



КОНДИЛЬЯК

СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

том восемьдесят первый

ЭТЬЕНН БОННО ДЕ
КОНДИЛЬЯК

**СОЧИНЕНИЯ
В ТРЕХ ТОМАХ**

ТОМ 1

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО

<< МЫСЛЬ >>

МОСКВА - 1980



РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

акад. *М. Б. МИТИН* (председатель), д-р филос. наук *А. В. ГУЛЫГА* (зам. председателя), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*, д-р филос. наук *В. Е. ЕВГРАФОВ*, д-р филос. наук *Ф. Х. КЕССИДИ*, д-р филос. наук *Ш. Ф. МАМЕДОВ*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, д-р филос. наук *М. Ф. ОБСЯННИКОВ*, чл.-кор. АН СССР *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ*, д-р филос. наук *И. Я. ЩИЦАНОВ*, *Н. А. КОРМИН* (уч. секретарь)

Общая редакция тома,
вступительная статья и примечания
В. М. БОГУСЛАВСКОГО

Перевод с французского
И. С. ШЕРН-БОРИСОВОЙ

К $\frac{10501-165}{004(01)-80}$ Подписное 0302010000

ФИЛОСОФИЯ КОНДИЛЬЯКА И ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

...Автор «Опыта о происхождении человеческих знаний» дал... в «Трактате о системах» новое доказательство того искусства, с каким он владеет своим оружием, и показал, насколько он страшен для творцов систем.

Д. Дидро

Не только в становлении науки Нового времени, но и в формировании новой философии, покоящейся на научных основаниях, огромную роль сыграли великие мыслители XVII в. Противопоставив характерному для средневекового сознания фидеизму, преклонению перед авторитетами и догматизму свободное, непредубежденное исследование и требование представить все вопросы на нелицеприятный суд разума, Декарт нанес тяжелый удар традиционному образу мышления и положил начало тому процессу, который в следующем веке привел к бурному развитию материалистических и атеистических идей. Но, подняв знамя борьбы за права разума, он объявил источником достоверного знания интеллектуальную интуицию и дедукцию. Убежденный во всемогуществе чистого умозрения, он создал систему, исполненную двойственности: идеалистическая метафизика сочетается в ней с материалистической физикой, а научный метод исследования — с попыткой рационально обосновать коренные положения религии. Эти черты в большей или меньшей степени характерны и для систем, которые вслед за Декартом построили Мальбранш, Лейбниц, Вольф. Среди создателей рационалистических систем XVII в. только Спиноза занял антирелигиозную, а в сущности атеистическую позицию. Он отверг дуализм Декарта и в основу своей системы положил материалистический монизм. Но природа, субстанция у Спинозы — это бог; материалистические и антирелигиозные идеи выступают у него в пантеистической форме. Мальбранш же, опираясь на идеалистическую метафизику Декарта, создал систему идеалистического монизма. Заимствованные у Декарта мате-

риалистические идеи Мальбранш в своем учении всецело подчинил тому, что можно назвать философской теологией или теологической философией.

Таким образом, принципиальные расхождения между этими «творцами систем» были весьма значительны. Но все они были склонны абсолютизировать знание, доставляемое чистым умозрением, все были убеждены в безусловной истинности систем, к построению которых это умозрение их привело. В конце века против этого убеждения (получившего значительное распространение) выступил Локк, обстоятельно обосновавший выдвинутое еще в начале века Бэконом положение о том, что наши знания всецело покоятся на *опыте*. Во Франции в первой трети XVIII в. эти идеи стал пропагандировать Вольтер. А в 1745 г. в своей «Естественной истории души» Ламетри не только страстно доказывал опытное происхождение всех человеческих знаний, но и не менее страстно осуждал Декарта, Мальбранша, Лейбница, Вольфа за создание систем, которые, несмотря на свою логическую стройность, представляют собой воздушные замки: ведь все это чисто умозрительные построения, покоящиеся на необоснованных догадках, в то время как наука и философия должны разрабатываться лишь путем рационального осмысления фактов, точно установленных наблюдениями и экспериментами. При этом Ламетри сделал смелые материалистические и атеистические выводы из тех мыслей об анатомо-физиологических основах психики, которые принял в свою систему вслед за Декартом Мальбранш. Ламетри подверг острой критике попытки создателей рационалистических систем сочетать философию и теологию. Таким образом, к середине XVIII в., когда на арене борьбы философских идей появился Кондильяк, во Франции основа для решительной атаки на «дух систем» была создана.

Говоря о французских просветителях, которые, подготавливая умы своих соотечественников к революции 1789 г., противопоставили системам идеалистической метафизики предшествующего столетия «антитеологические, антиметафизические, материалистические теории», К. Маркс первым называет Кондильяка, который «направил локковский сенсуализм против *метафизики* XVII века. Он доказал, что французы с полным правом отвергли эту метафизику как неудачный плод воображения и тео-

логических предрассудков»¹. Для философского направления, связанного с именами Ламетри, Дидро, Гельвеция и Гольбаха и наложившего свою печать на все французское — и не только французское — Просвещение, теория познания, разработанная Кондильяком, сыграла чрезвычайно важную роль: она способствовала теоретическому обоснованию общефилософских и социально-политических воззрений энциклопедистов. Однако, поддерживая дружеские отношения с мыслителями, возглавлявшими это течение, Кондильяк держался в стороне от их деятельности и подчеркивал свою лояльность по отношению к воззрениям и институтам, освященным церковью и государством. Не удивительно, что он не испытал ничего похожего на те преследования, каким подвергались Дидро и его единомышленники.

Этьенн Бонно де Кондильяк происходил из семьи, принадлежавшей к «дворянству мантии». Его отцу, занимавшему последовательно должности сборщика податей, королевского советника и секретаря парламента в Гренобле, был присвоен титул виконта Мабли. Этьенн Бонно родился в Гренобле 30 сентября 1714 г.; он был младшим из четырех сыновей виконта. Имя «Кондильяк» будущий философ получил в 1720 г., когда его отец приобрел поместья Кондильяк и Банье. В 1727 г. Этьенн осиротел и в течение нескольких лет жил в Лионе в семье своего старшего брата Жана, который, подобно отцу, был королевским советником и судьей. Другой брат Этьенна — Габриэль (аббат де Мабли) в эти годы уже приобрел известность как автор произведений, в которых отстаивались идеи естественного права, равенства и утопического социализма. Аббат Мабли отвез своего младшего брата в Париж, где последний получил в семинарии и в Сорбонне духовное образование и где ему был присвоен сан аббата. Хотя с тех пор он всегда носил это звание, он лишь один раз отслужил мессу, после чего совершенно отказался от выполнения обязанностей священника.

Его интересует не теология, а философия и положительные науки. Изучая произведения крупнейших представителей передовой научной и философской мысли XVII и XVIII столетий, он сближается с Руссо и Дидро, попадает в литературную среду, внимание которой приковано к жгучим философским и политическим вопросам

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, с. 144.

современности, и жадно впитывает в себя идеи века. В атмосфере интенсивной умственной жизни, характерной для этой среды, формируются его философские взгляды и создается первый его труд.

Руссо позднее красочно описал этот начальный период деятельности философа в своей «Исповеди». Он рассказывает, что рано заметил одаренность молодого аббата, работавшего в это время над своим трудом «Опыт о происхождении человеческих знаний». Кондильяк столкнулся с большими трудностями, когда, закончив работу над своим сочинением, попытался его опубликовать: отвлеченность предмета этого трактата и в особенности неизвестность его автора отталкивали от него книгоиздателей. «Я,— продолжает Руссо,— рассказал Дидро о Кондильяке и его труде; познакомил их. Они были созданы для того, чтобы сойтись; они сошлись. Дидро уговорил книгоиздателя Дюрана взять рукописи аббата, и этот великий метафизик получил за свою первую книгу — и то почти из снисхождения — сто эку, которых, может быть, не имел бы без меня. Так как мы жили в очень отдаленных друг от друга кварталах, то собирались все трое раз в неделю в Пале-Рояле и отправлялись вместе обедать в гостиницу «Панье-Флери»².

Первый труд Кондильяка произвел на современников большое впечатление. Это был настоящий успех. К вчера еще никому не известному аббату пришла слава, которая еще больше возрастает, распространяясь за пределы Франции, через три года, когда выходит в свет «Трактат о системах» и когда Берлинская академия наук избирает философа своим членом (1749). Его приглашают в парижские салоны, где известные ученые, философы и литераторы оживленно обсуждают различные проблемы, волновавшие тогда французское общество. Дидро знакомит его с Гольбахом, Гельвецием, Гриммом, Вольтером. Кондильяк заводит близкое знакомство с Даламбером и Кабанисом, с Кассини, Франклином и рядом других выдающихся ученых. Общение с Тюрго пробуждает у него интерес к экономической проблематике, которой он впоследствии занялся основательно³.

² Ж. Ж. Руссо. Избранные сочинения, т. III. М., 1961, с. 302—303.

³ *Baguenault de Puchesse*. Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910, p. 13—14.

Участию в бурных дискуссиях по вопросам философии и морали, экономики и политики, происходивших в парижских салонах и кружках, Кондильяк уделяет лишь небольшую часть своего времени, так как всецело отдается творчеству. За девять лет он публикует четыре философских труда: «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746), «Трактат о системах» (1749), «Трактат об ощущениях» (1754) и «Трактат о животных» (1755). Он не только не сотрудничает в Энциклопедии (хотя Дидро использовал в ней фрагменты из его сочинений), но в своих трудах решительно отмежевывается от каких бы то ни было «подрывных идей», в категорической форме защищая идеологическую основу существующего строя — религию и резко выступая против материализма. И если Ламетри, Дидро и их единомышленники высоко ценили Кондильяка как пронизательного мыслителя, в трудах которого они находили весьма важные для них гносеологические идеи, то большинству ретроградов, стоявших на страже феодально-абсолютистского строя и не замечавших, что доктрина молодого аббата подводит теоретический фундамент под идеологию нового, буржуазного общества, этот философ импонировал своим «благоразумием» — попыткой примирить достижения современной науки и философии с политической умеренностью, с лояльным отношением к католицизму и существующим общественно-политическим порядкам.

В отличие от большинства просветителей, живших под постоянной угрозой ареста и тюремного заключения, Людей, чьи произведения публично сжигались, Кондильяк пользовался чрезвычайной благосклонностью властей. Когда потребовался человек, которому можно было бы доверить обучение и воспитание внука Людовика XV — инфанта дона Фердинанда (наследника престола герцогства Пармского), выбор пал на Кондильяка. Он принял это приглашение, полагая, что ему удастся подготовить для Пармы просвещенного монарха, чья деятельность — как верили просветители, в том числе и Кондильяк, — будет способствовать осуществлению их идеалов.

В 1758 г. философ отправляется в Парму. За девять лет своего пребывания там он, конечно, не смог реализовать эту мечту, но создал монументальный труд «Курс занятий по обучению принца Пармского». Этот шестнадцатитомный труд содержит обширные работы по вопросам языкознания, литературного мастерства, искусства

рассуждения», «искусства мышления», по истории философии (том, посвященный общей истории античного мира, средневековья и Нового времени, был написан аббатом Мабли).

Когда философ возвратился в Париж (1767), он был избран во Французскую академию. Но после произнесения в ней традиционной для вновь избранного академика речи он больше ни на одно заседание Академии не являлся. Перестал он появляться и в салонах, ведя замкнутую жизнь кабинетного ученого и занимаясь лишь изданием своего «Курса занятий». По завершении его печатания (1772) он удаляется в замок, расположенный в сельской местности, где проводит весь последний период своей жизни (лишь раз в год посещая Париж), всецело посвятив себя научной работе.

Здесь были написаны его последние произведения. Это опубликованный в 1776 г. труд «Торговля и правительство, рассмотренные в их взаимном отношении», где выдвигаются экономические доктрины, близкие к концепции физиократов, изданная в 1780 г. «Логика», а также большой труд «Язык исчислений», который философ не успел закончить и который увидел свет лишь после его смерти.

Кондильяк скончался на 66-м году жизни в ночь со 2 на 3 августа 1780 г. Он успел подготовить к изданию собрание своих сочинений, внося в работы, неоднократно переиздававшиеся при его жизни, множество существенных изменений.

Если по упомянутому экономическому труду Кондильяка можно судить о том, что он явился идеологом буржуазии в области политической экономии, то мысли, выдвинутые и развитые в его философских сочинениях, дают все основания считать его выдающимся идеологом буржуазии в области философии.

Что же собой представляет философское учение Кондильяка?

I

Хотя принято считать, что Локк вошел в историю философии как мыслитель, давший классическое выражение сенсуализма, в разработанной им теории познания, отвергающей какое бы то ни было доопытное знание, признается не один, а два источника, откуда поступают первоначальные материалы, на которых покоится зна-

ние: внешний опыт — ощущения и восприятия, вызываемые воздействием внешнего мира, и внутренний опыт — рефлексия, наблюдение над деятельностью нашего сознания. Необходимой предпосылкой рефлексии является поступление впечатлений из объективной действительности. Выходит, что рефлексия как источник наших знаний не вполне независима от чувственных данных. Но вопреки этому Локк утверждал, что рефлексия рождает и такие идеи (существования, времени), материал для которых взят из одного лишь внутреннего опыта, идеи, всецело обязанные своим возникновением лишь рефлексии, а не информации, поступающей к нам от окружающих вещей. Это уступка рационализму и отход от основной материалистической установки локковской теории познания, согласно которой то, что происходит в нашем сознании, определяется тем, что происходит вне его, в материальном мире, воздействующем на наши органы чувств.

Если в первом своем произведении — «Опыте о происхождении человеческих знаний» — Кондильяк еще разделял эту точку зрения Локка, то в «Трактате об ощущениях» (1754) он полностью от нее отказывается. Здесь провозглашаются те же гносеологические принципы, какие выдвинул в 1745 г. Ламетри, прибегая к тем же формулировкам, которыми автор «Человека-машины» пользовался в своей «Естественной истории души». Существование этих принципов заключается не только в объявлении ощущения единственным источником всего, что мы находим в нашем сознании, но и в убеждении, что «суждение, размышление (*réflexion*), желание, страсть и т. д. представляют собой не что иное, как само ощущение в различных его превращениях» («Трактат об ощущениях». Замысел этого сочинения), другими словами, что в нашем сознании, строго говоря, ничего, кроме ощущений, нет. В только что процитированном трактате эти положения разрабатываются так прямолинейно, как ни в одной ранее опубликованной работе. И Локк, и самого себя в прошлом (когда он писал «Опыт...») Кондильяк здесь упрекает за непоследовательность в проведении принципов сенсуализма и эмпиризма. Прежде всего, доказывает он, существует не два, а один-единственный источник знаний — ощущения. Во-вторых, он опровергает мнение, будто все явления сознания существовали всегда и всегда были в точности такими, каковы они теперь. Необходимо выяснить, как они возникали и как изменялись в

процессе своего развития. Это относится не только к более или менее сложным мыслительным операциям, но и к самому простому непосредственному ощущению. Природа, пишет он, дает нам только органы чувств, но пользоваться ими, ощущать мы должны научиться. Только практическое использование этих органов может выработать у нас соответствующие привычки. Обычно игнорируют опыт, необходимый для приобретения привычки ощущать так, как мы ощущаем в зрелом возрасте. Тем самым все, кто придерживается такого мнения (в том числе и Локк), допускают, что мы данной привычкой (а она есть некоторое знание) обладаем до всякого опыта, другими словами, допускают, что у нас есть врожденные знания.

На деле же, заявляет Кондильяк,— и тут его позиция отличается не только от взглядов Локка, но и от воззрений Ламетри,— когда мы появляемся на свет и не имеем еще никакого опыта, мы ничего не умеем делать, не умеем, следовательно, и ощущать. Только опыт может нас этому научить. Маркс указывал на то, как важен был для обоснования всех, в том числе социологических, воззрений французских материалистов этот взгляд Кондильяка, согласно которому «не только душа, но и чувства, не только искусство создавать идеи, но и искусство чувственного восприятия являются делом *опыта* и *привычки*. От *воспитания* и *внешних обстоятельств* зависит поэтому все развитие человека»⁴.

«Трактат об ощущениях»,— пишет Кондильяк,— единственное сочинение, которое рассматривает человека как лишенного всех своих привычек» («Извлечение из «Трактата об ощущениях»». Введение) и в котором показано, как в процессе опыта они возникают и развиваются. Исследуя опыт, необходимый для приобретения привычки правильно ощущать, надо, полагает он, выяснить не только то общее, что есть в развитии способности обоняния, вкуса, зрения, слуха, осязания, но и специфику развития каждого вида ощущения, что позволяет выяснить неодинаковую роль, какую каждый из них играет в процессе познания. Именно с этой целью Кондильяк предпринимает мысленный эксперимент: предположение о статуе, последовательно приобретающей обоняние, вкус, слух, зрение и, наконец, осязание.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 144.

Первое же ощущение существа, сознание которого до этого было лишено какого бы то ни было содержания, рождает в нем способность испытывать удовольствие и страдание, а также обращать внимание, т. е. находиться целиком под каким-нибудь одним впечатлением, испытываемым органом чувств. Желаний в этот момент еще нет. Для их возникновения нужно: а) чтобы чувствующее существо последовательно испытало приятные и неприятные ощущения, б) чтобы после прекращения действия предметов, вызывавших эти ощущения, сохранился в сознании некоторый их остаток — память, разновидность ощущения. В этом случае данное существо узнает, что оно может выйти из состояния, в котором пребывает, и перейти в то состояние, в каком находилось прежде. Оно, следовательно, сможет испытать желание сменить менее приятное состояние на более приятное. Уже на этом этапе своего развития чувствующее существо различает ощущение, непосредственно им переживаемое, и воспоминание о ранее испытанном ощущении и относит их к разным моментам времени. Так как причина актуально испытываемого ощущения — вне ощущающего существа, во внешнем мире, то, ощущая, существо пассивно. Причина же воспоминания о прошлом ощущении — в самом этом существе; таким образом, при воспоминании оно активно.

Переход от чувственности к абстрактному мышлению рассматривается Кондильяком как совершенно непрерывный, ничего принципиально нового с собой не приносящий процесс. Просто вслед за вниманием, памятью и желанием возникают новые действия: сравнение — внимание, уделяемое двум идеям одновременно, и суждение — выяснение отношения между этими идеями. При помощи множества суждений познаются отношения между многочисленными окружающими нас предметами. Уподобляя внимание, переходящее с одного предмета на другой, отражению (*réflex*) светового луча, который, упав на один предмет, отображается в другом так, что освещаются оба, Кондильяк называет этот процесс размышлением (*réflexion*). Ощущение, после того как оно было вниманием, сравнением, суждением, становится размышлением (см. «Трактат об ощущениях». Резюме первой части).

Локк полагает, что в простейших математических положениях устанавливается лишь соответствие простых идей друг другу. Эти положения суть истины, усматри-

ваемые разумом непосредственно. Из таких истин, доставляемых нам высшим видом познания — интеллектуальной интуицией, выводится при помощи более или менее длинной цепи доказательств (посредством демонстративной формы познания) все содержание математики. Эта по сути дела рационалистическая, а не сенсуалистическая интерпретация математики оставляет без ответа вопрос, почему эта наука успешно применяется к вещам реального мира, почему внешний опыт, имеющий дело лишь с такими вещами, постоянно подтверждает, что математические знания верно отображают объективно существующие отношения между внешними вещами.

Иное истолкование получает математика в «Трактате об ощущениях». Изучая свое тело, статуя, наделенная ощущениями, особое внимание, естественно, уделяет органу, посредством которого она манипулирует телами, — руке, в частности ее пальцам. В результате она создает понятия о числе пальцев одной руки, другой руки, о равенстве числа пальцев на правой и на левой руке. Затем она переносит эти понятия на другие тела, окружающие ее, создавая понятия о более значительных числах, о более разнообразных действиях с числами. Таким образом, из рассуждений Кондильяка следует, что источником этих математических знаний являются объективная действительность и наши действия, изменяющие эту действительность. Доставляемое нам осязанием знание об отношениях между количеством, размерами и формами окружающих нас тел — вот что лежит в основе математики. А так как таких отношений в природе неограниченное множество, то перед математикой открывается безграничное поле деятельности (см. Тр. об общ., ч. II, гл. 8, § 2).

В этом отношении концепция, развиваемая в «Трактате об ощущениях», оказывается не только более последовательно сенсуалистической, чем учение Локка, но и более последовательно материалистическим истолкованием соотношения сознания и бытия, чем то, какое дается в локковском учении.

II

Однако, обращаясь к психофизической проблеме, Кондильяк и в «Опыте...», и в «Трактате об ощущениях» выступает против Локка, допуская возможность того, что носителем сознания является материя, и заявляет, что носитель этот нематериален.

Категоричность, с которой Кондильяк говорит о существовании нематериального носителя сознания как о чем-то вполне доказанном, постоянно повторяемые им заявления, что этот носитель, духовная субстанция, есть нечто принципиально отличное от субстанции материальной и абсолютно с ней несравнимое, свидетельствуют как будто о том, что вопрос этот получает в его работах вполне однозначное решение. На этом основании Брейе относит Кондильяка к числу «непоколебимых спиритуалистов»⁵.

