣ Троицы), и воззрѣніями реализма, по которымъ понятіе и идея представлялись реально существующими внѣ мысли думающаго. Это противорѣчіе между единствомъ и мно-

¹⁾ Xavier Rousselot. Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge. I (1840), 211. Koehler. 15—33.

жественностью Ансельмъ разрѣшалъ такъ, что представлялъ себѣ высшую субстанцію, духъ, мыслящимъ совокупность всего мыслимаго, и это ученіе затѣмъ переносилъ на объясненіе догмата Троицы. Но „кто отрицаетъ, что высшая мудрость, когда она познаетъ себя въ говореніи, создаетъ подобіе свое (similitudinem), т. е. слово? Если же это слово вслѣдствіе возвышенности вещи не можетъ быть названо точнымъ и вполне соответствующимъ, то все-же оно можетъ быть признано не вполне неподходящимъ сравненіемъ, образомъ, фигурой, очертаніемъ ея. *Но то слово, которымъ высшая мудрость говоритъ, создаетъ сознаніе, оно вовсе не является равнымъ образомъ и словомъ этого созданнаго существа, такъ какъ оно есть не изображеніе этого послѣдняго, но первоначальная сущность.* Отсюда слѣдуетъ такимъ образомъ, что высшая мудрость (говорить) создаетъ тварь не словомъ самой твари. Но какимъ же словомъ эта мудрость говоритъ ее (тварь), если она (создаетъ) говоритъ ее не ея словомъ? Ибо то, что она (мудрость) говоритъ съ помощью слова, то она говоритъ (создаетъ), а слово есть слово о чемъ-нибудь, т. е. изображеніе. Если же она говоритъ не что иное, какъ себя самое или созданное ею (высшей мудростью) существо, то она можетъ говорить только или собственнымъ словомъ, или словомъ созданія. Но если она ничего не говоритъ словомъ созданія, то она говоритъ все, что говоритъ, съ помощью собственного слова. Такимъ образомъ, однимъ и тѣмъ словомъ высшая мудрость выражаетъ (говорить) себя самое и все то, что она создала“. Въ этомъ ученіи Ансельма Кентерберійскаго слово понимается, какъ творческое начало: человѣческія слова, слова твари, являются понятіями и названіями, низшими по сравненію съ божественными словами, которыя неизмѣнны.

Но, во всякомъ случаѣ, по существу между ними не можетъ быть разницы. Слово человѣка не есть первоначальная сущность, но также и человѣкъ представляетъ собою лишь созданіе Божіе. Слово высшей мудрости является въ извѣстной мѣрѣ изображеніемъ ея, но такое же значеніе имѣетъ и слово человѣка. Едва-ли всѣ эти разсужденія, какъ они ни туманны, не позволяютъ сдѣлать того вывода, что схоластики-реалисты 11 вѣка представлялъ себѣ разрѣшеніе вопроса о происхожденіи языка не подлежащимъ сомнѣнію: слова, какъ понятія, внушены созданному высшей мудростью человѣческому разуму самимъ Богомъ. Правда, будучи человѣческимъ содержаніемъ, они подвержены перемѣнамъ и искаженіямъ, тогда какъ Божьи слова неизмѣнны и вѣчны, но источникъ ихъ возникновенія, высшая мудрость, создающая словесной мыслью міры, не подлежитъ сомнѣнію.

Было бы чрезвычайно интересно выяснить, какъ смотрѣлъ на вопросъ о происхожденіи языка основатель номинализма, Росцеллинъ (въ концѣ 11 вѣка). Для реалистовъ этотъ вопросъ былъ болѣе или менѣе

ясенъ а priori: понятія и слова предшествуютъ по своему происхожденію человѣку, а слѣдовательно такъ или иначе они становятся достояніемъ человѣческаго ума выше. Совсѣмъ иначе должно было представляться дѣло номиналистамъ.

Для нихъ виды, роды, общія названія были только словами, „дуновеніями голоса“ (flatus vocis). Росцеллинъ, по словамъ его антогониста Абеляра, „solis vocibus species et partes adscribebat“. Путь его логическихъ разсужденій, приведшій къ такому заключенію, меня здѣсь не касается, но слѣдуетъ отмѣтить, что онъ исходилъ изъ психологическихъ наблюденій. „Только одни чувства могутъ дать намъ познаніе дѣйствительности; виды, роды, наконецъ, общія названія являются только созданіями ума; ви́шнимъ образомъ они представляются словами, flatus vocis, внѣ же этого они не существуютъ. То же самое слѣдуетъ сказать о частяхъ предметовъ: какъ обломокъ какой-нибудь вещи, часть не существуетъ; напротивъ, она существуетъ только, какъ цѣлое, которое представляетъ собою отрицаніе части, и которое отличается отъ всякаго другого индивидуальнаго предмета. Допустивъ это, мы должны заключить, какъ онтологическое послѣдствіе, что только индивидуальности существуютъ субстанціально, что только онѣ матеріальны; и что, слѣдовательно, существуетъ только матерія; такимъ образомъ, существуетъ лишь одна субстанція, матерія. Какъ первый выводъ изъ этого онтологическаго принципа, мы всегда встрѣчаемся у Росцеллина со слѣдующимъ положеніемъ: соотношеніе вѣчнаго существованія трехъ ипостасей Троицы представляетъ собою только слово, и самая Троица есть лишь flatus vocis“. (Rousselot. I. 168). Всѣ качества предметовъ Росцеллинъ разсматривалъ, какъ отвлеченія словъ: душа (anima) остается сама по себѣ цѣльной и недѣлимой, хотя бы отъ нея были отвлечены „слова“, flatus vocis: воля, и память, и безсмертіе, и единство и т. п. Точно также лошадь представляетъ сама по себѣ единое цѣльное; *realiter* никакъ нельзя отдѣлить отъ нея цвѣтъ или другія качества. Но такое отдѣленіе вполне возможно на словахъ, оставаясь однако лишь flatus vocis. Признавая понятія только словами, основатель номинализма основывался, какъ на психологическихъ фактахъ, такъ и на логическихъ умозаключеніяхъ, которые онъ проводилъ съ чрезвычайнымъ радикализмомъ. Какъ же возникла у человѣка эта способность создавать слова—понятія, на это въ данныхъ, относящихся къ Росцелину, нѣтъ указаній. Въ возраженіяхъ Ансельма Кентерберійскаго (de incarnatione verbi) встрѣчается такой намекъ на номиналистовъ: „Въ ихъ душахъ разумъ, который долженъ быть путеводителемъ и судьей всѣхъ вещей, заключающихся въ человѣкѣ, до такой степени *опутанъ физическими представленіями*, что не можетъ выпутаться изъ нихъ и не можетъ отдѣлить отъ нихъ то, что душа должна созерцать только сама и въ чистомъ видѣ“. Этотъ упрекъ вмѣстѣ съ обвиненіемъ Росцеллина въ безбожій указываетъ,

скорѣе всего, на то, что номиналисты отрицали Божье участіе въ происхожденіи человѣческаго языка и видѣли въ немъ въ той или иной формѣ созданіе человѣческой культуры, какъ писатели-матеріалисты начала нашей эры.

Номинализмъ былъ осужденъ церковью, но не прекратилъ своего существованія: ученикъ Росцелина, бывшій вмѣстѣ съ тѣмъ ученикомъ реалиста Ансельма, Вильгельмъ изъ Шампо (de Campellis, въ началѣ 12 вѣка), представилъ новую теорію отношеній понятій къ слову. Какъ передаетъ ее Абельяръ, онъ „полагалъ, что единая субстанція, тождественная по существу своему, одновременно вся цѣликомъ присутствуетъ въ своихъ индивидуальныхъ существахъ; такимъ образомъ, различіе между этими существами происходитъ не отъ ихъ сущности, но отъ различія и множественности явленій“ ¹⁾. Эта точка зрѣнія представляетъ попытку сохранить самобытность сущности явленій отъ стремленій Росцеллина видѣть въ отвлеченныхъ понятіяхъ только *flatus vocis*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это уступка номинализму, который исходилъ изъ признанія внѣшняго міра вещей единственной реальностью. Русло несправедливо указываетъ на то, что въ этомъ пунктѣ Вильгельмъ изъ Шампо обособился отъ Ансельма и зашелъ гораздо дальше его въ тѣхъ выводахъ, которые вытекали изъ реализма. Напротивъ, я видѣлъ бы въ теоріи Вильгельма известную уступку именно номинализму: „Человѣкъ есть нѣкій видъ (*quaedam species*), одна вещь по существу, къ которой присоединяются нѣкоторыя формы (*cui adveniunt formae quaedam*) и создаютъ Сократа; эту матерію ту же самую по существу, тѣмъ же способомъ формируютъ формы *informant formae*), дѣлающія Платона и другія человѣческія существа; и нѣтъ ничего другого въ Сократѣ, кромѣ этихъ формъ, формирующихъ матерію для образованія изъ нея Сократа, и та же самая матерія образуетъ въ то же самое время въ другихъ формахъ Платона. Такъ понимаютъ эти философы отношеніе видовъ къ отдѣльнымъ особямъ и видовъ къ родамъ“. Слѣдовательно, самыя то формы или признаки индивидуальныхъ особенностей предметовъ составляютъ нѣчто реальное. „Если есть домъ, есть и стѣна, а если есть стѣна, то существуетъ и ея половина; если же есть половина, то есть и половина половины, и такъ до послѣдняго камешка. Такимъ образомъ, если существуетъ этотъ домъ, то есть и самый послѣдній камешекъ; если же нѣтъ ни одного камешка, то нѣтъ и дома“. Въ этихъ умозаключеніяхъ обнаруживается опять-таки компромисная точка зрѣнія Вильгельма: номиналисты отрицали существованіе половинъ, какъ таковыхъ, и для нихъ понятіе о части было лишь словомъ.

¹⁾ *Erat autem in sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Ronsselot. I. 254 Kœuler. 45.*

Вильгельмъ какъ бы намѣренно ставитъ вопросъ именно о значеніи части, но эту часть онъ принимаетъ, какъ нѣчто конкретное: это не половина вообще, но половина стѣны, состоящая изъ извѣстнаго числа камней, меньшаго, чѣмъ вся стѣна, но, несомнѣнно, реальнаго. А потому, половина стѣны есть реальность, и половина половины точно также. Всеобщее разлагается на *quasdam essentias universales* (нѣкія всеобщія сущности), но само по себѣ едино и абсолютно. Множественность въ единствѣ: такова сущность ученія Вильгельма (Rousselot. I. 266). Слѣдовательно, настоящей реальностью являются предметы и абсолютная матерія, но не понятія, не слова. Вильгельмъ изъ Шампо, говоритъ Русло, весьма далеку отъ того, чтобы реализовать абстракціи (*ibid.* 280). Такимъ образомъ, если бы онъ высказался о происхожденіи словъ, то онъ долженъ былъ бы стать, скорѣе всего, на точку зрѣнія Росцеллина и увидѣть въ словахъ не откровенное достояніе, но постепенное самостоятельное приобрѣтеніе человѣческаго духа. Разсматривая средневѣковыя представленія объ отношеніи слова къ мысли, среди которыхъ какъ то затерялся и интересъ къ вопросу о происхожденіи человѣческаго языка, конечно, невозможно миновать одну изъ характернѣйшихъ фигуръ Средневѣковья, Абельяра, который, какъ и Вильгельмъ [изъ Шампо, занимаетъ въ спорѣ между номиналистами и реалистами не вполне ясное положеніе (Köhler. 49—69. Rousselot. II. 1—108).