Однозначно спиритуалистической считают философию Кондильяка Ж. Леруа, Ж. Шевалье, П. Верньер⁶ и другие историки философии. Коплстон, признавая, что «теория Кондильяка способствовала развитию материалистического мировоззрения», прибавляет: «Но сам Кондильяк не был материалистом... он не только утверждал существование бога как верховной причины, но также придерживался теории нематериальной, духовной души»⁷. Оценка учения этого философа как идеалистической доктрины общепринята среди историков философии на Западе. Но соответствует ли такая оценка тем взглядам, какие фактически развиваются в работах Кондильяка?

Мальбранш (вслед за Декартом) писал, что толчки, получаемые органами чувств человека от внешних вещей, вызывают движение особой жидкости — «животных духов» (*les esprits animaux*) — по нервным волокнам, движение, передающее эти толчки фибрам мозга, где возникают соответствующие отпечатки и явления сознания. От состояния этих «животных духов» и мозговых фибр, писал он, зависит «все различие человеческих умов»⁸. Под эти мысли о зависимости сознания от воздействия внешних объектов и процессов в человеческом теле Ламетри подвел анатомо-физическое обоснование, придя по существу к выводу, что носитель сознания — определенным образом организованная материя.

Ламетри сравнивает человека с фортепьяно, его органы чувств — с клавишами, внешние воздействия — с паль-

⁵ *E. Bréhier. Histoire de la philosophie, t. II. Paris, 1962, p. 451.*

⁶ См. *G. Le Roy. Introduction.* — В кн.: *Condillac. Oeuvres philosophiques, v. I. Paris, 1947, p. XXII, XXIII; G. Chevalier. Histoire de la pensée, III. Le pensée moderne. Paris, 1961, p. 527, 533; P. Vernière. Spinoza et la pensée française avant la Révolution. Paris, 1954, p. 466.*

⁷ *Fr. Copleston. A History of Philosophy, v. VI. London, 1960, p. 34.*

⁸ *Н. Мальбранш. Разыскания истины, т. 1. СПб., 1903, с. 139.*

цами, ударяющими по клавиатуре, а ощущения, мысли и т. д. — с мелодией, которая при этом возникает в фортепьяно. Это сравнение, которое Дидро заимствовал у Ламетри, В. И. Ленин, как известно, рассматривал как яркое выражение материалистического сенсуализма.

Мальбранш же, пытавшийся соединить материалистические идеи картезианства с христианской теологией и объективным идеализмом, старался доказать, что мыслит и чувствует не материальный человек, а духовное его начало, не мозг человека, не его тело, а его нематериальная душа. Для примирения этих по сути дела непримиримых элементов своего учения, для объяснения «естественной и взаимной связи между представлениями души и отпечатками в мозгу, с одной стороны, и между эмоциями души и движениями жизненных духов, с другой»⁹, Мальбранш прибегал к теории, согласно которой подлинная причина каждой наблюдаемой нами естественной связи, естественного события — сверхъестественная. Сверхъестественная причина каждой естественной связи — это непосредственное вмешательство бога. А то материальное явление, которое представляется естественной причиной какой-нибудь связи или события, есть лишь его «окказиональная причина», т. е. только повод к соответствующему действию бога.

У Кондильяка эта мысль Мальбранша получает такую трактовку. В «Логике» он говорит, что движение в органах тела любого живого существа, а также воздействующие на него движения окружающих тел — единственные причины и возникновения сознания и всех духовных явлений, и исчезновения сознания (см. ч. I, гл. 9). При этом функционирование органов чувств, нервной системы, мозга изображается и истолковывается так же, как у Ламетри: любое ощущение имеет причиной прикосновение органа чувств к чему-то вне его. Почти дословно повторяя Ламетри и Дидро, Кондильяк пишет: «Мы испытываем ощущения примерно так же, как клавесин издает звуки. Внешние органы человеческого тела подобны клавишам, предметы, которые на них воздействуют, подобны пальцам, ударяющим по клавиатуре, внутренние органы тела подобны корпусу клавесина, ощущения или идеи — звукам» (там же).

⁹ Там же, с. 153.

А для того чтобы наши органы успешно совершали движения, необходимые для поддержания нашей жизни, «нужно еще, чтобы мозг воздействовал на все мышцы и все внутренние органы, предназначенные двигать каждый из членов. Ведь наблюдение доказывает это действие мозга» (там же). «Память имеет свое местонахождение в мозгу и во всех органах, которые передают идеи» (там же); механизм памяти здесь интерпретируется так же, как у Ламетри. Так же толкуется и воображение: мозг «живо воздействует на органы чувств, направляя им ощущения, которые они раньше ему посылали, и убеждает нас в том, что мы видим то, чего не видим» (там же).

«Если здравая философия, — пишет Кондильяк, — основывается исключительно на опыте и если здравая теология должна обращаться только к Писанию и традиции, то очевидно, что эти две науки, имеющие различные источники, должны разрабатываться отдельно друг от друга... их нельзя смешивать»¹⁰. Мальбранш был иного мнения; в его проникнутое теологическим рационализмом учение окказионализм легко вписывается. А признание зависимости духовных явлений от всего происходящего в нашем теле есть в этом учении нечто чужеродное. В философии же, признающей лишь то, что доказано опытом, окказионализм — чужеродное тело. При рассмотрении явлений природы и общественной жизни Кондильяк к окказионализму не прибегает. Но, видя в нем единственное средство оправдать свое учение в глазах теологов, он вводит «окказиональные причины» в свои рассуждения, касающиеся психофизической проблемы. В результате в его философию вторгается теология и происходит то самое их смешение, которое он считает недопустимым.

Тело, пишет он, совершенно отлично от души и может быть лишь поводом (*occasion*), а не причиной того, что происходит в душе, тело, стало быть, лишь повод («окказиональная причина») возникновения наших знаний. Но то, для чего что-то служит лишь поводом, может, конечно, возникнуть и без него. «Значит, душа может приобретать знания совершенно без помощи органов чувств» («Опыт...», ч. I, разд. I, гл. 1, § 8). Именно так она приобретала знания до того, как был совершен первородный

¹⁰ *Condillac. Oeuvres philosophiques*, v. 2. Paris, 1949, p. 183.

грех, и так же она будет их приобретать, когда после нашей смерти отделится от нашего тела. Пока люди живут, над ними довлеет кара божья за грехопадение: бог лишил их душу априорных знаний, и у нее нет никаких знаний, кроме тех, какие ей сообщают органы чувств. «Это то состояние души, которое я намереваюсь исследовать, единственное, которое может быть объектом философии, так как это единственное, что опыт позволяет познать» (там же); «Бесполезно пытаться угадать те способности, которые он (бог) у нас отнял и возвращает нам лишь после этой жизни» (там же). «Вполне правдоподобно, — справедливо замечает А. Адам, — объяснить эту формулу соображениями осторожности»¹¹ — она должна была оградить учение, исходящее только из опыта, от вмешательства со стороны теологии.

Для примирения своего учения с официальным вероучением Кондильяк постулирует, что бог вмешивается в каждый процесс, происходящий в органах чувств и в мозгу. Можно ли включить в философию этот тезис, если следовать положениям самого Кондильяка, согласно которым объектом философии может быть лишь то, что доступно опытной проверке? Ведь он признает, что наблюдать вмешательство бога в процессы, происходящие в нашем теле, невозможно. Не имеем ли мы здесь дело с одним из тех случаев, когда, как пишет Кондильяк, «вера делает достоверным то, что сомнительно с точки зрения философии» (Тр. об общ., ч. IV, гл. 5, § 1, прим.)? Ведь, согласно самому Кондильяку, тезис «Знания можно приобретать без помощи органов чувств» противоречит опыту. Этот тезис зачеркивает все его основывающееся на опыте учение, в свете которого данный тезис даже не сомнителен, а явно ошибочен.

Самосознание, по убеждению философа, возникает благодаря изменениям, которые мы в себе ощущаем. Пока в нашем теле не происходит таких изменений, мы существуем, но лишены своего Я, не осознаем себя. Но, почувствовав, что я изменяюсь, я обнаруживаю, что есть нечто пребывавшее раньше в одном состоянии, а теперь — в другом, носитель этих состояний и чувств — Я. Что же представляет собой этот носитель явлений сознания? На основании своего опыта «каждый из нас считает, что его

¹¹ А. Адам. Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle. Paris, 1967, p. 60.

Я заключено в органах» его тела; убеждение это «коренится в механизме человеческого тела» (там же, ч. II, гл. 4). Опыт заставляет признать, что носитель самосознания, как и всех явлений сознания,— это определенные органы нашего тела, прежде всего мозг или та его часть, которую Кондильяк вслед за Ламетри называет *sensorium commune* (общее чувствилище).

Это то же решение психофизической проблемы, какое мы находим у энциклопедистов, и, сочетая его со спиритуализмом, Кондильяк пытается соединить несоединимое.

III

Сопоставление работ Кондильяка, созданных на различных этапах его идейного развития, показывает, что за более чем тридцатилетний период его научной деятельности в его взглядах происходили определенные изменения. В «Опыте о происхождении человеческих знаний» (1746) сенсуализм философа не доходит до тех крайних, подчас парадоксальных утверждений, какие характерны для написанного восемь лет спустя «Трактата об ощущениях». Со сравнительно умеренным характером сенсуализма Кондильяка в период создания первого его произведения связаны две важные особенности этого произведения: в нем обстоятельно доказывается, что человеческое мышление так тесно связано с языком, что без него мышление совершенно невозможно; там, далее, убедительно обосновывается тезис о том, что общение между людьми, общественная жизнь — не только необходимое условие возникновения и существования языка и мышления, но и фактор, решающим образом влияющий на развитие языка и мышления.

В «Трактате об ощущениях» Кондильяк отходит от обоих этих положений. В этом произведении рассуждения относительно не знающей никакого языка статуи, в которой, несмотря на ее полное одиночество, возникают едва ли не все чувства и мысли, доступные человеку, представляют собой, по-видимому, такую трактовку человеческого сознания, которая учитывает лишь зависимость его от телесной организации человека (ею Кондильяк наделяет и статую), но полностью игнорирует социальную обусловленность сознания. Робинзонада, характерная для XVIII в., выступает здесь в утрированном, гипертрофированном виде. Но в первом своем труде, рав-

но как и в работах, написанных после «Трактата об ощущениях», Кондильяк дает совершенно другую интерпретацию человеческого сознания; в этих работах обстоятельно доказывается, что присущая людям телесная организация лишь создает возможности для формирования и развития человеческого интеллекта, а для реализации этих возможностей необходимы определенные внешние условия, прежде всего общение с другими людьми. Кондильяк здесь резко выступает против предрассудка, который заключается в представлении, будто «одна лишь природа сделала нас тем, чем мы являемся» («Об искусстве рассуждения», кн. I, гл. 5). Этому предрассудку противопоставляется положение: «Всеми мнимыми дарами природы мы обязаны обстоятельствам и обучению», благодаря которым наш «ум приобретает способность размышлять, воображать и мыслить» (там же).

Это характерное для энциклопедистов «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания»¹², обосновывало необходимость буржуазно-демократических преобразований общества.

Конечно, признает Кондильяк, органы тела одних людей оказываются более совершенными, чем других, среда, в которой формировались одни, оказалась более благоприятной для умственного развития, чем среда, в которой сложились другие. Но есть много общего и в телесной организации всех людей, и в условиях их жизни. Рассматривая эти общие всем людям особенности, Кондильяк выводит все богатство и многообразие завоеваний человеческого духа, с одной стороны, из воздействий окружающих данный народ природных условий, а с другой — из особенностей общественной его жизни (из «формы правления») — из порождаемых этой общественной жизнью потребностей и деятельности, направленной на их удовлетворение, из определяемого этими причинами своеобразия языка этого народа. «Два обстоятельства способствуют формированию характера народов: климат и форма правления» («Опыт...», ч. II, разд. I, гл. 15, § 142). Влияние «формы правления», общения с соседними народами и других социальных факторов ведет к изменению и иногда даже к полной смене первоначальных склонностей,

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 2.

которыми нация обязана своему климату» (там же). Характер народа в каждый определенный момент его истории (Кондильяк подчеркивает, что в ходе истории национальный характер претерпевает существенные изменения), его духовный облик, его образ мыслей определяются его образом жизни, той деятельностью, какой он занимается; образ жизни римлян в так называемый царский период (до VI в. до н. э.) был таков, что члены этого общества считали земледельческий труд благородным занятием; образ жизни завоевавших Галлию франков (V в.) был таков, что они презирали земледельческий труд (см. там же). Что касается языка, то, «так же как форма правления влияет на характер народов, так и характер народов влияет на характер языков» (там же, § 143).

Известно, какую роль в развитии французского материализма сыграли мысли о том, что развитием общества управляет не провидение, не случай, а объективная закономерность; что в формировании сознания народа решающее значение имеют такие материальные факторы, как географическая среда и политические институты, — мысли, обоснование которых в «Духе законов» (1748) — важнейшая заслуга Монтескье. В «Опыте о происхождении человеческих знаний», опубликованном за два года до выхода в свет «Духа законов», эти мысли не только отчетливо сформулированы, но и обстоятельно развиты. А в произведениях, написанных после «Трактата об ощущениях», Кондильяк вновь выдвигает и дальше развивает как тезис о том, что человеческое сознание возникает только в общении между людьми, только в обществе (т. е., по сути дела, говорит о социальной природе сознания), так и тезис о том, что содержание сознания данного общества зависит от условий, в каких это общество живет, и изменяется с изменением этих условий, и положение о том, что язык не одно лишь средство общения, что существует неразрывная связь языка и мышления, в котором язык играет решающую роль (этот тезис детально разрабатывается в «Логике» и в «Языке исчислений»). В изложенных выше высказываниях философа содержится не только материалистическая трактовка психофизической проблемы, но и более широкое понимание детерминированности сознания людей их бытием — как материальными естественными факторами (окружающей природой и природой их тела), так и общественными материальными параметрами их жизни. Выковывая «сен-

суалистическое оружие для французского материализма», справедливо отмечает Е. П. Ситковский, Кондильяк «принес большую пользу развитию материализма во Франции и несомненно по этой причине вошел в историю материализма»¹³.

К сожалению, историки философии обычно судят о мировоззрении Кондильяка почти исключительно по «Трактату об ощущениях», в том числе и по тем отстаиваемым в этом трактате взглядам, которые совершенно расходятся и с мыслями, выдвинутыми в первом сочинении философа, и с позицией, какую он занимал в позднейшее опубликованных произведениях, вследствие чего широкое распространение получили весьма искаженные представления о взглядах этого мыслителя.

IV

Кондильяк постоянно выступает против любых попыток приписать идеям реальность¹⁴. Предположение о том, что идеи существуют где-то вне людей, обладающих ими, думающих о них, так же абсурдно, по словам философа, как предположение, будто продолжают где-то существовать звуки клавесина после того, как на нем перестали играть. Пока никто не трогает клавесина, звуки эти нигде не находятся, они вообще не существуют и возникнут лишь, когда пальцы вновь начнут ударять по клавишам. Так же, разъясняет философ, дело обстоит и с идеями: их вызывают в моем мозгу определенные движения в окружающих телах и в моем теле. С прекращением этих движений данные идеи исчезают: «Идеи нигде не находятся, когда моя душа перестает о них думать... они вспоминаются, как только возобновляются движения, способные их вновь производить» («Логика», ч. I, гл. 9).

Излагая учение Платона и подчеркивая, что «приписывать идее, что она рождает чувственно воспринимаемые вещи, было бы в высшей степени странно»¹⁵, Кондильяк утверждает, что Платон принадлежит к числу тех философов, «которые задерживали развитие разума»¹⁶. Резкой

¹³ Е. П. Ситковский. Предисловие к книге Э. Б. де Кондильяка «Трактат об ощущениях». М., 1935, с. 20, 16.

¹⁴ См., например: «Опыт...», ч. I, разд. V, § 6—10; «Трактат о системах», гл. 8; «Трактат об ощущениях», ч. II, гл. 8, § 34, ч. IV, гл. 3; «Об искусстве рассуждения», кн. II, гл. 1.

¹⁵ *Condillac. Oeuvres philosophiques*, v. 2, p. 66.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

критике он подвергает и учения других мыслителей, допуская объективное существование идей. Таким образом, считать Кондильяка объективным идеалистом нет, по-видимому, никаких оснований.

Но не представляет ли его сенсуализм в конечном счете субъективно-идеалистическую доктрину?

Некоторые буржуазные историки философии утверждают, что доктрина Кондильяка признает твердо установленным лишь существование ощущений и вовсе не отвечает на вопрос об объективной реальности. Так, Коплстон пишет, что «Кондильяк оставляет открытым вопрос, существуют ли вообще какие-нибудь внешние вещи»¹⁷.

В «Опыте...» и «Трактате о системах» существование внешнего мира рассматривается как нечто само собой разумеющееся. Но за полвека до выхода в свет этих работ выступил философ, который, всецело опираясь на такие же принципы, какие положены в их основу, пришел к отрицанию существования объективной реальности и провозгласил, что весь мир лишь совокупность ощущений. В том же году, в каком был опубликован «Трактат о системах», Дидро опубликовал «Письмо о слепых в назидаение зрячим», где писал: «Идеалистами называют философов, которые, признавая известным только свое существование и существование ощущений.., не допускают ничего другого», и, указав на то, что такая система взглядов защищается в «Трех диалогах» Беркли, продолжал: «Следовало бы попросить автора *Опыта* о нашем познании разобрать это произведение», поскольку теория Беркли «должна его заинтересовать, и не столько своей странностью, сколько трудностью опровергнуть ее, исходя из его принципов, ибо по существу у него те же самые принципы, что и у Беркли»¹⁸. Глава «Энциклопедии» поставил Кондильяка перед дилеммой: он должен либо подтвердить, что из принципов сенсуализма необходимо следует идеалистический вывод, сделанный Беркли, либо показать, как, опираясь на эти принципы, можно опровергнуть Беркли.

Кондильяк вполне оценил пронизательность Дидро и принял брошенный им вызов. В итоге появился «Трактат об ощущениях», а аргументация, применяемая в этом

¹⁷ Fr. Copleston. A. History of Philosophy, v. 6, p. 35.

¹⁸ Д. Дидро, Избранные философские произведения, М., 1941, с. 54—55.

произведении, была позднее развита в сочинениях «Об искусстве рассуждения» (1775) и «Логика» (1780).

В «Опыте...» неоднократно утверждается, с одной стороны, что ощущения — единственный источник знаний, какими мы располагаем, — представляют собой лишь различные состояния (*façons d'être*) нашего сознания, а с другой, что вне нашего сознания реально существуют различные объекты, вызывающие у нас ощущения, что отнесение восприятий к этим объектам вне нас — необходимый компонент всякого ощущения и что любая идея есть знание о своих восприятиях как образах предметов вне нас (см. «Опыт...», ч. I, разд. I, гл. 2, § 11). Но как связать между собой эти явно противоречащие друг другу утверждения? На этот вопрос «Опыт...» не дает ответа.

В «Трактате об ощущениях» Кондильяк заявляет, что решение этого вопроса — дифференцированное рассмотрение знаний, доставляемых нам различными органами чувств. Предлагаемый в трактате мысленный эксперимент позволяет, по мнению философа, выяснить, какими знаниями располагал бы человек, если бы он обладал одним только органом обоняния, затем — одним лишь органом вкуса, слуха, зрения, а также какие знания были бы ему доступны, если бы он мог одновременно пользоваться этими органами (некоторыми из них или всеми). Анализ этой гипотетической ситуации приводит автора трактата к выводу, что свои обонятельные, вкусовые, слуховые, зрительные ощущения такой человек считал бы лишь различными состояниями, модификациями своего Я. Ни о существовании каких-либо объектов вне его, ни о существовании своего собственного тела или отдельных его органов такой человек не мог бы знать ничего. Из того, что говорится в трактате, очевидно, что человек, которому доступны все ощущения, кроме осязательных, рассуждал бы в точности так же, как Беркли, и пришел бы к тому же выводу, к какому пришел епископ Клойнский.

Коренное изменение вносит в эту ситуацию, утверждает Кондильяк, осязание. Отличительная особенность осязания — ощущение твердости, сопротивления встречающихся нам вещей, когда мы натываемся на них, и ощущение того сопротивления, какое одна вещь оказывает другой, движущейся, чтобы занять ее место. Осязательное ощущение всегда предполагает наличие по крайней мере двух вещей, находящихся одна вне другой. Тело человека так организовано, что достаточно незначи-

пого внешнего воздействия на него, чтобы его рука стала совершать произвольные движения. При этом она касается различных частей тела. Как и в тех случаях, когда человек пользовался (согласно мысленному эксперименту) только слухом, только зрением и т. д., он относит получаемые при таких прикосновениях ощущения к самому себе; ведь всякий раз, как рука касается какой-то части тела, и рука, и данная часть его тела испытывают ощущения, дающие этому человеку знать, что они — это он, или, как выражается философ, все части тела, когда человек себя ощущивает, говорят ему: это я. Но в силу указанной выше особенности осознания ощущения сообщают человеку, что его рука и ощущиваемая часть его тела — это *два* предмета, находящиеся один вне другого. Когда же этот человек последовательно осознает различные части своего тела, он узнает, что его *Я* состоит из частей, имеющих разную форму, величину и температуру. Наконец, непрерывно двигая руку по поверхности своего тела, он убеждается в том, что все эти различные части составляют нечто целое, которое и есть он сам (см. Тр. об общ., ч. II, гл. 5, § 3 и 4).