Абельяръ (1079—1142) излагаетъ свою теорію въ слѣдующихъ словахъ: „Всякій индивидуумъ состоитъ изъ матеріи и формы: Сократъ имѣетъ своей матеріей человѣка, а формой сократство (*socratitas*). Платонъ состоитъ изъ подобной же матеріи, т. е. изъ человѣка, но изъ иной формы, которой служитъ его *platonitas*, точно то же можно сказать и обо всякомъ человѣкѣ. И какъ *socratitas*, которая съ точки зрѣнія формы, *formaliter*, образуетъ Сократа, не встрѣчается нигдѣ внѣ Сократа, такъ и та сущность человѣка, которая поддерживаетъ сократство въ Сократѣ (*socratitem sustinet in Socrate*), нигдѣ не встрѣчается, кромѣ Сократа. И то же самое надо сказать о всякомъ человѣкѣ. Поэтому, я понимаю подъ видомъ (*species*) не только ту сущность человѣка, которая есть въ Сократѣ, или которая есть во всякомъ другомъ изъ индивидуумовъ, но и всю совокупность всѣхъ особей той же самой природы. И вся эта совокупность, хотя она по существу (*essentialiter*) многочисленна, называется однако авторитетами однимъ видомъ, однимъ всеобщимъ (*universale*), одной природой, какъ и народъ считается однимъ, хотя онъ состоитъ изъ многихъ лицъ. Затѣмъ, каждое существо этой совокупности, которая называется человечествомъ, состоитъ изъ матеріи и формы: иначе говоря, изъ животной матеріи, но изъ формы не единой, но изъ многихъ, каковы одаренность разумомъ (*rationalitas*), смертность, обладаніе двумя ногами и другіе существенные для человѣка признаки. И все то, что мы сказали о человѣкѣ, именно, что та часть человѣка, которая содержитъ въ немъ сократство, та не под-

держиваетъ по существу (essentialiter) платонства, слѣдуетъ примѣнить и къ животному. Ибо то животное, которое поддерживаетъ форму человѣчности, которая есть во мнѣ, существенно не находится нигдѣ въ другомъ мѣстѣ; но есть нѣчто сходное между нимъ и различными элементами отдѣльных животныхъ особей. Поэтому я полагаю правильнымъ называть родомъ то множество сущностей животного, которое содержитъ (sustinet) формы отдѣльных видовъ животного: и это множество отличается въ этомъ отъ того множества, которое образуетъ видъ. Ибо это послѣднее состоитъ только изъ тѣхъ сущностей, которыя содержатъ формы индивидуумовъ; а то множество, которое является родомъ, состоитъ изъ тѣхъ, которыя принимаютъ (recipient) существенныя различія, *substantiales differentias*, разныхъ видовъ. (Слѣдуетъ ссылка на Боэція, послѣ которой Абеляръ продолжаетъ). Точно также, чтобы дойти до первоначала, слѣдуетъ знать, что отдѣльныя существа изъ этого множества, которое называется животнымъ родомъ, состоятъ изъ нѣкоторой матеріальной сущности тѣла, изъ прибавочныхъ необходимыхъ (*substantialis*) формъ, одухотворенности (*animatio*) и чувствительности, которыя, какъ уже было отмѣчено въ словахъ о животномъ, не могутъ встрѣчаться существенно (*essentialiter*) въ другомъ мѣстѣ; но онѣ принимаютъ безразлично формы всѣхъ тѣлесныхъ видовъ. Это соединеніе сущностей производитъ то всеобщее, что называется животной природой. Тѣлесность происходитъ изъ рода и изъ формы, т. е. изъ матеріи и изъ субстанціальныхъ сущностей, которымъ извѣстныя сущности, видъ и форма, придаютъ тѣлесность. Совокупность всѣхъ этихъ сущностей называется субстанціей, которая все еще не проста, но состоитъ изъ матеріи, такъ сказать, чистой сущности, и изъ формы, которой служить соединеніе противоположностей“.

Эту теорію Абеляра, изложенную здѣсь наиболѣе полно, Русло называетъ концептуализмомъ. Онъ различаетъ въ ней опредѣленные номиналистическіе элементы, которые заключаются въ признаніи дѣйствительной реальности только за отдѣльными предметами (*totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae conjunctam*). Та сущность человѣка, которая есть въ Сократѣ, существуетъ вѣдь лишь постольку, поскольку она имѣется въ Сократѣ: внѣ его объ этой сущности нельзя и говорить. Подобнымъ образомъ лишь совокупность людей образуетъ народъ, который также, какъ нѣчто абстрактное, не существуетъ: понятіе (*conceptio*) не есть реальность.

Въ этихъ положеніяхъ Абеляръ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что и основатель номинализма, но въ другихъ онъ склоняется скорѣе къ реализму. Иначе онъ не могъ бы говорить о чистой сущности (*mera essentia*), лежащей въ основаніи вещей. По этому поводу Абеляръ даетъ такой отвѣтъ: „Индивидуумъ рождается отъ соединенія формы и матеріи, его спеціальный характеръ является результатомъ его собственной формы. Но

откуда берутся элементы, соединеніе которых составляет тѣлесныя субстанціи? Ибо, какъ говоритъ Аристотель въ своихъ категоріяхъ, вода и огонь, изъ которыхъ образуется животное, предшествуютъ ему. Это весьма трудный вопросъ, на который, насколько я знаю, ни одинъ изъ нашихъ учителей не отвѣтилъ удовлетворительно. Вотъ, что мнѣ представляется правильнымъ. Физики въ своихъ изслѣдованіяхъ о природѣ вещей обратили свои изысканія прежде всего на то, что поражаетъ наши чувства. Но такъ какъ они не могли составить точную и полную идею о сложныхъ образованіяхъ, прежде чѣмъ узнать природу образующихъ элементовъ, то они раздѣлили ихъ на части самыя маленькія, какія только можно себя представить, и какія далѣе оказываются уже недѣлимыми. Съ такими частицами они стали производить изысканія, являются ли и онѣ результатомъ матеріи и формы, или онѣ совершенно просты. Изложивъ взглядъ Платона на элементы, Абеляръ продолжаетъ: „Новѣйшія наблюденія подтвердили, что эта чистая сущность совершенно проста и никогда не была составлена изъ матеріи и формы: вотъ почему этой чистой сущности, какъ субъекту всѣхъ чувственныхъ формъ, даютъ наименованіе всеобщаго, т. е. безформеннаго, не потому, что она неспособна принять формы, но потому, что онѣ ея не составляютъ“. Слѣдовательно, чистая сущность, какъ таковая, какъ нѣчто, лишенное всякихъ качествъ, не обладаетъ и названіемъ. Имена могутъ быть даваемы лишь тому, что обладаетъ качествами, а такіе предметы являются предметами матеріальными, индивидуальными, доступными познанію съ помощью органовъ человѣческихъ чувствъ. Этотъ выводъ весьма важенъ для пониманія точки зрѣнія Абеляра на происхожденіе словъ.

И самъ философъ по этому поводу даетъ слѣдующія указанія. „Все матеріальное происходитъ изъ матеріальныхъ элементовъ; такимъ образомъ, животное, будучи матеріальнымъ, возникаетъ изъ субстанции и тѣлесности. Возражать мнѣ значитъ не понимать меня, ибо всеобщее не есть собраніе различныхъ сущностей, которыя состоятъ изъ души и тѣла, но есть единственно то, чѣмъ оно есть по отношенію къ этой множественности, самымъ основаніемъ и сущностью тѣлесности, которой сущность не сообщаетъ духа. Настаиваютъ и говорятъ: невозможно, чтобы *имя, данное одной части этой множественности, не принадлежало другой части, которая не отличается отъ первой*, какъ это принимаютъ по отношенію къ виду; наоборотъ, не подлежитъ сомнѣнію, что нельзя давать двумъ сходнымъ вещамъ имя, которое обличаетъ различную природу; такъ говорили въ разсужденіи вида. Но никто не повѣритъ, что примѣненіе этого названія въ мысли будетъ однимъ и тѣмъ же для обозначенія духовныхъ сущностей и физическихъ сущностей, ибо для того, чтобы дойти до понимаемаго, нельзя исходить изъ нечувственного, но только изъ чувственнаго. Физикъ даетъ названія лишь той матеріи, кото-

рую мысль находить въ ея сущности, восходя отъ воспринимаемаго чув-
ствами къ понимаемому умомъ, а не тому, что совершенно не отличается
отъ мысли, и на что онъ, можетъ быть, не обратилъ и вниманія“. Та-
ково наиболѣе важное, извѣстное мнѣ мѣсто въ трактатахъ Абеляра,
имѣющее отношеніе къ вопросу о происхожденіи языка. Слова въ пони-
маніи Абеляра обозначаютъ лишь нѣчто данное въ опытѣ, сначала въ
реальномъ, конкретномъ опытѣ, потомъ въ обобщеніи, основывающемся на
этомъ послѣднемъ: отъ чувства къ разуму, отъ воспріятія къ понятію.
Слѣдовательно, ту же эволюцію совершаетъ и значеніе слова: слово есть
сначала обозначеніе вещи, воспринимаемой чувствами, потомъ названіе
понятія, постижимаго только умомъ. Если изъ теоріи Абеляра, дѣйстви-
тельно, вытекаетъ такое пониманіе развитія словесныхъ значеній, то слѣ-
дуетъ признать за нимъ уже извѣстную тонкость психологическаго ана-
лиза, какъ и вся, вообще, теорія его обнаруживаетъ стремленіе развить
философскую систему на психологіи познанія. Въ такомъ случаѣ, Абеляръ
долженъ быть признанъ сторонникомъ эволюціонныхъ воззрѣній на генезисъ
человѣческой рѣчи. Особенно показательно въ этомъ отношеніи слѣ-
дующее мѣсто изъ одного сочиненія Абеляра (Köhler. 68). „Если мы что
либо высказываемъ о Богѣ, то мы переносимъ слова отъ тварей на Творца,
а слова эти *изобрѣли люди*, чтобы обозначать ими тварей, которыя они
могли познать, такъ какъ этими словами они хотѣли отмѣтить свои поня-
тія (*intellectus suos*). Если же человѣкъ изобрѣлъ слова, чтобы обозначать
ими свои понятія, а Богъ не доступенъ для пониманія, то человѣкъ совер-
шенно правильно отказывается отъ выраженія словомъ неизреченнаго
добра; поэтому и не было придумано какого-нибудь отдѣльнаго слова для
Бога“. Итакъ, слова выдумали люди; между значеніемъ слова и предметомъ
существуетъ какая-то внутренняя связь; эта связь устанавливается позна-
ніемъ, а тамъ, гдѣ познаніе оказывается невозможнымъ (напр., въ отно-
шеніи къ Богу), тамъ не можетъ быть и связи или, иначе говоря, тамъ
не можетъ быть правильнаго названія. Поэтому, для Бога и не сущест-
вуетъ, по мнѣнію Абеляра, никакого названія.