Так человек делает исключительно важное открытие: он обнаруживает, что у него есть тело, точнее — что сам он, то *Я*, которое ощущивает, носитель сознания есть тело. Здесь рассуждение философа приходит в противоречие с его положением о нематериальности носителя сознания, и Кондильяк спешит сделать разъяснение, которое, однако, не только не устраняет этого противоречия, но даже его подчеркивает. Ощивает, пишет он, нематериальная душа, ощущения лишь различные ее состояния. «Если бы душа воспринимала их лишь как состояния, сосредоточенные в ней, то в своих ощущениях она видела бы только себя, и, значит, для нее было бы невозможным обнаружить, что она обладает телом и что за пределами этого тела имеются еще другие тела. Между тем это открытие — одно из тех, которые она делает прежде всего... Первое открытие, делаемое ребенком, — это открытие его собственного тела» (там же, ч. II, гл. 4). Ребенок не смог бы совершить даже несложные действия, направленные на удовлетворение его потребностей, поясняет философ, «если бы он не имел никакого понятия о своем теле и если бы он не мог легко составить себе какую-то идею о телах, способных удовлетворить его потребности» (там же).

Образ статуи ассоциируется, естественно, с каменной неподвижностью, исключающей какие бы то ни было действия, и историки философии обычно справедливо указывают, что предпринятая в «Трактате об ощущениях» попытка интерпретировать все феномены человеческого сознания как реакции статуи на воздействия, оказываемые на нас внешними вещами, представляет собой классический образец созерцательной трактовки сознания как совершенно пассивного отражения, при котором человек не действует, а лишь подвергается воздействиям.

Хотя во многих рассуждениях Кондильяка о статуе преобладает созерцательная точка зрения, однако его трактовка сознания и познания все же не может быть сведена к только что приведенной формуле. В этой трактовке следует отметить прежде всего три важные мысли: для решения исследуемой проблемы необходимо, не ограничиваясь мысленным экспериментом (рассмотрением того, что происходит в гипотетическом существе — статуе), изучить реальный процесс — умственное развитие ребенка (1); получение знаний о своем теле и о телах внешнего мира зависит от *действий* ребенка, направленных на удовлетворение его потребностей, *действий*, без которых была бы невозможна его жизнь (2); сами эти действия, дающие знание о внешнем мире, осуществимы лишь благодаря особому *строению* соответствующих *органов тела* — их подвижности и гибкости (3) (см. там же, ч. II, гл. 12, § 1).

Пока статуя ощупывает лишь себя, она убеждена, что, кроме ее *Я*, ее тела, ничего не существует, что «она— всё». Но рано или поздно рука ее натывается на какое-нибудь внешнее тело. В этом случае вместо ощущений, которые она при прикосновении к любой точке своего тела получала и от руки, и от ощупываемой точки, ощущение «это я» испытывает только рука; от тела, которое она осязает, такого ощущения не поступает. Статуя узнает, что это тело — не она, а нечто отличное от нее и находящееся вне ее. Она обнаруживает, что она не всё, что ее тело имеет определенные границы, а за ними располагается много других тел. Так, действия статуи, движение ее рук с необходимостью вызывают у нее ощущения, осведомляющие ее и о ее теле, и о телах окружающего ее мира (см. там же, ч. II, гл. 5, § 4 и 6). Именно *ощущения*,

«Предположение, будто для перехода от своего тела к другим статуя прибегает к рассуждению, ошибочно, ибо нет такого рассуждения, которое могло бы помочь ей совершить этот переход», — заявляет Кондильяк и разъясняет: телесная организация статуи (подобная нашей телесной организации) такова, что она должна «двигаться, осязая и получать при осязании ощущения, заставляющие ее думать, что вне ее ощущающего существа имеются... протяженность и тела» (там же. Извлечение. Резюме второй части). Таким образом, эти рассуждения не оставляют сомнения в том, что опровержение субъективного идеализма у Кондильяка всецело покоится на самом последовательном применении сенсуалистических принципов; по мнению философа, один вид ощущения, а именно осязательное ощущение, не только обнаруживает наличие тел вне нас, но и сообщает нам об их температуре, форме, положении, о расстояниях и других пространственных отношениях между телами.

Кондильяк подробно описывает, как различные органы чувств (каждый из которых без помощи осязания не в состоянии обнаружить, что вне нас существуют тела) учатся у осязания и научаются не только устанавливать наличие тех или иных тел, но и выявлять различные их характеристики. Так, накопленный осязанием опыт связывает определенные зрительные впечатления с определенными пространственными отношениями. В итоге суждения, к которым человек привык благодаря осязанию, настолько сливаются со зрительными ощущениями, что впоследствии глаза уже без помощи осязания определяют форму, положение, величину тел, расстояния между ними. Определенные слуховые впечатления благодаря опыту осязания связываются с суждениями о направлениях, откуда поступают звуки, о расстоянии до их источника. Позднее органы слуха определяют эти направления и расстояния без помощи осязания. Только осязание научает нас «правильно слушать», и только оно учит нас «правильно видеть».

Есть, однако, весьма важное знание о внешних телах, которое мы можем приобрести, только пользуясь одновременно и органами осязания, и другими органами чувств. Совершая различные движения рук (то препятствующие обонянию, зрению, слуху, то устраняющие препятствия на их пути), человек обнаруживает у себя различные

органы чувств, выясняет, в каких частях его тела они находятся.

Сопоставляя сведения о телах, доставляемые ей осязанием и обонянием, и обнаружив у себя орган обоняния, статуя догадывается, что запахи, ощущаемые ею, исходят от тел (см. Тр. об общ., ч. III, гл. 1, § 4—6). Люди (после того как они открыли у себя различные органы чувств) аналогичным путем приходят к выводу, что зрительные, слуховые, вкусовые *ощущения вызываются теми же телами*, которые вызывают осязательные ощущения. Показания органов осязания в сочетании с показаниями прочих органов чувств убеждают человека в том, что окружающие его тела — это те предметы, которые вызывают у него все его ощущения (см. там же, ч. III). Статуя, обладая способностью вспоминать, воспроизводить в своем сознании ощущения, вызывавшиеся в прошлом телами, которых в данный момент перед ней нет, узнает существенное различие между тем, что происходит вне ее, в телах, и тем, что происходит в ней, в ее сознании.

Пользуясь палками (примерно так, как это описано у Декарта), статуя определяет направления, углы, расстояния и другие пространственные отношения, на деле следуя правилам геометрии, хотя она о геометрии понятия не имеет. Не изучение геометрии и не врожденные идеи, а *опыт* убеждает ее в том, что именно такие пространственные отношения присущи телам вне ее (см. там же, ч. II, гл. 9, § 5). Точно так же один только опыт сообщает нам знание и о присущих внешнему миру временных отношениях. К этому мы приходим, сопоставляя последовательную смену наших идей с солнечным круговращением и связанными с ним событиями, происходящими в окружающем нас мире (см. там же, ч. III, гл. 7, § 5).

Кондильяк подчеркивает также, что опыт статуи неизбежно должен показать ей, что и ее благополучие, и ее злополучие зависят от различных вещей, из которых складывается окружающий ее мир. Эта *зависимость* статуи от предметов внешнего мира, пишет философ, «не позволяет ей сомневаться в том, что вне ее существуют реальные вещи (*des êtres*)» (там же, ч. IV, гл. 5, § 2). Тезис просветителей о зависимости человека от окружающих материальных условий, хотя и носил созерцательный характер, но был материалистическим, так как признавал не только существование объектов вне нашего сознания, но и детерминированность всего происходящего

внутри нас, в нашем сознании, происходящим вне нашего сознания, объективно. Эту особенность философии Просвещения, отрицаемую многими буржуазными историками философии, признает С. Гуаяр-Фабр: «Для мыслителей Просвещения, для Дидро, для Кондильяка, для Кондорсе... совершенно не существует примата внутреннего (de l'intériorité)»¹⁹. Кондильяк обосновывает этот объективизм, указывая, что человеку приходится признать существование внешних вещей, так как от них зависит его собственное существование: ведь только вещи могут удовлетворить его потребности, а «их удовлетворение необходимо для сохранения жизни. Именно здесь... мы находим то, что составляет оригинальность того понимания природы человека, которое было свойственно французскому Просвещению»²⁰.

Тезис о существовании объективной реальности обосновывается также в работе «Об искусстве рассуждения» и в «Логике». Мы замечаем, говорится там, что не мы сами производим получаемые нами впечатления. Но причины, вызывающие эти впечатления, несомненно, существуют, ибо нет ничего, что не имело бы своей причины. Ведь и о существовании своих собственных органов мы узнаем лишь по их воздействиям друг на друга. Раз причиной наших впечатлений не являются наши собственные действия, значит, их причины — воздействия, оказываемые на наши органы чувств извне. Следовательно, вне нас существуют какие-то объекты, оказывающие эти воздействия на нас, объекты, которые принято называть телами. Во всем этом «вы не можете сомневаться»: и единственный источник достоверного знания — ощущения, и всецело на них опирающаяся «очевидность разума» недвусмысленно свидетельствуют, что дело обстоит именно так (см. Об иск. рас., кн. I).

Таким образом, в отличие от ряда философских проблем, решаемых в различных работах Кондильяка или даже в одной и той же его работе по-разному и порой противоречиво, на вопрос о существовании объективной реальности философ во всех своих работах дает однозначный — положительный — ответ. И этой реальностью, по Кондильяку, являются не идеи, будто бы пребывающие

¹⁹ S. Goyard-Fabre. La philosophie des lumières en France. Paris, 1972, p. 208.

²⁰ Ibid., p. 201.

вне нашего ума, а тела, воздействующие на наши органы чувств и вызывающие у нас ощущения.

Иначе выглядят высказывания философа о том, что мы можем знать о существующей вне нашего сознания действительности.

V

Познание того, каковы вещи реальной действительности сами по себе, какова их природа, их сущность, нам недоступно. Эта мысль в категорической форме многократно повторяется во всех сочинениях Кондильяка.

В «Трактате об ощущениях» выдвигается тезис, очень близкий к аргументации Беркли: наделенная чувствительностью статуя воспринимает только свои собственные состояния, свои модификации, свои ощущения, «она воспринимает не тела сами по себе, она воспринимает лишь свои собственные ощущения» (ч. II, гл. 5, § 6). В таком же положении находимся и мы. Ссылаясь на такие высказывания Кондильяка, некоторые историки философии полагают, что именно его сенсуалистическая теория познания заставляет его отвернуться от материализма и отрицать не только возможность познать какие-либо свойства внешних вещей, но и возможность решить вопрос о том, существуют ли какие-нибудь вещи вне нас. В Кондильяке эти ученые видят позитивиста. Так, Ж. Валь, характеризуя гносеологические взгляды Даламбера и Кондильяка, пишет: «Эти философы, в особенности Кондильяк, позитивисты»²¹. По словам Ж. Леруа, Кондильяк считал, что понятия, создаваемые нами на основе ощущений, «не представляют никакой подлинной реальности»²². «Насколько этот сенсуализм и позитивизм сам по себе мало материалистичен,— говорит Виндельбанд,— или насколько мало он претендует на материалистичность, доказывает теория познания Кондильяка»²³.

Верно, конечно, что Кондильяк не претендует на материалистичность своего учения. Но содержание его произведений, как мы видели, свидетельствует о материали-

²¹ J. Wahl. *Tableau de la philosophie française*. Paris, 1962, p. 46—47.

²² G. Le Roy. *Introduction*. — В кн.: *Condillac. Oeuvres philosophiques*, v. 1, p. 20.

²³ В. Виндельбанд, *История новой философии*, т. 1, Спб., 1902, с. 317.

стическом характере его сенсуализма. Не случайно он с восхищением говорит о Бэконе, которого считает великим мыслителем и своим прямым предшественником. А о Гассенди Кондильяк пишет, что он «соединял здравые суждения с эрудицией» и был единственным человеком, «который видел недостатки перипатетизма лучше, чем весь его век и все предшествующие века»²⁴. И далее: «Опровергнув клеветнические обвинения, в течение стольких веков бесчестившие доброе имя Эпикура, Гассенди попытался воскресить атомистическую систему. Он отсекает от нее противоречащие религии заблуждения. Он представил ее в новом свете с исключительной пронизательностью»²⁵. Точка зрения Кондильяка отличается от взглядов не только Беркли, но и Юма. Даже там, где Кондильяк говорит, что мы воспринимаем лишь свои собственные состояния, свои модификации, он подчеркивает, что состояния эти вызываются воздействиями внешних предметов на наше тело. То, что они существуют объективно, и то, что вызываемые ими ощущения заставляют нас приписывать им определенные черты, не подвергается сомнению. Но при этом остается открытым вопрос: «Существуют ли эти черты в телах такими, какими они нам кажутся, или же в телах ничего подобного нет...» (Об иск. рас., кн. I, гл. 7), ибо мы, по словам философа, познаем лишь поверхность объектов, но не их внутреннюю природу. Кондильяк часто повторяет это положение: нам доступны лишь явления вещей, но не их сущность.

Этот взгляд коренным образом расходится с диалектическим пониманием, согласно которому явления какого-либо объекта — это различные его стороны, черты. Все они связаны между собой, а сам объект связан с другими объектами. Главные среди этих связей, играющие решающую роль для объекта (а значит, и для всех его сторон), называют его сущностью; они так или иначе проявляются во всех сторонах объекта, вне которого они не существуют. Таким образом, как бы различны, даже противоположны ни были явления и сущность, они не существуют друг без друга, они пребывают в одном и том же объекте, образуя органическое единство. Всякое явление существенно, т. е. в той или иной мере выражает

²⁴ *Condillac. Oeuvres philosophiques, v. 2, p. 187.*

²⁵ *Ibidem.*

сущность объекта. Его сущность является, т. е. находит свое выражение в явлениях, которые обязательно несут на себе печать связей, в которых они участвуют.

Такова диалектика явлений и сущности, в силу которой познание даже самых незначительных, поверхностных явлений содержит в себе в какой-то степени знание сущности, хотя бы крупицу этого знания. Легко заметить, что сказанное относится и к противоположности между тем, как вещь выступает перед нами, и тем, что она представляет собой в действительности.

Следует также иметь в виду, что в силу бесконечной сложности любого объекта связь, главная на одном уровне этого объекта, не является главной на другом, более глубоком его уровне, и процесс познания представляет собой следующие друг за другом переходы от выяснения сущности первого порядка к раскрытию сущности второго, третьего и т. д. порядков. Ни на одном из этапов этого процесса наше знание не является исчерпывающим. Ни на одном этапе мы не познаем «самую первую сущность». Кондильяк приближается к пониманию этого, когда пишет, что нам вполне доступно познание такого свойства вещи, «о котором можно сказать, что оно причина всех прочих свойств. Это свойство может рассматриваться как сущность по отношению к качествам, которые оно объясняет» (Об иск. рас., кн. I, гл. 3). Правда, эту сущность философ называет «вторичной», потому что, даже когда она нам известна, «останутся отношения, которых мы не сможем объяснить, и останутся даже такие отношения, которых мы не сможем обнаружить» (там же). Кондильяк видит «вторичность» этой доступной нам сущности, вероятно, и в том, что она не дает исчерпывающего знания о вещи, и в том, что сама она может корениться в более глубокой сущности; химики, например, говорит он, неправы, полагая, что им удалось узнать первые элементы вещей; ведь нет доказательства того, что сами эти элементы не представляют собой сложных образований (см. «Трактат о системах», гл. 12). Самой «первой сущности», зная которую «мы могли бы с точностью доказать все отношения» (Об иск. рас., кн. I), другими словами, сущности, постижение которой даст исчерпывающее знание о вещи, нам достичь невозможно.

То обстоятельство, пишет Кондильяк, что предсказания скептиков о принципиальной непознаваемости того, что позднее было успешно познано, не сбылись, дает все

основания считать, что и в дальнейшем науке удастся успешно разрешить проблемы познания, кажущиеся ныне неразрешимыми, и проникнуть в области, которые теперь нам представляются недоступными. Он не сомневается в том, что различные стороны объектов и присущие им связи доступны нашему познанию, что знания о тех и о других могут безгранично расширяться и углубляться. Однако, исходя из положения, что между явлениями и сущностью, между тем, как мы видим вещь, и тем, какова она сама по себе, непроходимая пропасть; не видя их диалектического единства, он заключает: раз то, что нам известно, знание явлений, значит, у нас нет знания сущности. С этой точки зрения любое достижение науки может быть истолковано в духе агностицизма.

К мысли о непознаваемости сущности вещей Кондильяка приводят и другие соображения. Уже в первом своем труде он исходит из того, что в реальной действительности существует лишь единичное, лишь отдельные вещи, что роды и виды, в которые мы объединяем вещи,— это классы, создаваемые нами для нашего удобства; объективно они не существуют. Это положение повторяется во всех работах, где рассматривается соотношение единичного и общего в познании и действительности (см. Тр. об общ., ч. IV, гл. 6, прим. к § 6; «Язык исчисления», кн. I, гл. 4 и др.).

Особенно обстоятельно развивается эта мысль в «Логике». Мир реально существующих вещей, читаем мы там, состоит только из индивидов. Поэтому первые идеи, возникающие у нас под воздействием вещей на наши органы чувств,— идеи единичных предметов. Но при попытке назвать особым словом каждый предмет память утомляется и все идеи в нашем уме перемешиваются. Чтобы избежать этого, мы, столкнувшись с новым предметом, называем его тем же словом, каким первоначально назвали единичный предмет, чем-то на него похожий, а распространяя это имя на другие сходные индивиды, мы тем самым создаем классы, роды и виды (см. ч. I, гл. 4). В идеях индивидов мы выделяем ту часть, которая встречается в каждой из них. Это и есть то, что называют общей, или абстрактной, идеей. Идея индивида есть знание о существующем вне ума единичном предмете, общая же (или абстрактная) идея не есть знание об объективной реальности, потому что вне нашего ума, в действительности,

части индивидов не существуют вне индивидов, отдельно от них (см. там же, ч. II, гл. 5).

Однако в различных работах Кондильяка обстоятельно и убедительно говорится об огромной роли, которую играют абстрактные, общие понятия в возникновении и развитии всех наших знаний: без них мы вообще «не могли бы ни о чем рассуждать» (там же, ч. II, гл. 5). Тезис — общие понятия созданы лишь для нашего удобства и вовсе не сообщают нам о природе вещей самих по себе — тем самым распространяется на все или почти все наши знания. Номинализм накладывает на многие высказывания Кондильяка явственную печать агностицизма.

Но номиналистические идеи, постоянно выдвигаемые в работах философа, отлично уживаются в них с признанием того, что роды и виды «лишь способ классифицировать вещи в соответствии с отношениями, в которых они находятся с нами, и с *отношениями, в которых они находятся между собой*» (там же, ч. II, гл. 5. Подчеркнуто мною. — В. Б.), что знание, соответствующее реальной действительности, можно получить, лишь пользуясь аналогией, потому что в объективном мире «нет вещи, которая не была бы сходна со многими другими вещами» (Яз. исч. Предмет этого сочинения), иными словами — с признанием того, что в самих вещах наличествует то самое общее, объективное существование которого отрицается номиналистами.

Конечно, не высказывания о непознаваемости вещей, о том, что их сущность скрыта от нас, обеспечили Кондильяку выдающееся место в том идейном течении, благодаря которому XVIII век вошел в историю как век Просвещения. Ведь представители этого течения, придававшие огромное значение разработке методов исследования, позволяющих успешно познавать природу и общественную жизнь, были убеждены, что, если убрать с пути науки преграды, мешающие ее развитию, наука способна достичь величайших успехов в познании реальной действительности, что успехи научного знания, его распространение и широкое применение разрешат все социально-политические и моральные проблемы, стоящие перед человечеством.

Дело в том, что убедительное опровержение доводов, выдвигаемых Кондильяком в пользу учения о непознаваемости вещей, содержится в тех же самых его произ-

ведениях, в которых мы находим проникнутые агностицизмом рассуждения. Так, в «Трактате об ощущениях», где немало агностических высказываний, говорится, что есть идеи «смутные», хотя и позволяющие отличить один объект от другого, но не сообщающие об элементах, из которых они состоят, и «отчетливые» идеи, сообщающие об этих элементах, идеи величины, количественных отношений, геометрических фигур, пространственных отношений (см. ч. IV, гл. 6, § 12). Статуя заявляет: «Составляемые мною идеи о чувственно воспринимаемых вещах смутны, и я имею лишь несовершенное знание об отношениях между ними. Но достаточно мне образовать несколько абстракций, чтобы получить отчетливые идеи и усмотреть отношения более точно» (там же, ч. IV, гл. 8, § 5). Оказывается, что нам доступно не только знание отношений вещей к нам, но и знание отношений *между вещами*, отношений, *существующих вне нас и независимо от нас*. Будучи первоначально несовершенным, это знание может быть усовершенствовано: мы можем составлять на этот счет отчетливые идеи, более точно описывающие эти объективные отношения, образовав на основе первоначальных чувственных данных абстрактные понятия. Так, отчетливыми и «полными идеями мы обладаем», когда создаем абстрактные понятия об отношениях, рассматриваемых в метафизике, в этике, не говоря уж о математике (см. там же. Извлечение. Резюме четвертой части). Но что собой представляют эти абстрактные понятия, например, в математике?

Кондильяк указывает, что математические понятия о пространственных и количественных отношениях извлечены из опыта, из объективной действительности, а не из недр нашего сознания²⁶. Наши руки так устроены, что

²⁶ Здесь позиция Кондильяка отличается от позиции Локка, писавшего, что в математических общих предложениях и понятиях «о существовании вообще нет речи. Все рассуждения математиков о квадратуре круга, конических сечениях и других разделах математики вовсе не касаются существования этих фигур. Но их доказательства, зависящие от их идей, останутся теми же самыми, существует ли в мире хотя бы один квадрат или круг или нет» (Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. 1. М., 1960, с. 551); «Наше познание математических истин... касается только наших собственных идей. Математик рассматривает истину и свойства, присущие прямоугольнику или кругу, лишь поскольку они содержатся в идее в его собственном уме» (там же, с. 550).

они не могут ощупывать тело, не замечая его величины, формы, частей, из которых оно состоит. Поочередно ощупывая шары, кубы и другие тела различной величины и формы, статуя, пораженная различиями между ними, постарается «исследовать все то, чем они отличаются друг от друга, и она мало-помалу составит себе точные понятия о них» (там же, ч. II, гл. 8, § 8). «Таким образом, она приобретает идеи прямой линии, кривой линии и многих видов фигур» (там же, § 7), т. е. создает себе отдельные идеи о тех сторонах или особенностях тел, а также о тех отношениях между ними, которые в действительности самостоятельно, отдельно от тел не существуют. В каждом теле данная его особенность, данное отношение всегда соединены со множеством других его особенностей и отношений.

Исследуя свои пальцы, наблюдая их по одному, по два и т. д., статуя выясняет всевозможные количественные соотношения между ними. Затем она обнаруживает такие же соотношения и у окружающих ее тел. Поэтому статуя хорошо «знает, каким образом какая-нибудь величина может быть вдвое больше или меньше другой величины, и она отлично знает, что такое линия, треугольник, квадрат. Стало быть, в подобных случаях она обладает отчетливыми идеями. Для этого достаточно, чтобы она рассматривала величины, абстрагируясь от предметов» (там же, ч. IV, гл. 6, § 12).

Таким образом, объективное *происхождение* математических понятий о пространственных и количественных отношениях не подлежит для Кондильяка сомнению. Но соответствует ли *содержание* этих понятий, знание, заключенное в них, свойствам и отношениям, объективно присущим внешним телам? Другими словами: истинны ли эти понятия? На этот вопрос философ отвечает совершенно ясно: математическое суждение, высказываемое статуей, суждение, в котором она правильно оперирует математическими понятиями, «истинно и будет всегда истинным». Статуя «обладает неизменными истинами во всех тех случаях, когда она ограничивается суждениями об имеющихся у нее отчетливых и абстрактных идеях о величинах» (там же, ч. IV, гл. 6, § 13).

В «Логике» говорится, что точность знания, имеющаяся лишь там, где каждое положение строго доказано, достижима не только в математике, но и во всех науках,

когда они пользуются правильным методом (см. ч. II, гл. 7). Применяя такой метод, мы получаем точные идеи о предметах любой области природы и общественной жизни, в которых отражается «порядок, существующий между самими вещами» (там же, ч. I, гл. 4).

Вместе с тем в «Логике» неоднократно утверждается, что приобретение истинного знания об отношениях, объективно существующих между вещами, оставляет нас в полном неведении о самих вещах, об их сущности (см. ч. II, гл. 5, 9; Разъяснения...). Если бы Кондильяк считал, что отношения существуют объективно так же, как материальные вещи, но пребывают вне этих вещей и являются чем-то чисто идеальным (как полагал Лейбниц), то его утверждения о познаваемости отношений и непознаваемости вещей можно было бы согласовать. Но он отвергает наличие вне нашего сознания каких бы то ни было идеальных сущностей, идеальных отношений, ничего общего с вещами не имеющих. Он постоянно повторяет, что и математические отношения, и все прочие отношения, с которыми имеет дело наше познание при изучении вещей,— это отношения самих вещей. Другое положение, неоднократно высказываемое Кондильяком: все вещи (как и различные элементы внутри каждой вещи) находятся в тех или иных отношениях друг с другом; всем вещам присущи определенный «порядок», определенная «система».

Какие выводы можно сделать из этих двух положений? 1. Раз объективно существующие отношения — это отношения самих вещей, значит, пребывая в вещах, отношения коренятся в них, в их сущности. Следовательно, любое реально существующее отношение между вещами обязательно есть проявление их природы. 2. Раз все тела в природе образуют систему, будучи связанными всевозможными отношениями, значит, о теле, игнорируя его отношения с другими телами, ничего нельзя сказать²⁷. А отношение всегда обусловлено тем, что представляют собой причастные к этому отношению вещи,— их природой, их сущностью. Значит, коренные свойства любой вещи, ее природа, ее сущность в той или иной мере обязательно находят выражение в ее отношениях с другими вещами. «Поэтому естествознание познает телá, только

²⁷ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 33, с. 67.

рассматривая их в отношении друг к другу, в движении»²⁸.

Лишь мысленно, создав соответствующие понятия, можно отделить отношения от вещей. Абстрактное, метафизическое понимание этого абсолютизирует отделение первых от вторых, допуская, что эта их изолированность друг от друга реально существует. Конкретная, диалектическая трактовка этого вопроса заключается в признании того, что в реальной действительности вещи и отношения — неотделимые друг от друга стороны единого целого; что в силу этого познание вещи всегда есть в той или иной мере познание присущих ей отношений, а познание отношений всегда дает ту или иную степень постижения вещей, которым данные отношения присущи. Сделать этот вывод, с необходимостью следующий из принятых самим Кондильяком посылок, ему помешала абстрактная, рассудочная интерпретация категорий «вещь» и «отношение».

Приобретать знания о вещах, говорит Кондильяк, нас заставляют наши потребности, которые эти вещи могут удовлетворить. Рост потребностей в количественном и качественном отношении, возрастание трудности их удовлетворения — вот что определяет и объем наших знаний, и их содержание. Здесь он следует за Локком, считавшим, что наши познавательные способности «приноровлены к потребностям жизни и неплохо служат нашим целям, если только дают нам достоверное знание тех вещей, которые пригодны или непригодны нам»²⁹. Это, впрочем, не мешает Кондильяку вложить в уста статуи такую речь: мои ощущения не доказывают, что качества, приписываемые мною вещам, существуют вне меня, что эти качества присущи самим вещам. «Следовательно, я могла бы быть такой, какая я есть, иметь те же самые потребности, желания, страсти, даже если предметы, которых я добиваюсь или избегаю, не обладали бы ни одним из этих качеств» (Тр. об общ., ч. IV, гл. 8, § 5). Но когда философ, рассматривая зависимость знаний от потребностей, вдается в подробности, выясняется нечто весьма отличное от этого тезиса.

Человеческое тело устроено так, что удовлетворение его потребностей обеспечивает его сохранение, а если они

²⁸ Там же, с. 68.

²⁹ Д. Локк. Избранные философские произведения, т. I, с. 615.

не удовлетворяются, человек страдает и в конце концов гибнет. В окружающей его природе множество «предметов, от которых он зависит» (там же, ч. IV, гл. 5); он должен к ним приспособиться, а не наоборот, ибо от них зависят не только его счастье и несчастье, но и его жизнь и смерть. К этим мыслям философа непосредственно примыкает его «Рассуждение о свободе».

Трактовка свободы у Кондильяка отличается от позиции многих французских материалистов XVIII в., рассматривавших свободу и необходимость односторонне, как абсолютно исключаящие друг друга противоположности. Им представлялось чем-то самой собой разумеющимся, что материалистическое решение психофизической проблемы означает признание абсолютной предопределенности каждой мысли человека, каждого его чувства и поступка. В этом были убеждены не только Ламетри, Гольбах, Гельвеций, но и Дидро, который в отличие от других представителей материализма XVIII в. видел, что фаталистический детерминизм вступает в противоречие с другими положениями материалистической философии, но который не подозревал, что возможен другой, не фаталистический детерминизм.

Иначе решает этот вопрос Кондильяк. Пока мы следуем лишь привычкам, пишет он, мы хотя и не поступаем против своего желания, но не выбираем своего образа действий, а лишь покоряемся обстоятельствам. Здесь нет свободы. Свобода имеет место лишь там, где налицо способность поступать так, как ты не поступаешь, и не поступать так, как ты поступаешь, т. е. там, где есть возможность выбрать тот образ действий, который представляется лучшим и ведущим к намеченной цели. Выбор этот возможен, лишь если мы в состоянии предвидеть последствия своих поступков и обдумать их, сравнив их друг с другом. «Но чтобы обдумывать, надо знать выгоды и невыгоды повиновения или сопротивления своим желаниям. А обдумывание, как мы видели, предполагает наличие опыта и знаний. Следовательно, и свобода предполагает их» («Рассуждение о свободе», § 15). Это не значит, что свобода представляет собой ничем не обусловленный произвол: «Свобода не заключается в решениях, независимых от воздействия предметов и от всякого влияния приобретенных нами знаний. Мы неизбежно зависим от предметов в силу беспокойства, вызываемого их отсутствием, ибо мы имеем потребности; мы неизбежно

руководствуемся своим опытом при выборе того, что может быть нам полезным» (там же, § 17).

Свобода заключается в способности добиться своего даже вопреки противодействующим обстоятельствам, внутренним и внешним. Как этого можно достичь, видно на примере поведения кормчего. Корабль, управляемый невеждой, — игрушка волн. Искусный же кормчий, обладающий необходимым опытом и знаниями, заставляет корабль двигаться желаемым курсом даже тогда, когда ветер этому противодействует. Не зная, чего нам опасаться и что нам благоприятствует, мы всецело во власти обстоятельств и обуревающих нас страстей. Уроки же опыта, знания, им доставляемые, позволяют нам покорять обстоятельства, подавлять свои страсти, добиваться желаемого и приобрести свободу.

Даже ощущающая статуя обладает свободой в той мере, в какой она обладает опытом и знаниями. По словам Кондильяка, знания разбивают цепи рабства, державшие статую в зависимости от предметов, необходимых для удовлетворения ее потребностей, и она обретает свободу. Степень свободы зависит от объема и глубины наших знаний. С ростом объема и точности знаний растут масштабы нашей свободы. Но свобода никогда не бывает безграничной, абсолютной. Не только потому, что знания, как бы обширны они ни были, ограничены, но и потому, что мы никогда не можем полностью освободиться от власти обстоятельств — внутренних и внешних. При сильной буре руль перестает повиноваться руке кормчего, а «сильные страсти способны отнять у нас власть над собой» (там же, § 18).

Этими своими мыслями, значительно возвышающимися над уровнем философии его века, Кондильяк предстает как предшественник немецкой классической философии, одним из важнейших достижений которой был диалектический подход к решению вопроса о соотношении свободы и необходимости.

Таким образом, признание зависимости знаний от потребностей приводит Кондильяка к мысли о зависимости и нашего самосохранения, и нашей свободы воли от достоверности наших знаний об окружающих нас вещах. Значение этих знаний так велико, что хотя «для наилучшего использования свободы необходимы самые точные знания» (там же, § 16), но даже поведение, опирающееся на «менее точные знания», не обязательно влечет за со-

бой гибельные последствия для нашей свободы и нашего существования. «Только поведение наше делается от этого менее надежным. Будем же стараться приобрести все необходимые для нашего состояния знания, чтобы наилучшим образом использовать свою свободу» (там же). Ведь сам бог лишь потому хорошо пользуется своей свободой, что знает все (см. там же).

VI

Знание, обеспечивающее нам свободу, основано на получаемых нами чувственных впечатлениях, которые иногда вводят в заблуждение. Если попытка пользоваться вещами показывает, что отношение этих вещей к нам или отношения, существующие между самими вещами, не таковы, какими мы их считали, мы, изменив свои представления, проверяем их на опыте и повторяем эти попытки до тех пор, пока не узнаем, что собой на самом деле представляют эти отношения. А это по сути дела означает, как мы видели, познание самих вещей.

Философ требует не смешивать при этом наблюдения как относительно пассивные акты и опыты как активное вмешательство в ход изучаемых процессов. «Чтобы раскрыть явления, недостаточно постоянно их наблюдать; необходимо еще применить средства, способные эти явления приблизить к нам, средства, способные освободить эти явления от всего, что их скрывает, и сделать их доступными нашему взору. Это то, что называют *опытом*» (Об иск. рас., кн. I, гл. 8). Примером опыта могут служить эксперименты, доказавшие, что воздух обладает весом. «Если наши первые наблюдения были выполнены хорошо, употребление вещей тотчас же подтверждает их; если эти наблюдения были произведены плохо, это же употребление вещей столь же быстро их опровергает и указывает нам, что надо произвести другие наблюдения. Таким образом, мы можем совершать ошибки, так как на нашем пути они встречаются, но этот путь — путь истины, и он приводит нас к истине» («Логика», ч. II, гл. 1).

Здесь невольно приходит на память то место из «Людвиг Фейербаха», где говорится: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим

целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»³⁰. В изложенных здесь взглядах Кондильяка, явно выходящих за рамки чисто созерцательного понимания познания и особенно ярко выраженных в «Логике», Т. Котарбиньский видит «мысль о практике как высшем критерии познания... высказанную, правда, не именно этими словами, но несомненно в очень близком к ним смысле. Марксист поэтому с интересом возьмет в руки эту книжку, чтобы в деталях установить степень близости взглядов Кондильяка, высказанных в ней, к диалектико-материалистическому взгляду на мир и на познание»³¹. От диалектического материализма Кондильяк, конечно, очень еще далек; ему не известны ни социальная природа человеческой практики, ни диалектический характер ее связи с познанием. Но высказанная в XVIII в. мысль о практической деятельности как средстве, надежно доказывающем достоверность наших знаний, представляет собой выдающуюся заслугу Кондильяка.

Само исследование зависимости процесса познания от поисков средств удовлетворения потребностей приводит Кондильяка к мысли о первостепенном значении для этого процесса *материальной деятельности* человека. Еще в 1754 г. он писал, что, как только осязание научает человека приводить по своей воле в движение члены его тела, а окружающий мир сталкивает его наряду с предметами, удовлетворяющими его потребности, с бедствиями, вызываемыми стихийными явлениями природы, с хищниками, угрожающими его жизни, человек из пассивного зрителя, лишь созерцающего мир, превращается в активного деятеля, воздействующего на вещи с целью овладеть средствами, способными доставить ему то, что удовлетворит его потребности, и средствами, способными защитить от всего, что может ему повредить. Именно эта деятельность является тем жизненным опытом, уроки которого (нередко оплачиваемые кровью) доставляют человеку самые первые, самые важные для него и самые достоверные знания об окружающем его мире (см. Тр. об общ., ч. IV, гл. 2, § 3—7).

Эта мысль получает дальнейшее развитие в «Логике» и в «Языке исчислений».

³⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 284.

³¹ Т. Kotarbiński. Wstęp. — В кн.: E. B. de Condillac. Logika czyli Pierwsze zasady sztuki myślenia, Krakow, 1952, s. XXIII,

Когда дело касается тех потребностей, без удовлетворения которых мы не можем жить, и защиты от всего, что угрожает нашему существованию, так, что ошибочность знаний, которыми мы руководствуемся, чревата для нас тяжкими последствиями, кровная заинтересованность в получении надежных, достоверных сведений о подлинных свойствах и отношениях вещей заставляет людей не доверять первому впечатлению, подвергать его неоднократно тщательной опытной проверке. Так должны были поступать и первобытные люди. Они постоянно проверяли опытом свои знания и совершали подлинные открытия, хотя нередко они доставались им дорогой ценой. И лишь знания, приобретенные из праздного любопытства, не затрагивавшие насущных нужд и интересов людей и потому принимавшиеся без опытной проверки, часто оказывались ошибочными (см. «Логика», ч. I, гл. 1; ч. II, гл. 1, 3, 5).

Поступки людей, практически успешно решающих возникающие перед ними задачи, пишет Кондилляк, всегда предшествуют осознанию и ошибок, и правильного образа действий; использование свойств и отношений вещей всегда предшествовало познанию этих свойств и отношений; действия всегда предшествовали приобретению знаний. При этом даже в эпохи, когда люди были особенно невежественны, они хотя бы некоторые работы выполняли вполне успешно, по крайней мере в некоторых областях они приобретали вполне достоверные знания, хотя они совершенно не отдавали себе отчета, каким правилам они следовали, совершая эти работы, приобретая эти знания.

Не с теоретизирования начинают люди, а с действий. Они стали механиками гораздо раньше, чем задалась целью создать науку механику; они мыслили задолго до того, как задумали создать науку о мышлении. Человек «был вынужден начать с того, чтобы пользоваться своими руками; для него естественно было пользоваться ими. Для него так же естественно пускать в ход все, что, как он чувствовал, может оказать ему помощь, и он скоро изготовил себе из палки рычаг. Употребление рычага увеличивает его силы, и опыт, на основе которого он уясняет себе, почему он что-то сделал плохо и как он сможет сделать это лучше, постепенно развивает все способности его тела» («Логика». Предмет этого сочинения). И действия, терпящие неудачу, и успешные действия

совершаются в силу необходимости: людей толкают на эти действия не теоретические соображения (которых у них первоначально вовсе не было), а их потребности и реальные условия их жизни.

Лишь значительно позднее, оглядываясь на проделанное, люди формулируют правила, создают теории, возникающие всегда после действия. Это относится и к делам рук человеческих, и к действиям нашего ума. Установление правил, которым надо следовать для успешного выполнения той или иной работы, выяснение правил, которые надо соблюдать, чтобы приобрести достоверные знания, заключаются не в выдумывании этих правил, а в тщательном изучении прошлого опыта. Надо следовать лишь тому пути, пользоваться лишь теми средствами, которые на деле себя оправдали (см. «Логика». Предмет этого сочинения, ч. I, гл. 1, 2; ч. II, гл. 3; Яз. исч., кн. I, гл. 1 и 16).

Кондильяк пишет, что, присмотревшись к образу действий тех, кто обогатил науку ценными открытиями, он убедился, что всеми своими успехами они были обязаны методу анализа. Это единственный метод, которому фактически следуют (обычно не отдавая себе в этом отчета) люди всякий раз, когда они добывают новые достоверные знания. Это относится и к самым невежественным людям, и к самым выдающимся ученым: в тех случаях, когда им удается прийти к истине, все они идут, по сути дела, одним и тем же путем.

Состояние науки в XVIII в. было таково, что научное, материалистическое объяснение явлений природы было возможно, как правило, лишь на основе механики, в рамках механистического понимания всех процессов. Естественно, что в глазах Кондильяка любое явление природы и даже вся природа в целом представляют собой машину. Правильный метод, по Кондильяку, — метод анализа — это тот путь, которым мы идем, когда для того, чтобы «вполне понять» машину, мы ее разбираем, а затем собираем. Мы отделяем друг от друга части, из которых складывается познаваемый предмет, создаем точные идеи этих частей и отношений между ними и, воссоздав своими руками предмет из его частей, убеждаемся, что созданная нами система идей точно соответствует той системе частей, какую представляет собой сам познаваемый предмет. Вслед за физическим расчленением предмета идею о нем расчленяют на идеи о его частях и об отношениях между

ними, затем мысленно объединяют эти идеи в определенную систему, на основе которой воссоздают предмет физически. Части его объединяют в такую же систему, какую они составляли до его расчленения.

Даже тогда, когда мы не расчленяем саму вещь, мы можем расчленить свои собственные действия, направленные на эту вещь, и в соответствии с этим мысленно расчленить свойства и отношения этой вещи, а затем мысленно соединить их в том же порядке, в каком они соединены объективно, в реальной действительности (см. «Логика», ч. I, гл. 2; ч. II, гл. 2). Это приходится проделывать потому, что хотя все знания о вещах содержатся в ощущениях, вызываемых в нас этими вещами, но человек, испытывающий те или иные ощущения, не обязательно обладает всеми содержащимися в них знаниями. Он приобретает эти знания лишь после того, как ему удастся извлечь соответствующие идеи из своих ощущений. А для этого он должен сначала расчленить каждое ощущение, внимательно исследовав его составные части, а затем их соединить в том порядке, в каком соответствующие элементы соединены в самих вещах.