Миная нѣсколькихъ изъ второстепенныхъ философовъ Средневѣковья,
я перейду прямо къ одному изъ величайшихъ ученыхъ Среднихъ вѣковъ,
Альберту Великому (умеръ въ 1280 году). Знатокъ и толкователь Ари-
стотеля, собиратель различныхъ свѣдѣній античной древности по естество-
знанію, Альбертъ Великій не могъ отдаться реализму. Онъ также не былъ
чуждъ психологіи, и этой наукѣ онъ посвятилъ нѣсколько трактатовъ о
способностяхъ души, о принципѣ индивидуализма, о морали и т. под.
Психологическія воззрѣнія Альберта Великаго почерпнуты у Аристотеля
и особенно у его арабскихъ комментаторовъ (Rousselot. II. 203). Онъ
стремился „положить начало полному изученію человѣка, рассмотретьъ его
какъ съ физической, такъ и съ другихъ точекъ зрѣнія, не только какъ

существо, одаренное разумомъ и дѣятельностью, но какъ существо, которое растеть, питается, движется и этимъ связано съ цѣлымъ рядомъ существъ, которыя являются по сравненію съ нимъ низшими“. По вопросу о номинализмѣ Альбертъ Великій высказался въ трактатѣ *De intellectu et intelligibili* слѣдующимъ образомъ: „Нѣкоторые изъ авторитетнѣйшихъ латинскихъ ученыхъ, отвергая теорію номинализма, утверждаютъ, что всеобщее (*universale*) представляетъ собою нѣчто реальное въ вещахъ: если бы было иначе, нельзя было бы ничего утверждать съ достовѣрностью о чемъ бы то ни было, тѣмъ болѣе, что въ самой природѣ всеобщаго заключается то, что оно есть; оно содержится цѣликомъ въ каждомъ изъ своихъ частныхъ проявленій. Прибавимъ, что всякую вещь можно понять лишь въ томъ, что является, въ дѣйствительности, ея формой. Болѣе того, реальнымъ въ вещахъ является лишь то, что составляетъ все и единое въ многообразіи (*quod est totum et unum in multis et de multis*). Ибо всеобщее не теряетъ своего права на существованіе въ вещахъ потому, что оно заключается во многихъ изъ нихъ; напротивъ, благодаря этому, оно существуетъ въ вещахъ внѣ нашего пониманія (*extra animam*). Всеобщее должно, дѣйствительно, существовать въ вещахъ, потому что оно образуетъ единство въ многообразіи?“ Однако къ этимъ сужденіямъ, заимствованнымъ изъ ученія реалистовъ, Альбертъ Великій присоединяетъ весьма важное ограничительное замѣчаніе: „Я же, предпочитая средній путь, полагаю, что сущность каждой вещи должна пониматься въ двухъ различныхъ смыслахъ“. Этотъ средній путь рисуется Альбертомъ Великимъ такъ: „Въ первомъ смыслѣ, согласно съ тѣмъ, что природа вещи отличается отъ природы матеріи или отъ того, что дѣлаетъ эту вещь именно такой; во второмъ смыслѣ, согласно съ тѣмъ, что сущность заключается въ матеріи или въ томъ, въ чемъ она является индивидуализированной (*in eo, in quo est individuata per hoc, quod est in ipso*). Первый смыслъ раздѣляется, въ свою очередь, на два другихъ. Первый предлагается къ сущности абсолютной въ себѣ, къ такой, которая, существуя сама собой, является только чистой и несомнѣнной сущностью. Второй смыслъ вытекаетъ изъ отношеній сущности къ предметамъ, разнообразно ихъ свойствамъ, что происходитъ изъ способности сущности дать существованіе нѣсколькимъ предметамъ, хотя она никогда его не даетъ (*est essentia apta dare multis esse, etsi nunc nunquam det illud*); это именно и даетъ ей названіе всеобщаго. Благодаря этой способности, всеобщее находится въ вещи (*universale est in re extra*), но согласно акту существованія во многихъ оно пребываетъ только въ сознаніи (*in intellectu*), и потому перипатетики говорили, что всеобщее существуетъ только въ сознаніи, относя эти слова ко всеобщему, которое есть во многомъ и отъ многого согласно акту существованія (*ad universale, quod est in multis et de multis secundum actum existendi*), а не только согласно своей

примѣнимости“. Въ такой же неудобопонятной формѣ Альбертъ Великій продолжаетъ свои разсужденія объ особенностяхъ всеобщаго. „Не слѣдуетъ думать, что было бы неправильно сказать, что форма представляетъ собою все существованіе вещи; ибо матерія не имѣетъ никакого отношенія къ существованію вещи и не приходитъ въ соприкосновеніе съ ея природою: если бы форма въ своей дѣятельности (*in operatione*) могла обойтись безъ нея, она никогда бы не вводилась въ матерію (*nunquam induceretur in materiam*), но такъ какъ это оказывается невозможнымъ, то присутствіе матеріи необходимо, не ради существованія формы, но для ея проявленія. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ форма составляетъ предикатъ по отношенію къ вещи, а, будучи отдѣлена абстракціей, она становится всеобщимъ въ сознаніи (*et sic separata per intellectum est universale in intellectu*)“.