Это и есть метод анализа, иллюстрируемый в «Логике» следующим примером. Если человеку показать на мгновение богатый деталями ландшафт и тотчас же его скрыть, то он хотя и увидит много предметов и отношений, но ничего о них не успеет узнать: сразу он не сможет разобраться во множестве вещей и отношений, образующих ландшафт. Чтобы узнать, что они собой представляют, он должен как бы рассеять ландшафт на образующие его элементы, рассматривая их по очереди, один за другим. При этом предметы, расположенные в ландшафте в определенном порядке одновременно, расположатся в уме человека в том же самом порядке, но не одновременно, а по очереди. Таков результат первой операции — расчленения чувственного впечатления. Вторая, дополняющая ее операция — соединение — состоит в том, что человек представляет себе одновременно все эти предметы соединенными в данном порядке. Теперь анализ совершен, и человек располагает знаниями, верно отражающими объективно существующие в данном ландшафте отношения между вещами.

Философ подчеркивает, что описываемый им метод не его изобретение: присмотревшись внимательно к тому, как поступает каждый из нас тогда, когда ему удастся

приобрести подлинные знания, легко убедиться, что в таких случаях мы следуем этому методу, сами о том не подозревая. А подлинными знаниями в той или иной мере располагают все; нет человека, который хотя бы в одной какой-нибудь области не сумел приобрести достоверных знаний. И у каждого «эти знания представляют собой собрание идей, и это собрание есть хорошо упорядоченная система, т. е. ряд точных идей, в которых анализ выявил порядок, имеющийся между самими вещами» (там же, ч. I, гл. 4).

Таким должен быть наш образ действий всегда. Когда мы рассматриваем элементы изучаемого целого по очереди, один за другим, то, «для того чтобы постигать их такими, какие они есть [в действительности], нужно, чтобы последовательный порядок, в каком их наблюдают, соединял их в том порядке, в каком они находятся друг по отношению к другу одновременно» (там же, ч. I, гл. 2). Этот порядок указывает нам сама природа: она показывает нам, что среди различных элементов познаваемого объекта есть такие, которые «доминируют»; все прочие элементы расположены вокруг них, зависят от них. Наблюдение начинают с этих «главных» элементов, вскрывая существующие между ними отношения, а переходя к изучению прочих элементов, исследуют их, соотносят и сравнивают их с главными элементами, выявляя их отношения с последними (см. там же). Ведь «в каждом объекте, как и в нашем ландшафте, есть нечто главное, на которое все остальное опирается. Именно в этом порядке необходимо постигать вещи, если мы хотим составить себе отчетливые и хорошо упорядоченные идеи. Например, все явления природы предполагают протяженность и движение; значит, всякий раз, когда мы захотим изучить те или иные из этих явлений, мы будем рассматривать протяженность и движение как основные качества тел» (там же, ч. I, гл. 4).

Итак, в реальных объектах, по Кондильяку, есть элементы и связи, главные и неглавные; вторые зависят от первых, и для успешного познания несущественного мы можем и должны выделить и познать существенное. Это, по сути дела, признание того, что в процессе познания вещи мы выделяем, вскрываем, постигаем ее сущность, которая, как постоянно повторяет Кондильяк, нам недоступна. Таким образом, сам философ опровергает свой тезис о непознаваемости сущности вещей и, как справед-

ливо заметил Г. Клаус³², вводит в познание ту самую сущность, которой, по его словам, в познании нет места.

Метод анализа Кондильяк противопоставляет методу Декарта и других мыслителей-рационалистов. Декарт, пишет он, берет в качестве исходного пункта некие общие идеи, которые он считает врожденными, но которые в действительности он создал сам из более или менее произвольно избранного множества идей, полученных от ощущений; затем Декарт переходит к анализу, к расчленению исходных идей, извлекая из них множество других идей. Аналогичным образом поступают Спиноза и Лейбниц, Мальбранш и Вольф, пользующиеся «методом синтеза». Их ошибка не в том, что они прибегают к синтезу: применяя один лишь анализ, так же нельзя прийти к истине, как и применяя один лишь синтез; к истине приводит лишь сочетание обоих методов. Но к подлинному знанию можно прийти, лишь начиная с анализа, а затем осуществляя синтез. Начиная с синтеза, мы произвольно строим систему идей, исходя из необоснованных догадок или поспешных обобщений, предписывая вещам тот порядок, который мы сами придумали. Анализ же, который следует за таким синтезом, раскрывает лишь то, что мы сами, по своему произволу вложили в исходные идеи, образующие фундамент нашей системы. Таким образом, этот метод исходит не из объективной реальности, а из нашего сознания. Разумеется, никаких знаний о действительности он дать не может. Когда же мы начинаем с расчленения идей, доставляемых нам тщательно поставленными наблюдениями и опытами, мы исходим из реальной действительности. Ведь идеи, с анализа которых мы в данном случае начинаем,— это чувственные впечатления, которые представляют собой образы вне нас существующих объектов (см. там же, ч. I, гл. 3). Анализируя чувственные впечатления, мы создаем себе точные идеи о свойствах и отношениях, присущих этим объектам. Когда же мы затем соединяем эти идеи, синтез этот производится не по произволу, а в том порядке, какой существует реально.

Позиция, с которой Кондильяк опровергает здесь рационалистические системы XVII в., является не только сенсуалистической, но и материалистической. «Критика

³² G. Klaus. Einleitung des Herausgebers. — В кн.: E. B. de Condillac. Die Logik... Die Sprache des Rechnens. Berlin, 1959, S. XLVII.

им (Кондильяком. — В. Б.) старой метафизики, в том числе картезианской и лейбницеанской... расчищала почву для французского материализма»³³.

VII

Как ни радикален этот сенсуализм, он вовсе не ограничивает наши знания лишь тем, что доступно непосредственному восприятию. Применение искусственных средств наблюдения, пишет Кондильяк, значительно расширило круг наблюдаемых явлений, и есть все основания считать, что в дальнейшем он будет все больше и больше расширяться. Но мы живем на каком-то атоме и распространить наблюдения и опыты на всю Вселенную не можем; следовательно, не можем добыть исчерпывающие сведения обо всем на свете. «Тем не менее, если мы наблюдаем хорошо... мы составляем себе точные идеи о некоторых частях великого целого» («Логика», ч. I, гл. 1). «Очевидность разума», в соответствии с которой «сказать, что есть явления,— значит сказать, что есть следствия, а сказать, что есть следствия,— значит сказать, что есть причины» (Об иск. рас., кн. I, гл. 7), позволяет на основании наблюдаемых следствий приобретать достоверные знания об их ненаблюдаемых причинах.

Опираясь на закон причинности, познание выясняет зависимость наблюдаемых событий от ненаблюдаемых и открывает, «по каким законам одни из них рождаются из других» («Об искусстве рассуждения», кн. I, гл. 8). Эти открытия представляют собой достоверные знания, если выполнены все требования, предъявляемые к научным наблюдениям, если при помощи экспериментов удастся проверить выводы, сделанные из этих наблюдений. Так «очевидность факта и очевидность разума содействуют друг другу в деле открытия истины» (там же, заглавие кн. II). Третья книга «Искусства рассуждения» целиком посвящена показу того, что именно этим путем «очевидность факта и очевидность разума доказывают систему Ньютона». Человек, по словам Кондильяка, оказывается существом одновременно и невежественным, и возвышенным: «В то время как каждая вещь, по-видимому, скрывается от него, Вселенная сбрасывает перед его взором

³³ И. С. Нарский. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973, с. 233.

свои покровы, и он постигает систему вещей, природа которых от него ускользает» (там же, кн. III, гл. 9).

Так этот сенсуалист приходит к мыслям, которые нельзя назвать последовательно сенсуалистическими. Таково его положение о том, что «ум видит больше того, что может видеть глаз» («Логика», ч. I, гл. 2),— положение, недвусмысленно утверждающее, что нашему познанию доступно не только то, что доступно нашим органам чувств, но и то, что им недоступно. Учение Декарта об интеллектуальной интуиции Кондильяк отверг. Неизвестно, писал он, по каким признакам можно удостовериться в том, что перед нами очевидность разума, на которую предлагает опираться Декарт (см. Тр. о сист., гл. 6). Но сам Кондильяк к очевидности чувства и очевидности факта требует присоединить очевидность разума и довольно обстоятельно разъясняет, что для приобретения истинных знаний необходимо сочетать все эти три очевидности. При этом оказывается, что «наилучшим образом доказанные истины часто противоположны тому, что мы, как полагаем, видим» (Об иск. рас., кн. V, гл. 11), и философ призывает не верить тому, что мы видим, сомневаться в том, что всегда казалось нам вне сомнений, все проверять. А проверка (не только выдвигание гипотез, но и проведение экспериментов) обязательно требует рассуждений, логическая безупречность которых всецело покоится на очевидности разума. Получается, что для приобретения истинных знаний необходимо опираться не только на чувственную интуицию, но и на интуицию интеллектуальную.

Что же такое очевидность разума? «Очевидность разума,— утверждает Кондильяк,— покоится единственно лишь на тождестве идей» (там же, кн. I, гл. 2). Такой очевидностью обладают предложения, очевидные сами по себе, и предложения, являющиеся очевидными следствиями самосочевидных предложений. А само по себе очевидно любое тождественное предложение, т. е. предложение, которое можно свести к форме: данное нечто есть данное нечто (*le même est le même*). Аналогичным образом характеризуется очевидность следования одних предложений из других. Предложение Б есть самоочевидное следствие предложения А. А тогда, и только тогда, когда смысл предложения Б полностью заключен в смысле предложения А; при этом смысл предложения А может быть шире смысла предложения Б, но смысл последнего ни в коем

случае не может быть шире смысла предложения А. На примере доказательства теоремы о площади треугольника Кондильяк пытается показать, что, сколько бы звеньев ни содержало в себе рассуждение, различия между ними чисто словесные. Все промежуточные звенья привлекаются лишь для того, чтобы вскрыть, обнаружить, показать самоочевидность тождества смысла первого и последнего звеньев: «Очевидность рассуждения заключается исключительно в тождестве» (там же, кн. I, гл. 1). Выявление этого тождества Кондильяк также называет «анализом».

Придавая такое значение очевидным предложениям и очевидным следствиям из них, философ явно следует за Декартом. В целом же его интерпретация самоочевидных истин, рассуждений и доказательств воспроизводит мысли Лейбница. Последний давал «истинам разума» (*vérités de raison*) «название тождественных, так как они, по-видимому, повторяют только то же самое, не сообщая нам ничего нового»³⁴. Эти истины типа «А есть А» Лейбниц считал самоочевидными, поскольку их доставляет «интуитивное познание», имеющее место тогда, «когда дух замечает соответствие двух идей непосредственно по ним самим»³⁵. А о «демонстративном познании» Лейбниц писал: «Часто дух не может соединить между собою, сравнить или непосредственно приложить друг к другу идеи, и это заставляет его пользоваться для открытия искомого согласия или несогласия другими, посредствующими (одной или несколькими), идеями. Это называют рассуждением», и «каждый шаг, делаемый разумом при доказательстве, представляет интуитивное познание или простую очевидность»³⁶.

Разумеется, в начале цепи предложений, образующих доказательство, Кондильяк ставит предложение, выражающее идею, удостоверенную «очевидностью факта», т. е. наблюдением, чувственным опытом. Декарт и Лейбниц усматривают источник идей, образующих фундамент демонстративного познания, не в опыте, а в самом разуме. В этом кардинальном вопросе позиция автора «Трактата об ощущениях» диаметрально противоположна позиции Декарта и Лейбница.

³⁴ Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М. — Л., 1936, с. 318.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, с. 323.

Могут возразить, пишет Кондильяк: если рассуждение выявляет лишь тождество смысла исходного предложения, всех промежуточных предложений и заключения, не означает ли это бессодержательность, бесполезность рассуждения? Ведь если здесь констатируется лишь тождество, это нас ни на шаг не продвигает, мы остаемся на том же месте, с какого начали. Как известно, и Лейбниц предвидел возможность такого возражения: «что мы тратим время на составление пустых предложений и что все тождественные истины ничего не стоят»³⁷. Чтобы показать несостоятельность этого возражения, Лейбниц указывает на решающую роль принципа тождества при доказательстве второй, третьей и четвертой фигур силлогизма и аксиом математики. Аргументация великого немецкого философа здесь остается всецело в рамках чистой логики, в пределах самого мышления.

Иначе аргументирует Кондильяк. Перед нами, пишет он, на первый взгляд противоречие. С одной стороны, мы посредством цепи предложений, образующих рассуждение о вещи, переходим от одного ее свойства к другому, затем к третьему и т. д., т. е. обнаруживаем в этой вещи ряд различных свойств. С другой стороны, раз все предложения, входящие в состав рассуждения, тождественны по своему смыслу, то рассмотренные в нем различные свойства на деле представляют собой одно и то же свойство. «Как же мы различаем первое, второе, третье и т. д. свойства?» (Яз. исч., кн. I, гл. 12). Чтобы ответить на этот вопрос, философ обращается к рассмотрению самих изучаемых нами вещей. Одно свойство вещи в различных отношениях обладает различными сторонами. Все они в самой вещи неотделимы друг от друга, образуя единое свойство вещи. Но все их сразу мы постичь не можем, нам приходится рассматривать их по очереди одну за другой (см. там же).

Таким образом, различные предложения, образующие рассуждение, — это, по мнению Кондильяка, результат абстрагирующей деятельности мысли, выделяющей отдельные стороны объективно существующего свойства и рассматривающей их одну после другой как различные свойства. Познавательная ценность принципа тождества с этой точки зрения заключается в том, что, выявляя тождественность смысла предложений, входящих в рассуж-

³⁷ Там же, с. 319.

дение, мы узнаем, что различные стороны свойства, кажущиеся самостоятельными и выступающие в нашем мышлении одна за другой, в действительности сосуществуют одновременно, неотделимы друг от друга и представляют одно-единое свойство. У Кондильяка в противоположность Лейбницу роль тождества в познании получает материалистическое истолкование.

Признавая взаимосвязь всех отраслей математики и рассматривая любое математическое доказательство как цепь предложений, лишь повторяющих в различных выражениях смысл исходного предложения, Кондильяк не останавливается перед тем, чтобы заявить: вся математика, эта обширнейшая научная дисциплина, заключена в идее, выражаемой одним-единственным словом (см. Об иск. рас., кн. I, гл. 2). Эту рационалистическую концепцию, гипертрофирующую роль тождества в познании, Кондильяк распространяет даже на все наши знания. Он заявляет, что, если бы нам удалось открыть все вообще истины, обнаружилось бы, что они образуют цепь тождественных предложений, и «мы увидели бы, что все истины сводятся к одной-единственной истине. Таким образом, если существуют истины, очевидность которых от нас ускользает, то это происходит потому, что мы не в состоянии обнаружить их тождественность с другими истинами, которые мы знаем со всей очевидностью» (там же, кн. III, гл. 11).

Еще более выпукло эти, по сути дела рационалистические, взгляды выражены в двух последних произведениях философа, где он, исходя из положений о происхождении, развитии и роли языка, выдвигает и разрабатывает ряд важных идей, часть которых содержалась уже в первом его труде.

Это прежде всего идея о роли анализа в возникновении и развитии языка. Рано или поздно, пишет философ, первобытный человек должен был заметить, что понять, знаками каких эмоций являются те или иные действия (телодвижения) других людей, ему удастся, лишь расчленив эти действия; следовательно, если он хочет, чтобы другие его поняли, он должен расчленять на части и свои действия. В результате у первобытного человека возникла привычка производить друг за другом те части его действий, которые при естественном поведении совершаются одновременно. Когда человек, для того чтобы его поняли другие и чтобы самому себя понимать, расчленяет свои дей-

ствия, он тем самым расчленяет *идеи*, знаками которых являются эти действия, и образует и новые знаки, и новые идеи. Так язык действия (язык жестов) становится «аналитическим методом» («Логика», ч. II, гл. 2).

Позднее определенные телодвижения становятся знаками не только эмоций человека, его состояний и желаний, но и различных окружающих его явлений. И здесь расчленение идеи объекта совершается лишь при помощи расчленения действия, служащего знаком этой идеи. И так же дело обстоит в более поздние эпохи, когда на смену языку жестов приходит звуковой язык.

Так как каждая вещь сходна в каких-то отношениях со множеством других вещей, то новые идеи, полученные в результате дальнейших расчленений вещей, оказываются сходными с ранее выработанными идеями. Опираясь на сходство вещей, люди применяют ко вновь полученной идее знак ранее полученной с ней идеи или создают новый знак по аналогии со знаком ранее полученной сходной идеи. Таков, по Кондильяку, естественный путь возникновения новых значений знаков, тот способ, которому «учит нас сама природа»: «Слово совершенно естественно становится знаком идеи, когда эта идея аналогична той идее, которую оно обозначало первоначально, и тогда говорят, что это слово употребляется в широком смысле» (Яз. исч., ч. I, гл. 3). Наши мысли о предметах тем точнее соответствуют предметам нашей мысли, чем точнее мы соблюдаем при создании системы словесных знаков аналогию. Ведь в наших идеях (неотделимых от обозначающих их слов) содержится знание об отношениях, существующих в реальной действительности, и точность «анalogии знаков» заключается в том, что она воспроизводит эти реальные отношения. Таким образом, формирование знаний совпадает с формированием собственной людям знаковой системы — языка, а «развитие наук зависит исключительно от развития языков» (там же, ч. II, гл. 7).

С этой точки зрения все содержание научных знаний образовалось посредством построения языка, в котором осуществляются анализ первых идей, доставляемых нам непосредственно контактом с действительностью — наблюдением и экспериментом, и соединение результатов анализа. Это соединение совершается на основе аналогий, которые способствуют построению точного языка и точного знания в той мере, в какой они следуют природе (см. там

же, Предмет этого сочинения). Языковые выражения первобытного человека, следовавшего при их создании лишь «указаниям природы» и проверявшего все свои знания опытом, довольно верно воспроизводили отношения сходства, существующие в самой природе. Так как любая вещь находится в различных отношениях сходства со многими другими вещами, то «одна вещь может быть выражена многими способами», многими предложениями; различные предложения «представляют одну и ту же вещь в различных отношениях» (там же). Не наш произвол, а «отношения, в которых мы рассматриваем вещь, определяют выбор, который мы должны сделать», между различными предложениями: для определенного отношения пригодно из множества предложений лишь одно (см. там же).

Не только язык первобытных людей, где аналогия определялась реально существующими отношениями, но и позднее возникшие языки, где часто допускались неточные, не соответствующие действительности аналогии, имеют своей основой аналогии, не зависящие от нашей прихоти. В наилучшим образом построенном языке вовсе отсутствует какой бы то ни было произвол. Такова алгебра; поскольку в ней соблюдается наибольшая аналогия, а следовательно, и наибольшая точность, она представляет «единственный хорошо построенный язык: в нем, по-видимому, ничто не произвольно» (там же).

Точность математического знания, строгость доказательств в математике всегда привлекали к себе внимание философа. Но в «Опыте...» эти черты математики рассматривались как ее особенность, отличающая ее от прочих наук. Позднее, разрабатывая свое учение о знании как языке, Кондильяк приходит к выводу, что точность знания в математике всецело обусловлена точностью языка, применяемого при исчислении, а так как всякое рассуждение есть исчисление, то точный язык, а следовательно, и точное знание достижимы в прочих науках так же, как и в математике (см. «Логика», кн. II, гл. 7). Исследованию того, как этого достичь, посвящен последний труд Кондильяка — «Язык исчислений», в самом начале которого (вслед за указанием на то, что точный язык математики — это алгебра) говорится: «Посмотрим же, как аналогия строит нашу речь в этой науке, и мы узнаем, как она должна строить нашу речь в других науках» (Яз. исч. Предмет этого сочинения).

Действия, которые человек совершает руками, в том числе его действия, направленные на окружающие его вещи,— вот что в этой работе рассматривается как решающий фактор, приведший к возникновению математики. Первоначально, говорится там, человек манипулировал своими пальцами, растопыривал их, сжимал в кулак (по одному и все вместе). В процессе этого манипулирования он незаметно для себя и совершенно непреднамеренно стал считать пальцы, образовав идеи чисел от единицы до десятка, а также идеи сложения, вычитания, умножения, деления. Затем, прибегая к аналогии, человек обнаруживает применимость этих идей к камешкам, деревьям, людям и вообще ко «всем объектам Вселенной». Но если мы рассматриваем данные идеи «как применимые ко всему, мы их не относим ни к какой вещи в отдельности, мы их рассматриваем сами по себе, и мы их отделяем от всех объектов, к которым их можно применить» (там же, кн. I, гл. 4).

Здесь Кондильяк вновь неоднократно высказывает свою мысль, что наши практические действия всегда предшествуют теоретическим построениям и обуславливают их. Мы сначала практически оперируем множествами конкретных материальных объектов (пальцами, камешками и т. д.), а затем мысленно обособляем их друг от друга и отдельно рассматриваем аналогичные особенности отношений, обнаруженные во всех этих множествах, отвлекаясь от прочих особенностей этих объектов. Все вообще математические понятия, как бы сложны они ни были, суть, по Кондильяку, лишь различные преобразования понятий чисел первого десятка и понятий сложения, вычитания, умножения и деления. Таким образом, все абстракции, которыми оперирует математика, отвлечены от отношений, реально существующих во всевозможных множествах материальных объектов. Эти понятия фиксируют сходство, имеющееся между множествами, во всем прочем несходными.

Правда, ссылаясь на то, что мы не можем себе представить «два вообще» или «три вообще», Кондильяк пишет тут же, что у нас «в уме» лишь имена, лишь слова «два», «три» и т. д., потому что таких вещей, как «два» или «три», в природе не существует. Но в устах Кондильяка эти номиналистические заявления означают лишь, что свойства отношений, выраженные словами «два», «три», в реальной действительности не существуют отдельно от

вещей, и это, разумеется, верно. Но то, что это свойства отношений реальных вещей, что именно в вещах объективного мира мы их обнаруживаем, — в этом Кондильяк не сомневается. Об идеях чисел он говорит: «Мы эти идеи первоначально заметили в самих объектах, и только в них мы и могли их заметить. Сначала мы их усмотрели в пальцах по мере того, как мы замечали последовательный порядок, в каком они растопыриваются и сжимаются. В дальнейшем мы их усмотрели во всех объектах по мере того, как мы их присчитывали и отсчитывали так же, как мы присчитывали и отсчитывали пальцы» (там же, кн. I, гл. 4).

При решении конкретных арифметических задач, пишет философ, ряд отношений (больше, меньше, равно, сложить, разделить и т. д.) мы выражаем не словами, а условными знаками. А пользуясь словами, обозначающими числа, мы в арифметике при вычислении отвлекаемся от реальных предметов. Когда надо, например, разделить сто книг между десятью работниками, мы, вычисляя, действуем лишь с числами 100 и 10; вовсе не думая ни о работниках, ни о книгах; о них мы вспоминаем лишь, когда результат получен. Таким образом, занимаемся ли мы исчислением, пользуясь только словесным языком, сочетаем ли мы словесные выражения с условными знаками (как это делается в арифметике) или же заменяем все слова условными знаками (как это делается в алгебре), — во всех случаях мы фактически производим одни и те же операции и приходим к одним и тем же результатам. Но — и эта мысль развивается в «Языке исчислений» обстоятельно — помимо того, что исчисление при помощи одних только условных знаков гораздо легче и точнее устанавливает тождественность или аналогичность выражений, «язык алгебры» обладает также рядом других существенных преимуществ.

Когда мы при вычислении пользуемся словесным языком, нам необходимо держать в уме большое количество всевозможных сведений. Это требует от нас таких усилий, которые нередко превосходят возможности нашей памяти. В итоге допускаются ошибки, обнаружить которые в большом количестве словесных выражений, образующих математическое рассуждение, очень трудно. Когда же мы вычисляем, пользуясь буквенными обозначениями алгебры, нам достаточно знать, что a , b , c и т. д. — это какие-то количества; никаких знаний ни о конкретных предметах, ни

о конкретных числах здесь не требуется. К нашей памяти при этом предъявляются минимальные требования, а исчисление сводится к выполнению лишь тех действий, какие предусмотрены самими знаками: «плюс», «минус» и т. д. Это очень простые действия, не требующие усилий; легко проследить всю цепь таких действий, из которых складывается более или менее сложное вычисление, и тем самым избежать ошибок, связанных с пропуском каково-нибудь звена в этой цепи.

Но выигрыш от применения условных знаков этим не ограничивается. Введение символики в математику принесло с собой еще «одно преимущество, которого не могли предвидеть: преимущество, заключающееся в том, что решение одной проблемы дает при этом решение всех подобных ей проблем» (там же, кн. I, гл. 16). И еще: использование при вычислениях символики, освобождающее от необходимости задумываться над тем, к каким конкретным объектам и величинам эти вычисления применимы, приводит к тому, что решение поставленных перед нами задач «отыскивается механически» (там же). Но суть вычислительных действий, производятся ли они на словесном языке или на языке условных знаков, символов, одна и та же; символика лишь выявляет эту суть вычислений, освобождая ее от всего, что ее заслоняет. Следовательно, чисто механический характер присущ самим исчислениям, самой математике; алгебраический язык лишь обнажает этот ее характер, делает его ясным для нас.

Не совпадает ли здесь позиция Кондильяка с точкой зрения логических позитивистов, утверждающих, что математики «имеют дело только с лишенными смысла формулами, которыми манипулируют в соответствии с данными формальными правилами»³⁸, а последние вполне произвольны; что, согласно известному изречению Б. Рассела, мы не знаем ни того, о чем мы в математике говорим, ни того, что мы там, собственно, утверждаем, и поэтому, как пишет Шлик, дедуктивно построенная система математических истин «нигде не стоит на почве действительности, а свободно парит, подобно Солнечной системе, неся в самой себе гарантию своей устойчивости»³⁹?

³⁸ R. Carnap. *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana, 1952, p. 208.

³⁹ M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, 1925, S. 35.

Суть позиции Кондильяка по этому вопросу сводится к следующему. В математике мы выявляем определенные свойства отношений, присущих множествам всевозможных реальных вещей, отношений, имеющих помимо этих свойств много других характеристик. Мы мысленно рассматриваем данные свойства сами по себе, отвлекаясь от всех прочих свойств, от которых они в реальных вещах неотделимы. Так как математические идеи, говорит философ, представляют результат абстрагирования одних сторон реальных объектов от других их сторон, они и называются абстрактными идеями. Но это не значит, разумеется, что математические символы вовсе лишены смысла или что мы придаем им произвольный смысл. Обозначаемые этими символами математические идеи, считает Кондильяк, мы не выдумали, а усмотрели в самих реально существующих вещах, и именно поэтому мы можем успешно применять результаты вычислений к этим вещам.

Не всегда пользуясь выражениями, которыми здесь изложены данные взгляды, философ, по существу, излагает именно эту точку зрения.

Что касается правил, по которым мы оперируем символами, Кондильяк пишет: когда мы вычисляем (или вообще — рассуждаем), нам кажется, будто «наш ум ведет себя при этом так, как ему угодно, и мы не чувствуем, что им руководят. Между тем ум действует хорошо лишь тогда, когда подчиняется законам, которые предписывает ему природа. В самом деле, воспроизводит ли память длинный ряд идей, или алгебра ставит их все сразу перед глазами (алгебраические знаки, значит, не лишены смысла: они обозначают идеи. — В. Б.), рассуждать, как и исчислять, означает всегда управлять своим умом в соответствии с данными методами, в соответствии с методами, следовать которым или не следовать не есть дело произвола» (Яз. исч., кн. I, гл. 16). Полагать, что мы вольны избрать любые правила рассуждения, какие пожелаем, — значит глубоко заблуждаться насчет возможностей нашей свободы воли. Как видим, это не позитивистское, а материалистическое понимание данной проблемы.

И математическое исчисление, говорит Кондильяк, и любое рассуждение — это цепь логических операций, совершаемых по одним и тем же правилам; и тут, и там мы фиксируем внимание только на одних свойствах предметных отношений, отвлекаясь от всех других их характеристик, пользуясь абстрактными общими идеями; и тут, и

там точность знаний, получаемых в результате рассуждения, зависит от точности применяемого языка, а предельно точным является искусственный язык строго однозначных символов, позволяющий к тому же получать решения, имеющие силу для целого класса аналогичных задач: «Исчислять — значит рассуждать, а рассуждать — значит исчислять» (там же). Искусственный язык символов и механическое оперирование ими по тем же правилам, по каким производятся математические вычисления, применимы во всех науках. О чем бы я ни рассуждал, пишет Кондильяк, «слова для меня то же, что цифры или буквы для математика, который вычисляет» (там же). Поэтому любую научную проблему, любую философскую проблему можно решить посредством исчисления. Ведь и рассуждения любого ученого, и «рассуждения метафизика — это механические операции, подобные вычислениям математика» (там же). «Если операция является механической в одном случае, — говорит Кондильяк, — почему она не будет механической в другом случае? И почему она не будет механической и тогда, когда решается какая-нибудь метафизическая проблема?» (там же). Здесь Кондильяк воспроизводит мысль Лейбница, который писал, что распространение применяющих символику логических исчислений на все области, использование их для решения любых вопросов создает такое положение, что, «если между людьми возникают споры, требуется лишь сказать без дальних околичностей: «Посчитаем!», чтобы увидеть, кто прав»⁴⁰.

Именно этим путем, путем освобождения смысла знаков от всего, кроме того, что в данном рассуждении исследуется, путем последовательного упрощения знаков, совершенствуются методы рассуждения, приводящие нас к открытиям. Именно этим путем «мы идем от известного к неизвестному, как мы идем ко всем открытиям, какие мы способны делать» (там же).

Здесь, как мы видим, речь идет об огромных познавательных возможностях, таящихся в осуществляемом при помощи точного искусственного языка исследований тех или иных конкретных областей посредством исчислений, в которых мы отвлекаемся от отличительных особенностей каждой из этих областей, т. е. посредством неинтерпретированных исчислений. Таким образом, Кондильяк

⁴⁰ G. W. Leibniz. Fragmente zur Logik. Berlin, 1960, S. 16.

усмотрел и высоко оценил познавательную роль формализации, на которую первым указал Лейбниц⁴¹, но подлинное значение которой было осознано учеными только в текущем столетии. Лишь в наше время успехи математической логики позволили перейти к сознательному и успешному применению формализации в самых различных научных областях.

Вместе с тем лишь в наше время удалось строго доказать невозможность полной формализации не только всего мышления, но и отдельных областей знания, в том числе и математики (теорема Гёделя). Утверждая, что исчисление может заменить содержательные рассуждения во всех науках и в философии, Кондильяк, разумеется, глубоко заблуждался — это было иллюзией, которой трудно было избежать в век, когда господствовал односторонний, метафизический образ мышления.

Но другие его логические идеи, изложенные выше, были, как показало дальнейшее развитие науки, чрезвычайно плодотворными. Это относится также к высказываниям Кондильяка о том, что всякое мышление, поскольку оно всегда оперирует абстракциями и неотделимо от языка, пользуется в какой-то степени «алгеброй», которая, взятая в этом смысле, возникла вместе с мышлением и языком задолго до того, как были изобретены искусственные языки; что важными этапами в развитии и совершенствовании формализации явилось сначала создание письменности, а позднее развитие математики вообще, изобретение и применение алгебраической символики в особенности. Высказывая и отстаивая изложенные выше логические идеи, Кондильяк, несомненно, следовал за Лейбницем, отдельные работы которого были ему известны.

Здесь необходимо указать на два обстоятельства.

Во-первых, идеи относительно возможностей применения формализации, высказанные Лейбницем, не встрети-

⁴¹ Хотя положение о том, что всякое рассуждение представляет собой оперирование знаками (выдвинутое еще в XIII в. Р. Луллием), защищал в XVII в. Т. Гоббс, лишь Лейбниц, исходя из этого положения, не только глубоко раскрыл то значение, какое имеет символика для логики вообще, для эвристических заключений в частности, но и приступил к разработке первых логических исчислений, положив начало математической логике. Поэтому Лейбниц, впервые обосновавший идеи логики классов, логики высказываний, логики отношений и другие идеи, получившие развитие в современной математической логике, по праву считается основоположником этой науки.

ли отклика у философов и ученых ни в XVII, ни в XVIII, ни в значительной части XIX в.; в их глазах это были выдумки, лишённые всякого научного смысла. Кондильяк — единственный философ, понявший значение этих идей за сто с лишним лет до того, как они получили признание, и — что особенно примечательно — мыслителем, который еще в XVIII в. показал методологическую и эвристическую эффективность формализации, тем самым вскрывая силу абстрактного мышления, важность выполняемой им роли в познании, — оказался сенсуалист. За Кондильяком прочно укрепилась репутация непримиримого противника рационализма. Этим, по-видимому, объясняется, что историки философии обычно игнорировали тот факт, что этот сенсуалист сумел заметить и по достоинству оценить доступные нам лишь на ступени рационального познания логические средства, значения которых не видели философы, особенно высоко ставившие могущество абстрактного мышления, в том числе и такие выдающиеся умы, как Гегель.

Во-вторых, трактовка исчислений у Кондильяка существенно отличается от лейбницевской. По Лейбницу, первые звенья логических исчислений, приводящих к достоверному знанию, — это не данные опыта, а идеи и истины, которые прирождены нам в качестве «потенций». Логический анализ превращает эти заложенные в уме возможности в действительность. Достоверное знание, с этой точки зрения, имеет своим источником не внешний мир, не бытие, а разум, сознание. Кондильяк же считает, что фундамент формализованного рассуждения, приводящего нас к достоверным знаниям, образуют суждения, доставляемые нам чувственным опытом — воздействием внешних предметов на нас и нашим воздействием на эти предметы. Отношения, о которых сообщает этот опыт, — это реально существующие отношения между вещами объективного мира. Здесь в основу интерпретации логического исчисления кладется убеждение в том, что все наши знания — опытного происхождения, что логический анализ лишь выявляет, делает ясным для нас то содержание, которое вложила в наши чувственные восприятия объективная действительность. Эта точка зрения противоположна лейбницевской не только потому, что она эмпиристская и сенсуалистическая, но и потому, что, по сути дела, она является материалистической.

Выше отмечалось, что в произведениях Кондильяка соседствуют: требования держаться только фактов, только опыта и построение умозрительных «мысленных экспериментов»; острая критика «духа систем» и попытка построить истинную систему; резко выраженные нападки на материализм и лежащая в основе построений философа материалистическая позиция; постоянно повторяемый номиналистический тезис, что объективно существует лишь единичное, и обстоятельное выяснение того, что общее в нашем знании выражает общее в самой реальной действительности; утверждения, несущие на себе печать агностицизма, и проникнутая гносеологическим оптимизмом убежденность в познавательном могуществе человека, в его способности постичь отношения, связи, законы объективного мира; рассуждения о статусе, на которых лежит печать созерцательной трактовки познания как пассивного отражения, и многочисленные высказывания о решающей роли практической деятельности людей и в процессе приобретения ими знаний, и в процессе проверки истинности этих знаний. Но, пожалуй, больше всего оригинальность Кондильяка как мыслителя проявилась в присущем лишь ему своеобразном сочетании эмпиристской, сенсуалистской гносеологической позиции с тем ценным, что он нашел и усвоил в учениях великих рационалистов XVII в. Выпячивая одни стороны мировоззрения этого мыслителя, игнорируя или недооценивая другие его стороны, буржуазные историки философии давали подчас диаметрально противоположные интерпретации его учения, адекватная оценка которого требует понимания органически присущей ему двойственности.

Говоря о значении Кондильяка в истории философии, надо подчеркнуть, что рационалистические моменты, ярко выраженные в его философии, сыграли немалую роль в складывании той особенности мировоззрения «философов», в силу которой они называли свой век «веком Разума». Вместе с тем в формировании их взглядов большую роль сыграла развитая в трудах Кондильяка аргументация в обоснование чувственного и опытного происхождения всех знаний и содержащиеся в этих трудах материалистические идеи. Существенно сказались на развитии философии мысли Кондильяка о первостепенном значении материальной деятельности людей, направленной на удовлетворение их потребностей, в формировании абстрактного мышления и в познании вообще, о том, что практика

предшествует теории, обуславливает ее создание и определяет ее характер.

Философское наследие этого мыслителя явилось сильным оружием в деле сокрушения феодально-абсолютистского образа мышления и утверждения новой, буржуазной идеологии. После революции 1789 г. труды Кондильяка были положены в основу философского образования во Франции, и лишь с победой реакции, отмечает Маркс, «Кондильяка вытеснила из французских школ... *эклектическая философия*»⁴².

Место Кондильяка в истории философии определяется также и тем, что, предвосхитив некоторые современные представления о значении искусственных языков в науке и ныне широко применяемого в различных областях знания «алгебраического» построения теорий, он оказался единственным философом (и в XVIII в., и в XIX в.), не только поддержавшим эти логические идеи Лейбница, но и попытавшимся дать им материалистическое истолкование.

В. Богуславский

⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 144.

**ОПЫТ
О ПРОИСХОЖДЕНИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЗНАНИЙ**

ВВЕДЕНИЕ

Наукой, которая больше всего способствует тому, чтобы сделать ум ясным, точным и обширным, и которая, следовательно, должна готовить его для изучения всех других наук, является метафизика. Теперь во Франции ею настолько пренебрегают, что многим читателям это, несомненно, покажется парадоксом. Признаюсь, было время, когда я придерживался такого же мнения. Из всех философов метафизики казались мне наименее мудрыми: их сочинения ничему меня не учили; я находил там почти повсюду лишь призраки и ставил в вину метафизике заблуждения тех, кто ее разрабатывал. Я хотел развеять эти превратные представления и добраться до причины стольких ошибок. Для достижения этой цели самыми подходящими оказались представления, наиболее далекие от истины. Едва я узнал, сколь мало надежны пути, которыми следовали метафизики, как я счел, что усмотрел направление, которое я должен избрать. Мне показалось, что в метафизике и в этике можно рассуждать с такой же точностью, как и в геометрии; создавать себе, так же как и геометры, правильные идеи; так же как и они, точно определять применяемые выражения, не допуская никакого изменения их смысла, и, наконец, предписать себе — быть может, лучше, чем они, — достаточно простой и достаточно удобный путь достижения очевидности.

Следует различать два вида метафизики. Одна метафизика — претенциозная — хочет проникнуть во все тайны; природа, сущность бытия, самые скрытые причины — вот что ее прельщает и что она надеется раскрыть; другая метафизика — более скромная — соразмеряет свои исследования со слабостью человеческого ума, и поэтому, мало обеспокоенная тем, что должно от нее ускользнуть, жад-

ная к тому, что она может постичь, она умеет держаться в назначенных ей границах¹. Первая представляет всю природу как некие чары, которые неизбежно рассеиваются, как и эта метафизика; вторая, старающаяся видеть вещи лишь такими, каковы они на самом деле, так же проста, как сама истина. В первой нагромождаются бесчисленные заблуждения и ум довольствуется расплывчатыми понятиями и словами, не имеющими никакого смысла; во второй приобретают мало знаний, но избегают заблуждения — ум становится правильным и всегда образует отчетливые идеи.

Философы особенно упражняются в первой и рассматривают вторую лишь как второстепенную часть, едва заслуживающую названия метафизики. Я думаю, что в этом отношении Локк — единственное исключение: он ограничился изучением человеческого ума и успешно решил эту задачу. Декарт не знал ни происхождения, ни образования наших идей*. Именно этому следует приписать неудовлетворительность его метода; ибо мы не найдем надежного способа управлять нашими мыслями, пока не узнаем, как они образованы. Мальбранш, который из всех картезианцев лучше всего разглядел причины наших заблуждений, то ищет в материи сравнения для объяснения способностей души**, то теряется в *интеллигибельном мире*, где он, как ему представляется, нашел источник наших идей***. Другие создают и уничтожают нечто самосущее (*êtres*), присоединяя его к нашей душе или отнимая его от нее по своему усмотрению, и полагают, что при помощи этих выдумок объясняют различные действия нашего ума и способ, каким он приобретает знания или лишается их****. Наконец, лейбницианцы делают из этой субстанции, [из души], гораздо более совершенное самосущее — это, по их учению, микрокосм, живое зеркало Вселенной; и с помощью способности представлять все, что существует, способности, которой они наделяют эту субстанцию, они льстят себя надеждой, что объяснили ее сущность, природу и все свойства⁶. Таким образом, каж-

* Я отсылаю [читателя] к «Третьему размышлению». Ничто мне не кажется менее философским, чем то, что он говорит по этому вопросу².

** «Разыскания истины», кн. I, гл. 1³.

*** Кн. 3. См. также его беседы и его «Метафизические размышления», где помещены его ответы г-ну Арно⁴.

**** Автор «Воздействия бога на творения»⁵.

дый прельщается своей собственной системой. Мы видим лишь то, что нас окружает, а думаем, что видим все, что есть: мы — как дети, которые воображают, будто на краю равнины они коснутся рукой неба.

Не бесполезно ли в таком случае читать философов? Но кто смог бы льстить себя надеждой преуспеть больше, чем столько гениев, вызвавших восхищение своего века, не изучив их хотя бы для того, чтобы извлечь пользу из познания их ошибок? Для всякого, кто сам хочет преуспеть в отыскании истины, важно узнать промахи тех, кто полагал, будто открыл путь к ней. Опыт философа, так же как и опыт кормчего, состоит в знании подводных камней, на которые натолкнулись другие; а без этого знания никакой компас не может указать ему дорогу.

Раскрытия заблуждений философов недостаточно, если не проникнуть в их причины: нужно, рассмотрев одну причину за другой, добраться до первой в их цепи, ибо среди них имеется одна причина, которая должна быть одной и той же для всех тех, кто впадает в заблуждение, и которая представляет собой как бы единственную точку, откуда начинаются все пути, ведущие к заблуждению. Быть может, тогда рядом с этой точкой будет видна другая, с которой начинается единственный путь, ведущий к истине.

Наш главный предмет, который мы никогда не должны терять из виду, — это изучение человеческого ума не для того, чтобы открыть его природу, а для того, чтобы познать его действия, проследить, посредством какого искусства они сочетаются и как мы должны ими управлять, чтобы достичь всего того умственного развития, на которое мы способны. Нужно доискаться происхождения наших идей, выяснить, как они образуются, следовать за ними до границ, предначертанных им природой, установить этим путем объем и пределы наших знаний и возродить весь человеческий рассудок.