Какъ показываетъ это мѣсто, Альбертъ Великій занимаетъ, подобно Абеляру, среднее мѣсто между номиналистами и реалистами: онъ отрицаетъ отвлеченное существованіе „всеобщаго“, но допускаетъ вмѣстѣ съ арабскими философами существованіе *quidditas*, реальности каждой вещи, какъ сущности (*prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur quidditas*). Быть можетъ, это ученіе явилось компромиссомъ между двумя величайшими авторитетами Альберта, Платономъ и Аристотелемъ, которые въ этомъ отношеніи не были согласны. Три рода идей (формъ) предполагаетъ Альбертъ: „Одинъ родъ ихъ существуетъ раньше вещи, составляя ея образующую причину. Другой родъ есть самый родъ формъ, которыя всплываютъ (*fluctuant*) въ матеріи. Третій же есть родъ формъ, который отдѣляется отъ вещей абстрахирующимъ умомъ“. Отъ этого ученія гораздо труднѣе сдѣлать переходъ къ вопросу о происхожденіи языка, чѣмъ при изложеніи теорій другихъ схоластиковъ. Если формы существовали раньше вещей, то, можно думать, и названія, имена вещей, соотвѣтствующія имъ, должны были предшествовать предметамъ, а тогда ихъ происхожденіе не можетъ восходить къ эволюціи человѣческаго ума. Однако, съ другой стороны, *abstrahens intellectus*, отдѣляющій форму отъ вещей, создаетъ самъ эту форму, эту идею предмета. Ему же, вѣроятно, слѣдуетъ приписать и наименованіе самой идеи, которая едва-ли можетъ быть приписана Божеству. Но Богъ есть разумъ, мыслящій всеобщими идеями (*intellectus universaliter agens*) и неразрывно создающій ихъ (*indesinenter est intelligentias dimittens*). Слѣдовательно, ему же слѣдуетъ приписать и созданіе названій, словъ для этихъ идей? Едва-ли Альбертъ Великій достигъ въ этомъ отношеніи полной ясности мысли.

Много вниманія вопросу объ отношеніи слова къ вещи удѣлилъ знаменитый философъ Тома Аквинскій (1227—1274). Въ одномъ изъ своихъ трактатовъ онъ развиваетъ слѣдующіе взгляды на сущность матеріи: „Формы, которыя заключаются въ матеріи, произошли отъ формъ, которыя лишены матеріи, и въ этомъ отношеніи справедливо изреченіе

Платона, что отвлеченныя формы представляютъ принципы формъ, которые заключаются въ матеріи (in materia); однако, онъ полагалъ, что эти формы существуютъ сами по себѣ и непосредственно создаютъ формы осязаемыхъ вещей, тогда какъ мы предполагаемъ ихъ существованіе въ сознаніи (in intellectu) и думаемъ, что онѣ создаютъ (causant) низшія формы“. И далѣе: „Всеобщія идеи (universalia) не являются существующими вещами, но имѣютъ свое существованіе только въ отдѣльныхъ вещахъ“. „Всякая матерія становится опредѣленнымъ видомъ (species) вслѣдствіе присоединяющейся къ ней формы“. (Köhler. 101). Эти выраженія можно понять въ томъ смыслѣ, что для Ѳомы Аквинскаго понятія не являлись отдѣльно существующими предметами, какъ платоновскія идеи, но воплощались въ реальныхъ вещахъ міра, доступныхъ человѣческому познанію.

Формы могутъ быть получены человѣческимъ умомъ путемъ отвлеченія ихъ отъ вещей. „Ты долженъ знать, говорить Ѳома, что человѣкъ бываетъ всеобщимъ (universalis) не иначе, какъ потому, что онъ разсматривается всеобще. Но это разсмотрѣніе не касается бытія человѣка, поскольку онъ существуетъ въ матеріи. Ибо, поскольку онъ матеріаленъ, онъ индивидуаленъ, а поскольку онъ индивидуаленъ, ему не принадлежитъ всеобщее бытіе, ибо иначе къ противорѣчію присоединилось бы противорѣчіе, но всеобщее принадлежитъ *ему по его существованію въ разумъ*“. Самая же возможность такой абстракціи объясняется лишь при томъ условіи, что формы—идеи гдѣ-то существуютъ. Ихъ вмѣстилище—божественный разумъ. „Необходимо предположить идеи in mente divina. Идея по гречески означаетъ то же, что по латински форма, такъ что подъ идеями надо подразумѣвать формы другихъ вещей, которыя существуютъ внѣ самыхъ предметовъ. Но форма какой-нибудь вещи можетъ существовать внѣ ея двоякимъ образомъ: или такъ, что она является образомъ того, чего формой называется (exemplar eius, cuius dicitur forma), или такъ, что она составляетъ самый признакъ познанія, въ виду чего говорятъ, что формы познаваемыхъ вещей находятся въ познающемъ. Въ обоихъ этихъ пониманіяхъ необходимо предположить идеи“. Безконечное обиліе этихъ идей заключается въ божественномъ разумѣ; Богъ есть causa exemplaris міра, всѣхъ вещей; въ Его мудрости покоятся rationes omnium rerum, „примѣрные формы, которыя существуютъ въ божескомъ разумѣ“. Разумѣется, къ этой мудрости должно быть сведено и созданіе человѣческаго языка, потому что она есть „причина различенія вещей вслѣдствіе совершенства вселенной, а также причина несходства вещей, ибо міръ не былъ бы совершененъ, если бы въ вещи находилась лишь одна степень блага“. Разъ отъ Бога происходитъ различеніе вещей, то необходимо предположить, что и наименованіе ихъ связано съ Божьимъ разумомъ.