Успешно проводить эти исследования мы можем только путем наблюдения, и мы должны лишь стремиться обнаружить тот изначальный опыт, который никто не сможет подвергнуть сомнению и который достаточен для объяснения всех других. Этот путь должен ясно показать, каков источник наших знаний, каковы их материалы, какой причиной они приводятся в действие, какие орудия при этом применяются и как нужно ими пользоваться.

Я, кажется мне, нашел решение всех этих проблем как в связи идей со знаками, так и в связи между идеями; об этом можно будет судить по мере чтения данного сочинения⁷.

Понятно, что мое намерение состоит в приведении к единому принципу всего относящегося к человеческому рассудку, и этот принцип не будет ни расплывчатым предложением, ни абстрактной максимой, ни необоснованным предположением; этот принцип опирается на достоверный опыт, все следствия которого будут подтверждаться дальнейшим опытом.

Идеи связываются со знаками, и, как я докажу, только благодаря этому они связываются между собой. Вот почему, сказав немного о материалах наших знаний, о различии между душой и телом и об ощущениях, я обязан для раскрытия своего принципа не только проследивать переход от одних действий души к другим, все более сложным, но еще и исследовать, как мы приобретаем привычку пользоваться всякого рода знаками и как мы должны их употреблять.

Намереваясь достигнуть этой двоякой цели, я рассмотрел этот процесс, начиная с наиболее раннего его этапа, насколько это было возможно для меня. С одной стороны, я добрался до восприятия, потому что оно первое действие, которое можно заметить в душе; и я показал, как и в какой последовательности восприятие порождает все те действия, способность к совершению которых мы можем приобрести. С другой стороны, я начал с языка жестов. Мы увидим, как он порождает все искусства, годные для выражения наших мыслей: искусство жестикуляции, пляску, речь, декламацию, искусство нотной записи, искусство пантомимы, музыку, поэзию, красноречие, письмо и различные особенности языков. Эта история языка покажет обстоятельства, при которых знаки были придуманы; она позволит узнать их истинный смысл, научит не допускать злоупотребления ими и не оставит, я думаю, никакого сомнения относительно происхождения наших идей.

Наконец, выяснив, как совершался переход от одних действий души к другим, все более сложным, и как развивался язык, я пытаюсь определить, при помощи каких средств можно избежать заблуждения, и показать порядок, которому нужно следовать и для того, чтобы делать открытия, и для того, чтобы осведомлять других о тех

открытиях, которые уже сделаны. Таков в общих чертах план данного исследования.

Часто философ высказывается за истину, не зная ее. Он видит, что до него отвергали то или иное мнение, и принимает его не потому, что оно кажется ему лучшим, а потому, что он надеется стать главой школы. В самом деле, новизны системы почти всегда было достаточно, чтобы обеспечить ей успех.

Возможно, что именно это и послужило мотивом, который склонил перипатетиков⁸ взять в качестве принципа положение, что все наши знания происходят из чувств⁹. Они были столь далеки от понимания этой истины, что никто из них не сумел ее раскрыть, и спустя много столетий это было еще открытием, которое предстояло сделать.

Бэкон был, по-видимому, первым, кто усмотрел эту истину. Она составляет основу сочинения, в котором он дает превосходные советы для преуспевания наук*. Картезианцы с презрением отвергли этот принцип, потому что судили о нем лишь по сочинениям перипатетиков. Наконец, Локк понял его, и преимущество Локка заключается в том, что он был первым, кто доказал этот принцип.

Однако незаметно, чтобы этот философ когда-либо сделал его главным предметом своего исследования о человеческом рассудке. Он взялся за него случайно и случайно продолжал им заниматься; и хотя он предвидел, что сочинение, написанное таким образом, заслужит немало упреков, у него не было, как он говорит, ни мужества, ни свободного времени, чтобы его переделать**. Вот почему нужно отбросить избыточные там длинноты, повторения и беспорядок. Локк был вполне в состоянии устранить эти недостатки, и, возможно, это-то и делает их менее простительными. Он видел, например, что слова и способ, каким мы их употребляем, могут пролить свет на первоисточник наших идей***, но, поскольку заметил это слишком поздно****, он лишь в своей третьей книге исследовал вопрос, который должен был бы быть

* «Новый Органон»¹⁰.

** См. его предисловие.

*** Кн. III, гл. VIII, § 1.

**** «Я должен признаться,— говорит он (кн. III, гл. IX, § 21),— что, когда я только что начинал это рассуждение о разуме, да и долгое время после этого, я даже вообще не считал необходимым какого бы то ни было исследования о словах»¹¹.

предметом второй книги. Уместно предположить, что, если бы можно было поручить ему переделку его сочинения, он гораздо лучше раскрыл бы механизм деятельности человеческого рассудка. Не сделав этого, он лишь слегка коснулся происхождения наших знаний, и эта часть его труда наименее глубокая. Он полагает, например, что, как только душа получает через органы чувств идеи, она может по своему усмотрению их повторять, составлять, соединять бесконечно разнообразно и образовывать из них всевозможные сложные понятия¹². Но обычно бывает, что в детстве мы испытываем ощущения задолго до того, как умеем извлекать из них идеи. Таким образом, так как душа с первого мгновения не совершает всех своих действий, то для того, чтобы лучше раскрыть происхождение наших знаний, было бы очень важно показать, как она приобретает способность их совершать и как эта способность развивается. По-видимому, Локк об этом не подумал, никто его за это не упрекнул или не попытался дополнить эту часть его сочинения. Возможно даже, что намерение объяснить происхождение действий души, выводя их из простого восприятия, столь ново, что читателю будет очень трудно понять, каким образом я его выполню.

В первой книге своего «Опыта» Локк рассматривает мнение о врожденных идеях. Я не знаю, не слишком ли рано он остановился в борьбе с этим заблуждением; сочинение, которое я здесь представляю, косвенным образом разрушит это заблуждение. В нескольких местах второй книги он исследует действия души, но поверхностно. Слова являются предметом третьей книги, и мне кажется, что он первый, кто написал по этому вопросу как истинный философ. Однако я считал, что этот вопрос должен составить значительную часть моего сочинения, — и потому, что он еще может рассматриваться с новой и более широкой точки зрения, и потому, что я убежден, что употребление знаков представляет собой причину, в силу которой развиваются зародыши всех наших идей. Впрочем, среди превосходных мыслей, которые высказывает Локк в своей второй книге об образовании многих видов идей, таких, как пространство, длительность и т. д., а также в его четвертой книге, озаглавленной «О познании», есть много таких мыслей, которые я отнюдь не одобряю¹³; но поскольку они больше касаются объема наших знаний, они не входят в мой план и мне нет надобности останавливаться на них.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
О МАТЕРИАЛАХ НАШИХ ЗНАНИЙ
И В ОСОБЕННОСТИ О ДЕЙСТВИЯХ ДУШИ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ГЛАВА ПЕРВАЯ
О МАТЕРИАЛАХ НАШИХ ЗНАНИЙ
И О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ДУШОЙ И ТЕЛОМ

§ 1. Поднимемся ли мы, выражаясь метафорически, до небес, спустимся ли в бездну, мы нисколько не выходим за пределы самих себя; и мы замечаем всегда только свою собственную мысль. Каковы бы ни были наши знания, если мы хотим добраться до их происхождения, мы придем, наконец, к первой простой мысли, которая была предметом второй, а эта — предметом третьей, и так далее. В такой именно последовательности надо разбирать мысли, если мы хотим познать имеющиеся у нас идеи о вещах.

§ 2. Было бы бесполезно спрашивать, какова природа наших мыслей. Первое размышление о самом себе может убедить, что у нас нет никакого средства для осуществления этого исследования. Мы ощущаем свою мысль; мы вполне отличаем ее от всего, что не является ею; мы даже отличаем все наши мысли друг от друга — этого достаточно. Беря это за отправную точку, мы исходим из того, что знаем настолько ясно, что это не может ввести нас ни в какое заблуждение.

§ 3. Рассмотрим человека в первый момент его существования; его душа испытывает сначала различные ощущения, такие, как свет, цвета, страдание, удовольствие, движение, покой; это его первые мысли.

§ 4. Понаблюдаем за ним в тот момент, когда он начинает размышлять о том, что ощущения вызывают в нем, и мы увидим, что он образует идеи о различных действиях души, таких, как воспринимание, воображение; это его вторые мысли.

Итак, сообразно тому, как воздействуют на нас внешние предметы, мы получаем различные идеи через наши органы чувств, а сообразно тому, как мы размышляем о действиях, которые ощущения вызывают в нашей душе, мы приобретаем все идеи, которых мы не смогли бы получить от внешних вещей¹⁴.

§ 5. Следовательно, ощущения и действия души представляют собой материалы всех наших знаний — материалы, которые пускает в дело размышление, отыскивая посредством их сочетания отношения, которые они в себе содержат. Но здесь успех всецело зависит от обстоятельств, при которых это происходит. Наиболее благоприятны те обстоятельства, при которых нам встречается наибольшее количество предметов, пригодных для упражнения нашей способности размышления. Например, особо благоприятные условия, в которых находятся те, кому суждено управлять людьми, дают возможность составить себе очень широкий взгляд на вещи; и те условия, которые постоянно воспроизводятся в высшем свете, формируют тот вид ума, который называют естественным, поскольку он не является плодом учения и нельзя заметить причины, которые его порождают. Сделаем вывод, что нет идей, которые не были бы приобретены: первые идеи приходят непосредственно от органов чувств; другие доставляются опытом и умножаются по мере того, как люди становятся более способными размышлять.

§ 6. Первородный грех сделал душу столь зависимой от тела, что многие философы смешали эти две субстанции. Они думали, что первая субстанция представляет собой лишь то в теле, что легче всего, тоньше всего и больше всего способно к движению; но это мнение есть следствие того, что они мало заботились о том, чтобы рассуждать на основе точных идей. Я спрашиваю их, что разумеют они под телом. Если они хотят ответить точно, то не скажут, что это единая субстанция, а будут рассматривать ее как соединение, собрание субстанций. Если мысль принадлежит телу, то это, стало быть, будет означать, что она принадлежит ему как соединению и собранию, или что мысль является свойством каждой субстанции, которая составляет это соединение. Но ведь эти слова — *соединение и собрание* — означают лишь внешнюю связь между многими вещами, способ существовать в зависимости друг от друга. Учитывая это объ-

единение, мы рассматриваем их как образующие одно целое, хотя в действительности они не более *едины*, чем если бы они были раздельны. Следовательно, слова *единая субстанция* представляют собой лишь абстрактные термины, которые предполагают вне нас не единую субстанцию, а множество субстанций. Следовательно, тело, будучи соединением и собранием, не может быть носителем мысли.

Можем ли мы разделить мысль между всеми субстанциями, из которых составлено тело? Прежде всего это будет невозможно, если мысль лишь единое и неделимое восприятие. Во-вторых, нужно будет отвергнуть это предположение и в том случае, если мысль образована из нескольких восприятий. Если *A, B, C* — три субстанции, входящие в состав тела, — разделяют между собой три различных восприятия, то я спрашиваю, где их сравнивают. Это не будет в *A*, так как оно не сможет сравнивать восприятие, которое оно имеет, с теми, которых оно не имеет. По той же самой причине это не будет ни в *B*, ни в *C*. Значит, нужно будет допустить точку объединения — субстанцию, которая будет в одно и то же время простым и неделимым носителем этих трех восприятий; следовательно, субстанцию, отличную от тела; одним словом, душу.

§ 7. Я не знаю, как мог Локк утверждать*, что мы, вероятно, никогда не сможем узнать, не наделил ли бог какое-нибудь скопление материи, устроенное определенным образом, способностью мыслить. Не следует думать, что для решения этого вопроса нужно познать сущность и природу материи. Рассуждения, которые основываются на этом неверном представлении, совершенно вздорны. Достаточно заметить, что носитель мысли должен быть *один*. Но ведь скопление материи есть не *одно*, а множество**.

* Кн. IV, гл. 3.

** Свойство показывать время, возражали мне, неделимо. Нельзя сказать, что это свойство разделяется между колесиками часов: оно находится в целом. Почему же способность мыслить не может находиться в организованном целом? Я на это отвечаю, что свойство показывать время может по своей природе принадлежать сложному носителю, а так как время есть лишь последовательность, то все способное к движению может его измерить. Еще мне возражали, что единство относится к скоплению упорядоченной материи, хотя оно неприменимо к материи, когда смешение таково, что его нельзя рассматривать как целое. Я с этим согласен; но я прибавляю, что в таком случае единство не берется в строгом

§ 8. Поскольку душа отлична от тела, тело может быть лишь окказиональной причиной¹⁵ того, что, по-видимому, порождается в ней. Отсюда следует сделать вывод, что наши органы чувств суть лишь окказионально источник наших знаний. Но то, для возникновения чего какая-то вещь служит поводом, может возникать и без нее, так как следствие зависит от своей окказиональной причины лишь при определенном предположении. Значит, душа может приобретать знания совершенно без помощи органов чувств. До грехопадения она находилась в условиях (*système*), совершенно отличных от тех, в которых она находится теперь. Свободная от невежества и вожделения, она властвовала над своими чувствами, приостанавливала их деятельность и изменяла ее по своему усмотрению. Таким образом, она имела идеи, предшествующие пользованию органами чувств. Но дело резко изменилось из-за ее послушания. Бог лишил ее всей этой власти — она стала настолько зависима от органов чувств, как если бы они были физической причиной того, лишь окказиональной причиной чего они являются; и нет для нее никакого знания, кроме того, которое они ей сообщают. Отсюда невежество и вожделение. Это то состояние души, которое я намереваюсь исследовать, единственное, которое может быть объектом философии, так как это единственное, что опыт позволяет познать. Поэтому, когда я скажу, что *у нас нет идей, которые не приходят к нам от органов чувств*, нужно хорошо помнить, что я говорю только о том состоянии, в котором мы находимся после грехопадения. Это утверждение, если отнести его к душе, находившейся в состоянии невинности, или к ней же после ее отделения от тела, было бы совершенно ложным. Я не рассматриваю знания души в этих двух последних состояниях, потому что я могу рассуждать только на основании опыта. К тому же, если для нас очень важно — и в этом нельзя сомневаться — познать способности, пользование которыми бог сохранил нам, несмотря на грехопадение нашего праотца, то бесполезно пытаться угадать те способности, которые он у нас отнял и возвращает нам лишь после этой жизни.

смысле. Оно принимается за единство, составленное из других единств, стало быть, оно, в сущности, представляет собой собрание, множество; но ведь не о таком единстве я намереваюсь говорить.

Поэтому я ограничиваюсь, повторяю, нынешним состоянием. Речь не идет и о том, чтобы рассматривать душу как независимую от тела, потому что ее зависимость слишком хорошо установлена, и не как единую с телом в системе, отличной от той, в которой мы пребываем. Нашей единственной целью должно быть — сообразоваться с опытом и рассуждать на основании фактов, которые никто не смог бы подвергнуть сомнению.

ГЛАВА ВТОРАЯ ОБ ОЩУЩЕНИЯХ

§ 9. Совершенно очевидно, что идеи, которые называют *ощущениями*, таковы, что если бы мы были лишены органов чувств, то мы никогда не смогли бы их приобрести. Поэтому ни один философ не считал, что они врождены; это слишком явно противоречило бы опыту. Но философы утверждали, что ощущения не являются идеями, как будто сами по себе они не столь же репрезентативны, как любая другая мысль души. Таким образом, ощущения они рассматривали как нечто такое, что появляется лишь после идей и видоизменяет их; это заблуждение заставило их выдумывать системы не только причудливые, но и невразумительные.

Достаточно малейшей степени внимания, чтобы убедиться, что, когда мы воспринимаем свет, цвета, твердость, этих и других подобных ощущений более чем достаточно, чтобы дать нам все идеи, которые обычно имеют о телах. В самом деле, есть ли среди них какая-нибудь идея, которая не была бы заключена в этих первых восприятиях? Разве в них не содержатся идеи протяженности, фигуры, места, движения, покоя и все те идеи, которые зависят от этих последних?

Таким образом, когда отвергают гипотезу о существовании врожденных идей и предполагают, например, что бог дал нам только восприятия света и цвета, не рисуют ли эти восприятия нашим глазам протяженность, линии и фигуры? Но, говорят, нельзя убедиться при помощи органов чувств, что эти вещи таковы, какими они кажутся; следовательно, чувства совсем не дают их идей. Какая последовательность! А разве при помощи врожденных идей можно в этом скорее убедиться? Какое значение имеет, можно ли посредством органов чувств с до-

стоверностью узнать, какова фигура какого-то тела, или нельзя? Вопрос заключается в том, чтобы узнать, дают ли нам органы чувств идею фигуры, даже когда они нас обманывают. Я вижу фигуру, которая, я полагаю, является пятиугольником, хотя одной из своих сторон она образует угол, который мне не виден. Это заблуждение. Но, в конце концов, разве это мешает ей дать мне идею пятиугольника?

§ 10. Между тем картезианцы и мальбраншисты столь сильно бранят чувства и столь часто повторяют, будто они лишь заблуждения и иллюзии, что мы их рассматриваем как препятствие на пути к приобретению каких-либо знаний; и из любви к истине нам хотелось бы, если это возможно, освободиться от этих взглядов. Дело не в том, что упреки этих философов не имеют абсолютно никаких оснований. Они заметили здесь множество заблуждений с такой пронизательностью, что нельзя не признать, не совершая несправедливости, нашего долга перед ними. Но разве нельзя избрать нечто среднее? Нельзя ли найти в наших чувствах источник истин, так же как и источник заблуждений, и отличать их друг от друга настолько хорошо, чтобы можно было постоянно обращаться к источнику истин? Именно это целесообразно исследовать.

§ 11. Прежде всего совершенно достоверно, что нет ничего более ясного и более отчетливого, чем наше восприятие, когда мы испытываем те или иные ощущения. Что может быть яснее, чем восприятия звука и цвета?! Что может быть отчетливее?! Случалось ли нам когда-нибудь спутать эти две вещи? Но если мы хотим исследовать их природу и узнать, как они возникают в нас, то не нужно говорить, что наши чувства нас обманывают или что они дают нам неясные и смутные идеи; малейшее размышление покажет, что идеи, которые они нам дают, не таковы.

Между тем, какой бы ни была природа этих восприятий и каким бы образом они ни возникали, если мы поищем в них идею протяженности, идею линии, угла и каких-нибудь фигур, то, конечно, весьма ясно и весьма отчетливо обнаружим там эти идеи. Если мы еще поищем в них, к чему мы относим эту протяженность и эти фигуры, мы воспримем столь же ясно и столь же отчетливо, что и протяженность, и фигуры относятся не

к нам и не к находящемуся в нас носителю мысли, а к чему-то вне нас.

Но если мы хотим искать там идею абсолютной величины определенных тел или даже идею их относительной величины и их собственной фигуры, то мы найдем там лишь весьма сомнительные суждения, согласно которым один предмет будет ближе или дальше, а его размеры и фигура будут представляться в совершенно различном виде.

Есть три момента, которые нужно различать в наших ощущениях: 1. Восприятие, которое мы получаем. 2. Отнесение его нами к чему-то вне нас. 3. Суждение о том, что то, что мы относим к вещам, в самом деле им принадлежит.

Нет ни заблуждения, ни неясности, ни путаницы в том, что происходит в нас, а также в отнесении этого нами к чему-то вне нас. Если мы размышляем, например, о том, что у нас есть идея определенной величины и определенной фигуры и что мы относим ее к такому-то телу, то здесь нет ничего, что не было бы истинно, ясно и отчетливо; вот эти истины несомненны. Если же возникает заблуждение, то лишь в той мере, в какой мы полагаем, будто такая величина и такая фигура в самом деле принадлежит такому телу. Если, например, я вижу издалека квадратное здание, а оно мне будет казаться круглым. Так что же, неясность и путаница есть в идее круглости или в том, что я отношу его к круглости? Я считаю это здание круглым — вот в чем заблуждение.

Значит, когда я говорю, что все наши знания происходят из чувств, не нужно забывать, что это верно лишь в той мере, в какой знания выводят из ясных и отчетливых идей, которые чувства в себе содержат. Что касается сопровождающих их суждений, они могут быть нам полезны лишь после того, как опыт, надлежащим образом опирающийся на размышление, исправил в них ошибки.

§ 12. То, что мы сказали о протяженности и фигурах, можно полностью отнести к другим идеям-ощущениям и может разрешить поставленный картезианцами вопрос: находятся ли цвета, запахи и т. д. в вещах? ¹⁶

Несомненно, нет ничего ошибочного в признании, что в телах есть качества, вызывающие впечатления в на-

ших органах чувств. Трудность, которая, как указывают, здесь встречается, состоит в том, как узнать, похожи ли эти качества на то, что мы испытываем. Нет сомнения, что нас смущает именно то, что, замечая в себе идею протяженности и не видя никаких препятствий тому, чтобы допустить в телах нечто подобное, воображают, будто в них есть также нечто похожее на восприятия цветов, запахов и т. д. Это поспешное суждение, основанное лишь на этом сравнении, суждение о том, о чем на самом деле у нас нет никакой идеи.