Въ ученіи Раймунда Лулія (1235—1315) о божествѣ заключается, какъ кажется, идея необходимости созданія Богомъ и человѣческаго

языка. „Богъ есть вѣчное сущее, безконечное единство, коренное начало всѣхъ вещей (radical rerum omnium principium); его существо есть свѣтъ безграничный: власть—всемогушество, воля—совершенное благо, мановеніе—абсолютное твореніе... Многіе изъ мудрецовъ говорили, что міръ искони описанъ въ первообразѣ своемъ (mundum ab aeterno in archetypo suo descriptum fuisse), но самъ прообразъ есть Тотъ, кто весь—свѣтъ, въ себѣ осложненный (in se complicatus) до сотворенія міра“. Богъ не создалъ, такимъ образомъ, вселенной по вѣчному образцу, но онъ самъ есть образецъ. Что же такое вселенная? Это Богъ, открывшій себя (in mundi productione quasi parturiens se aperuit). Это—субстанція, обнаруживающая себя въ силѣ и дѣйствиі (Rousselot III. 97). Выросшій въ Африкѣ и тѣсно связанный съ каббалистической мудростью, адентъ алхиміи, profundissimus Raymundus, величайшій изъ мистическихъ авторитетовъ Средневѣковья, не могъ не остановиться на вопросѣ о связи слова съ вещью. „Чѣмъ выше предметъ, тѣмъ болѣе онъ достоинъ познанія. Отсюда слѣдуетъ, что истинное есть настоящій предметъ познанія, и такъ какъ истинное предполагаетъ существованіе, то очевидно, что оно какъ бы существуетъ въ себѣ *per se*, поскольку тотъ, кто отрицаетъ существованіе, отрицаетъ самого себя, ибо, отрицая его, онъ его утверждаетъ. Поэтому существо или слово, будучи неотдѣлимо отъ вещей, является самымъ естественнымъ предметомъ каббалистической науки (propter quod *esse sive verbum* sub ratione inseparabilitatis a rebus est subjectum adaequatum hujus sapientiae kabbalisticae). Отмѣтимъ здѣсь двѣ вещи: общій принципъ, существованіе; затѣмъ его тожество со словомъ, откуда вытекаетъ могущество каббалистическихъ знаковъ. Такъ какъ существованіе или слово является регулирующимъ принципомъ всѣхъ вещей, то отсюда слѣдуетъ, что наука, объектомъ которой оно оказывается, есть верховная наука, регулирующая всѣ остальные“ (ibid. 103). Исторія міротворчества, какъ ее понимаетъ Раймундъ Луллій, заставляетъ думать, что для него самый вопросъ о происхожденіи человѣческаго языка не существовалъ: „Міръ и его части существовали во вѣки вѣковъ въ божественномъ разумѣ, какъ идея или идеи, и при томъ такъ, что божественный разумъ не отдаетъ во внѣ ничего изъ своего существа или изъ существа своихъ атрибутовъ. Такъ печать, которая дѣлаетъ отпечатокъ на воскѣ, такъ картина, которая отражается въ зеркалѣ, остаются неизмѣнными сами по себѣ. Когда Богъ создалъ міръ, то въ твореніи онъ ничего изъ бытія идеи не отдѣлилъ отъ себя, потому что иначе идея была бы подчинена измѣненію и не оставалась бы вѣчной, а это невозможно, такъ какъ самъ Богъ и есть идея (cum idea sit Deus)“. Въ этомъ пониманіи слышатся отзвуки ученія Среднихъ вѣковъ о реализмѣ (Köhler. 103), и языкъ, какъ всѣ явленія міра,—и тѣ, въ томъ числѣ, которыя развились во времени,—можетъ быть только созданиемъ Бога. Быть можетъ, Раймундъ Луллій

допустить бы инициативу человеческого разума въ дальнѣйшемъ развитіи языка людей, но первоосновы его, принципъ человѣческой рѣчи, должны быть, несомнѣнно, возведены къ волѣ и разуму Божества.

Я останавлиюсь вкратцѣ еще на двухъ философахъ Среднихъ вѣковъ, причастныхъ къ основному спору средневѣковаго міросозерцанія о номинализмѣ и реализмѣ. Это Дунсъ Скотъ и Вильгельмъ Окамскій. Очень сложная система перваго касается интересующей меня здѣсь темы лишь постольку, поскольку онъ ставитъ себѣ вопросъ о существѣ *universalia*. Въ этомъ отношеніи Дунсъ Скотъ оказывается реалистомъ. „Слѣдуетъ сказать, что общее (*universale*) есть сущее (*ens*), такъ какъ подъ несуществующимъ (*sub ratione non entis*) ничего не понимается, такъ какъ пониманіе возбуждаетъ пониманіе (*intelligibile movet intellectum*). А такъ какъ понимаемое (интеллектъ) есть сила пассивная, то оно не дѣйствуетъ, если не возбуждается объектомъ: не существующее не можетъ возбуждать нѣчто, какъ объектъ, такъ какъ свойствомъ существующаго является возбужденіе къ дѣйствию. Поэтому, ничего нельзя понимать при условіи несуществованія; но все то, что понимается, понимается при условіи (*sub ratione*) всеобщаго; поэтому, это условіе, *illa ratio*, не есть вовсе не существующее“. Иными словами, общее, понятія должны имѣть реальное существованіе. Это всеобщее должно также обладать, по его убѣжденію, извѣстными свойствами. И его происхожденіе, какъ и происхожденіе словъ, должно быть приписано Божеству. Но Дунсъ Скотъ былъ, въ противоположность Оомѣ Аквинскому, горячимъ сторонникомъ волевого начала въ нравственности (Rousselot. III. 63). Онъ утверждалъ, что „нравственные добродѣтели покоятся въ волѣ“, и что „добрые и злые поступки происходятъ отъ воли“. При такомъ пониманіи могъ-ли отрицать Дунсъ Скотъ волевой элементъ въ созданіи рѣчи? Къ сожалѣнію, на этотъ вопросъ я могу отвѣтить только незнаніемъ. Было бы чрезвычайно интересно, если-бы кто-нибудь произвелъ специальное изслѣдованіе взглядовъ средневѣковыхъ схоластиковъ на вопросъ о происхожденіи языка. Но подъ конецъ Среднихъ вѣковъ все-таки беретъ верхъ номинализмъ, и философъ 14 вѣка, Вильгельмъ Окамскій, заявляетъ, что „общее не представляетъ собою ничего realнаго, что оно не обладаетъ субъективнымъ бытіемъ ни въ душѣ, ни внѣ ея, но имѣетъ лишь объективное существованіе въ душѣ; общее есть нѣчто придуманное, *fictum quoddam*“ и т. д. Въ другомъ мѣстѣ онъ утверждаетъ, что „каждая наука, будь она реальна или раціональна, есть только наука о положеніяхъ (*de propositionibus*), какъ таковыхъ, которыя и познаются, такъ какъ лишь одни положенія могутъ быть объектомъ познанія“. Въ развитіи этого ученія Вильгельмъ говоритъ уже прямо о психологіи познанія, дѣлая такимъ образомъ и самый вопросъ о понятіяхъ, какъ объективно существующемъ „всеобщемъ“, вопросомъ психологическимъ. На этомъ я и закончу изложеніе средневѣковыхъ воззрѣній

на отношеніе мысли къ слову. Вопросъ научный былъ отодвинуть въ Средніе вѣка на задній планъ передъ проблемами богословскими, и такъ прекрасно начатая разработка его въ классической древности прекратилась въ угоду необходимости все связывать съ вопросами религіи. Едва-ли кто-либо изъ номиналистовъ и реалистовъ Среднихъ вѣковъ поставилъ проблему происхожденія языка, какъ вопросъ научнаго познанія. Онъ затерялся въ хаосѣ схоластики.

ГЛАВА XV.

Лейбницъ и Гаррисъ. Руссо и французская философія 18 вѣка. Гердеръ и Гаманнъ. Гумбольдтъ. Гриммъ. Гейзе.

По пути, начертанному ученой средневѣковой философіей, долго развивались ученія о происхожденіи языка. Только во второй половинѣ 17 вѣка, въ философіи Локка, номинализмъ получилъ обоснованіе на почвѣ эмпирическаго познанія. Въ 1678 году вышла книга Р. Симона „Histoire critique du Vieux Testament“, гдѣ было высказано убѣжденіе, что необходимость заставила людей изобрѣсти языкъ. На той же точкѣ зрѣнія стоялъ и философъ Гоббсъ (1589—1679). Лейбницъ выступилъ сторонникомъ звукоподражательной теоріи и старался подтвердить теорію, выставленную въ „Кратилѣ“, данными, заимствованными изъ нѣмецкаго языка. Такъ, онъ полагалъ, что звукъ *r* передаетъ „вслѣдствіе прирожденнаго инстинкта“ сильныя движенія и вызываемый ими шумъ. На огромномъ количествѣ примѣровъ подобранныхъ въ разныхъ языкахъ, онъ доказываетъ, что *r* имѣетъ именно такое значеніе въ языкѣ: нѣмецкое *Riss* (разрывъ), латин. *rumpo*, греч. ῥήγνωμι, франц. *arracher*, итал. *straccio* связаны между собой какъ звуковой стороной, такъ и значеніемъ. Иной характеръ имѣетъ буква *l* (Лейбницъ говоритъ еще о буквахъ, а не о звукахъ): она означаетъ или передаетъ болѣе тихій шумъ. „Такимъ образомъ, мы видимъ, что дѣти и другія лица, для произношенія которыхъ *r* оказывается слишкомъ труднымъ, вмѣсто него употребляютъ *l*, говоря, напримѣръ *mon lévelend péle*. Это тихое движеніе обнаруживается въ *leben* (жить), *laben* (подкрѣплять), *lind* (мягкій, кроткій), *lenis* и *lentus*, *lieben* (любить), *lauffen* (быстро скользить, подобно текущей водѣ)“ и пр. Вслѣдствіе этого своего мягкаго произношенія „буква *l*, присоединяемая къ другимъ именамъ, образуетъ у латинянъ, полу-латинянъ и верхнихъ нѣмцевъ уменьшительныя имена. Однако, никакъ нельзя думать, что это основаніе встрѣчается повсюду, ибо левъ (*le lion*), рысь (*le lynx*) и волкъ (*le loup*) не заключаютъ въ себѣ ничего кроткаго. Но можно думать, что здѣсь имѣло значеніе другое обстоятельство, именно