Понятие протяженности, освобожденное от всех связанных с ним затруднений и взятое с самой ясной стороны, есть лишь идея нескольких вещей (*êtres*), которые нам кажутся находящимися вне друг друга*. Поэтому, предполагая вне нас наличие чего-то соответствующего этой идее, мы всегда представляем его себе столь ясно, как если бы мы его рассматривали лишь в самой идее. Совершенно иначе дело обстоит с цветами, запахами и т. п. Пока, размышляя об этих ощущениях, мы рассматриваем их как свои, как присущие нам, мы имеем о них весьма ясные идеи. Но если мы хотим, так сказать, отделить их от нашего существа и приписать их предметам, мы создаем нечто такое, о чем мы уже не имеем идеи. Мы склонны приписывать запахи и цвет вещам только потому, что, с одной стороны, нам приходится предположить в вещах нечто такое, что вызывает эти ощущения, и, с другой, потому, что эта причина от нас полностью скрыта.

§ 13. Напрасно стали бы мы говорить, что существуют неясные и смутные идеи или ощущения. Такие обороты могут иметь хождение лишь среди философов, которые не умеют придать большую точность своим выражениям. Если вы находите, что сходство портрета неясное и смутное, разберитесь в этой мысли, и вы увидите, что в одних отношениях портрет соотносится с оригиналом, в других — нисколько. Так же обстоит дело и с каждым из наших восприятий: то, что они в себе заключают, ясно и отчетливо; а то, что в них считают неясным

* И собранными воедино, говорят лейбнищанцы. Но это понятие бесполезно, когда речь идет об абстрактной протяженности. Мы не можем себе представить отдельные вещи, пока не предположим другие вещи, которые их разделяют, а целостность влечет за собой идею соединения.

и смутным, не относится к ним никоим образом. В отличие от портрета о них нельзя сказать, что они похожи лишь отчасти. Каждое из них столь просто, что все, что находится с ними в каком-нибудь отношении равенства, равно им во всем. Именно поэтому я предупреждаю, что на моем языке иметь ясные и отчетливые идеи будет означать, короче говоря, иметь идеи; а иметь неясные и смутные идеи — значит не иметь их вовсе.

§ 14. Думать, что наши идеи могут быть неясными, нас заставляет то, что мы недостаточно отличаем их от обычных выражений. Мы говорим, например, что *снег бел*, и высказываем множество других суждений, не думая о том, чтобы устранить двусмысленность слов. Поэтому так как наши суждения выражены неясно, то мы полагаем, что в этой неясности виноваты сами суждения и идеи, которые их составляют; дефиниция исправила бы все. Снег бел, если подразумевать под *белизной* физическую причину нашего восприятия; он не бел, если под *белизной* подразумевать нечто такое, что подобно самому восприятию. Таким образом, эти суждения не являются неясными, но они истинны или ложны в зависимости от смысла, в каком употребляются термины.

Еще один мотив побуждает нас допускать неясные и смутные идеи — это наше непреодолимое желание много знать. По-видимому, наше любопытство толкает нас познавать, хотя бы неясно и смутно. Поэтому-то мы иной раз с сожалением замечаем, что нам не хватает идей*.

Другие доказывали, что цвета, запахи и т. д. не находятся в предметах. Но мне всегда казалось, что их рассуждения недостаточно вели к прояснению ума. Я пошел другим путем и полагал, что в этих вопросах, как и во многих других, достаточно разобраться в наших идеях, чтобы определить, какому именно мнению следует отдать предпочтение.

* Локк допускает идеи ясные и смутные, отчетливые и путанные, истинные и ложные; но объяснения, которые он им дает, показывают, что между ним и мною здесь различие лишь в способе выражения. Преимущество способа, каким я пользуюсь, состоит в том, что он точнее и проще. На этом основании его следует предпочитать, ибо только посредством упрощения языка можно предотвратить злоупотребление им, доказательством чего будет все это сочинение.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ
АНАЛИЗ ДЕЙСТВИЙ ДУШИ И ИХ ОБРАЗОВАНИЕ

Можно различить действия души двух видов, согласно чему их относят специально к рассудку или к воле. Если учесть, каков предмет данного «Опыта», то нетрудно понять, что я намереваюсь рассматривать их только в том отношении, которое они имеют к рассудку.

Я не буду ограничиваться тем, чтобы давать им дефиниции. Я попытаюсь их рассмотреть с более ясной точки зрения, с которой это еще не делалось. Речь идет о том, чтобы выяснить, как совершается переход от одних действий души к другим, все более сложным, и посмотреть, как все они рождаются из одного первого действия души — из одного лишь простого восприятия¹⁷. Одно это исследование полезнее всех правил логиков. В самом деле, можно ли быть в неведении относительно того, каким способом управлять действиями души, если хорошо знать, как они образуются? Но вся эта часть метафизики до сих пор пребывала в состоянии такого хаоса, что мне пришлось составить для себя своего рода новый язык. Мне было бы невозможно соединять точность со знаками, смысл которых очень плохо определен, как это имеет место в обычном их употреблении. Однако меня легче поймут те, кто прочтет это сочинение со вниманием.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ВОСПРИЯТИИ, СОЗНАНИИ, ВНИМАНИИ И ВОСПОМИНАНИИ¹⁸

§ 1. Восприятие, или впечатление, вызываемое в душе деятельностью органов чувств, является первым действием рассудка. Идея восприятия такова, что ее нельзя приобрести при помощи какого-либо рассуждения. Эту идею может доставить только размышление о том, что мы испытываем, когда получаем какое-нибудь ощущение.

§ 2. Вещи тщетно воздействовали бы на органы чувств и душа никогда не получила бы о них знания, если бы она не имела восприятия вещей. Поэтому первая и низшая ступень познания — это восприятие.

§ 3. Но поскольку восприятие следует только за впечатлениями, вызываемыми в органах чувств, то, несомненно, эта первая ступень познания должна иметь большую или меньшую широту в зависимости от [телесной]

организации, более или менее приспособленной для получения различных ощущений. Возьмите существа, которые были бы лишены зрения, затем такие, которые были бы лишены и зрения и слуха и последовательно остальных органов чувств; вскоре у вас будут существа, которые из-за отсутствия у них всех органов чувств не будут получать никакого знания. Предположите, наоборот, если это возможно, новые органы чувств у животных более совершенных, чем человек. Какие новые восприятия! Стало быть, сколько им доступно знаний, которых мы не можем достичь и о которых мы не можем даже строить догадки?!

§ 4. Иной раз наши исследования бывают тем сложнее, чем проще их предмет. Пример этого — восприятия. Что может быть по видимости легче, чем решить, получает ли душа знание от всего того, что она испытывает? Нужно ли что-то другое, чтобы ей размышлять о самой себе? Без сомнения, все философы так поступали; но некоторые из них, всецело занятые своими принципами, должны были допустить в душе восприятия, о которых она никогда не получает знания*, а другие должны были считать это мнение совершенно невразумительным**. Я постараюсь решить этот вопрос в последующих параграфах. Здесь достаточно отметить, что в душе, по всеобщему признанию, имеются восприятия, которые находятся в ней не без ее ведома. А то ощущение, которое дает ей знание о них и которое уведомляет ее по крайней мере о части того, что в ней происходит, я буду называть *сознанием* (conscience). Если же, как считает Локк, душа не имеет никакого восприятия, о котором она не получала бы знания, так что имеется противоречие в утверждении, что восприятие неизвестно, то восприятие и сознание должны приниматься лишь за одно и то же действие. Если бы, наоборот, противоположное мнение было истинным, они были бы двумя различными действиями, и тогда, собственно, наше познание, как я это предположил, начиналось бы с сознания, а не с восприятия.

§ 5. Из нескольких восприятий, которые мы сознаем в одно и то же время, нам часто случается одни сознавать больше, чем другие, или быть лучше осведомленными

* Картезианцы, мальбраншисты и лейбницианцы.

** Локк и его последователи.

об их существовании. Чем больше степень осознания одних восприятий, тем меньше степень осознания других. Пусть кто-то присутствует на спектакле, где многие предметы как бы соперничают между собой, чтобы овладеть его вниманием; его душу осаждает масса восприятий, которые он постоянно сознает; но мало-помалу некоторые из них начинают ему больше нравиться и больше его интересовать; значит, он будет предаваться им более охотно. С этого времени он начинает меньше подвергаться воздействию других восприятий; степень осознания их будет даже незаметно уменьшаться настолько, что, когда этот человек снова вернется к ним, он не вспомнит, что он о них что-то знал. Доказательством тому служит иллюзия, возникающая в театре. Есть моменты, когда кажется, что сознание не разделено между происходящим действием и остальным спектаклем. Сначала кажется, что иллюзия становится тем сильнее, чем меньше имеется предметов, способных отвлекать. Однако каждый мог заметить, что мы никогда не бываем более склонны считать себя единственными очевидцами интересной сцены, чем тогда, когда спектакль хорошо сыгран. Возможно, именно количество, разнообразие и величие предметов волнуют чувства, возбуждают и возвышают воображение и тем самым делают нас более живо поддающимися впечатлениям, которые хотел вызвать поэт. Возможно также, что зрители, следуя примеру, который они подают друг другу, устремляют взгляд на сцену. Как бы то ни было, это действие, благодаря которому наше сознание относительно определенных восприятий возрастает столь сильно, что они кажутся единственно осознаваемыми нами, я называю *вниманием*. Таким образом, обращать внимание на какую-либо вещь — значит больше сознавать восприятия, которые она порождает, чем восприятия, вызываемые другими вещами, воздействующими, как и она, на наши органы чувств; и внимание, обращенное на данную вещь, тем больше, чем меньше вспоминаются восприятия от этих других вещей.

§ 6. Итак, я различаю два вида восприятий среди тех, которые мы сознаем: одни, о которых мы вспоминаем по крайней мере в следующий момент, и другие, о которых мы забываем сразу же после того, как мы их получили. Это различие основано на опыте, который я только что описал. Тот, кто предавался иллюзии, очень хорошо бу-

Признаюсь, что одно время я полагал, будто у нас бывают восприятия, которых мы не осознаем. Я основывался на таком наблюдении, которое казалось довольно простым: когда мы многократно закрываем глаза, нам кажется, будто мы при этом не осознаем, что находимся в темноте; но другие наблюдения убедили меня в том, что я заблуждаюсь. Определенные восприятия, которые я не забыл и наличие которых необходимо предполагает, что у меня были другие восприятия, о которых я совсем не вспоминал мгновение спустя после того, как они у меня были, заставили меня изменить мое мнение. Из множества наблюдений, которые можно сделать, вот одно — ясное.

Когда размышляешь о самом себе после чтения, кажется, что осознаешь только те идеи, которые это чтение породило. И по-видимому, уже не осознаешь восприятие каждой буквы (как не осознаешь восприятия темноты каждый раз, когда непроизвольно опускаешь веки). Но никто не дал бы себя обмануть этой видимостью, если бы сообразил, что без осознания восприятия букв он никак не осознал бы ни слов, ни, следовательно, идей.

§ 10. Следующее наблюдение естественно объясняет то, что каждый испытал. Это удивительная быстрота, с какой, как иногда кажется, прошло время. Видимость эта проистекает из того, что мы забыли весьма большую часть восприятий, которые проследовали друг за другом в нашей душе. Локк показал, что мы составляем себе идею последовательности времени лишь по последовательности наших мыслей. Ведь в тот момент, когда восприятия полностью забыты, они становятся как бы несуществовавшими. Таким образом, их последовательность должна быть вычтена из последовательности времени. Стало быть, довольно значительная длительность, например длительность целого часа, должна нам казаться прошедшей как мгновение.

§ 11. Это объяснение освобождает меня от приведения новых примеров; оно их достаточно предоставит тем, кто захочет об этом подумать. Каждый может заметить, что среди восприятий, которые он получил за время, показавшееся ему очень коротким, есть множество таких, осознание которых доказывается его поведением, хотя он их совершенно забыл. Но не все примеры одинаково для этого подходят. Это-то меня и ввело в заблуждение, когда я вообразил, что, непроизвольно опуская веки, я

не осознаю, что нахожусь в темноте. Но нет ничего более разумного, чем объяснять один пример при помощи другого. Мое заблуждение проистекало из того, что восприятие темноты было столь кратковременным, столь внезапным, а сознание его столь слабым, что у меня не осталось о нем никакого воспоминания. В самом деле, стоит мне обратить внимание на движение моих глаз, как это самое восприятие станет столь живым, что я больше не буду сомневаться в том, что оно у меня было.

§ 12. Обычно мы забываем только часть своих восприятий, но иногда забываем их все. Когда мы совсем не сосредоточиваем свое внимание, так что об одних из вызываемых в нас восприятий мы не более осведомлены, чем о других, осознание их столь слабо, что если нас вывести из этого состояния, то мы не вспомним о том, что мы пребывали в нем. Предположим, мне показывают весьма сложную картину, одни части которой с первого взгляда не поражают меня более сильно, чем другие ее части; ее от меня убирают, прежде чем у меня было время рассмотреть ее подробно; несомненно, нет ни одной из ее видимых частей, которая не вызвала бы у меня восприятия; но осознание их было столь слабо, что я не могу их вспомнить. Эта забывчивость проистекает не из кратковременности их показа. Если предположить, что я в течение долгого времени приковывал свой взор к этой картине, и если только добавить, что я не сделал более живым осознание восприятий каждой части по очереди, то по прошествии многих часов я не буду в состоянии дать о них отчет лучше, чем в первый момент.

То, что оказывается истинным для восприятий, вызываемых этой картиной, должно быть по той же причине таковым и для восприятий, порождаемых окружающими меня предметами. Если, воздействуя на органы чувств почти с одинаковой силой, они порождают во мне все восприятия почти с одинаковой степенью живости и если моя душа поддается их впечатлению, не стараясь осознать одно восприятие в большей мере, чем другое, то у меня не остается никакого воспоминания о том, что произошло во мне. Мне будет казаться, что в течение всего этого времени моя душа находилась в своего рода забытьи, в котором не была занята ни одной мыслью. Пусть это состояние длится много часов или только несколько мгновений, я не смогу заметить разницы в веренице восприятий, которые я получил, потому что они были

одинаково забыты в том и в другом случае. Если бы даже это состояние продолжалось еще дни, месяцы или годы, то оказалось бы, что когда мы вышли бы из него под действием сильного ощущения, то многие годы нам вспоминались бы как один миг.

§ 13. Сделаем вывод, что мы можем не принимать в расчет огромное количество наших восприятий не потому, что они будто бы не были осознаны, а потому, что они были забыты в следующее же мгновение. Значит, в них нет ничего такого, что не было бы известно душе. Таким образом, восприятие и сознание — это лишь одно и то же действие под двумя названиями. Поскольку это действие рассматривают только как впечатление в душе, ему можно оставить название восприятия; поскольку же оно дает знать душе о своем присутствии, ему можно дать название сознания. В дальнейшем я буду употреблять эти два слова именно в этом смысле²⁰.

§ 14. Вещи привлекают наше внимание той стороной, которая в них больше соответствует нашему характеру, нашим страстям и нашему состоянию. Именно благодаря этому соответствию вещи воздействуют на нас с большей силой, а мы более ясно осознаем их воздействия. Вот почему, когда начинают меняться наш характер, наши страсти, наше состояние, мы видим предметы совсем по-другому и выносим о них совершенно противоположные суждения. Обычно обманчивость этого рода суждений столь сильна, что тот, кто в одно время видит и судит так, а в другое — совершенно иначе, всегда полагает, что он хорошо видит и правильно судит; это склонность, ставшая для нас столь естественной, что всегда, рассматривая предметы в зависимости от того, насколько они нам соответствуют, мы не упускаем случая покритиковать поведение других в той же мере, в какой одобряем свое. Прибавьте к этому, что самолюбие легко внушает нам, что вещи похвальны лишь постольку, поскольку они привлекали наше внимание, доставляя нам некоторое удовлетворение, и вы поймете, почему даже те, у кого достаточно рассудительности, чтобы их оценить, обычно так плохо распределяют свою благосклонность, то несправедливо в ней отказывая, то расточая ее.

§ 15. Когда предметы привлекают наше внимание, восприятия, которые они вызывают в нас, связываются с ощущением нашего бытия и со всем тем, что может иметь к нему некоторое отношение. Вот почему созна-

ние не только дает нам знание о наших восприятиях, но, если они повторяются, еще уведомляет нас часто о том, что эти восприятия мы уже имели, и дает нам знать, что они были нашими или что, несмотря на свое разнообразие и последовательность, они воздействовали на существо, которое постоянно есть то же самое *мы*. Сознание, рассматриваемое в отношении этих новых следствий, является новым действием, которое служит нам в каждый момент и которое составляет основу опыта. Без него каждый момент жизни казался бы нам первым в нашем существовании и наше знание никогда не простиралось бы за пределы первого восприятия; я назову это действие *воспоминанием*.

Очевидно, что если связь, существующая между восприятиями, которые я имею сейчас, восприятиями, которые я имел вчера, и ощущением моего бытия была бы разрушена, то я не смог бы узнать, что со мной случилось вчера и случилось ли это именно со мной. Если бы эта связь прерывалась каждую ночь, то я начинал бы каждый день, так сказать, новую жизнь, и никто не мог бы меня убедить, что мое сегодняшнее я есть то же, что мое я накануне²¹. Таким образом, воспоминание порождено связью, сохраняющей последовательность наших восприятий. В последующих главах результаты этой связи будут раскрыты все больше и больше; но если меня спрашивают, как может внимание создать эту связь, то я отвечаю, что причина этого кроется исключительно в природе души и тела. Поэтому-то я и рассматриваю эту связь как первоначальный опыт, которого должно быть достаточно для объяснения всего последующего опыта.

Для того чтобы лучше проанализировать воспоминание, нужно было бы дать ему два названия: одно, поскольку оно дает нам знание нашего существа, и другое, поскольку оно дает нам знание о восприятиях, которые в этом существе повторяются; ибо это совершенно различные идеи. Но язык не дает мне термина, которым бы я мог пользоваться, и для моего замысла было бы мало пользы от выдумывания такого термина. Достаточно отметить, из каких простых идей составлено сложное понятие этого действия души.

§ 16. Действия, анализ которых я собираюсь дать и происхождение которых я намерен объяснить, проходят значительный путь развития. Сначала в душе имеется только одно простое восприятие, являющееся лишь

впечатлением, которое она получает от наличествующих предметов; из него рождаются в присущей им последовательности три других действия. Впечатление, рассматриваемое как уведомляющее душу о своем наличии, и есть то, что я называю сознанием. Если знание, которое получают об этом восприятии, таково, что последнее кажется единственным осознаваемым восприятием, то это — внимание. Наконец, когда о нем знают, что оно прежде воздействовало на душу, оно является воспоминанием. Сознание как бы говорит душе — вот восприятие; внимание — вот единственное восприятие, которое вы имеете; воспоминание — вот восприятие, которое вы уже имели.

ГЛАВА ВТОРАЯ О ВООБРАЖЕНИИ, СОЗЕРЦАНИИ И ПАМЯТИ

§ 17. Опыт учит, что первое следствие внимания — это то, что в отсутствие предметов мы заставляем существовать в уме вызываемые ими восприятия. Они сохраняются в уме обычно даже в том же порядке, в каком мы их получили, когда предметы наличествовали. Благодаря этому между ними образуется связь, от которой многие действия, так же как и воспоминание, ведут свое происхождение. Первое из них — воображение; оно имеет место, когда восприятие в силу одной лишь связи, которую внимание установило между ним и предметом, воспроизводится при виде этого предмета. Иногда даже достаточно услышать название вещи, чтобы представить ее себе, как если бы она была перед глазами.

§ 18. Между тем пробуждение восприятий, которые мы прежде имели, не всегда зависит от нас. Бывают случаи, когда все наши усилия приводят лишь к воспоминанию их названия, некоторых сопутствующих им обстоятельств и к абстрактной идее восприятия — идее, которую мы можем образовывать в каждый момент, потому что мы никогда не думаем, не осознавая некоторого восприятия, и только от нас зависит обобщение восприятий. Например, когда думают о цветке, запах которого мало знаком, вспоминают его название, обстоятельства, при которых его видели, представляют себе аромат как общую идею восприятия, вызываемого запахом, но не пробуждают самого восприятия. Так вот, действие, которое вызывает это следствие, я называю *памятью*.

§ 19. Из связи, которую внимание устанавливает между нашими идеями, рождается еще одно действие — созерцание. Оно состоит в сохранении без перерыва восприятия, названия или обстоятельств, связанных с предметом, который только что исчез. При помощи созерцания мы можем продолжать думать о вещи в тот момент, когда ее уже нет перед нашими глазами. Можно по своему выбору отнести созерцание к воображению или к памяти: к воображению, если оно сохраняет само восприятие; к памяти, если оно сохраняет лишь название или обстоятельства вещи.

§ 20. Важно хорошо отличать момент, отделяющий воображение от памяти. Каждый будет судить об этом самостоятельно, когда увидит, какой свет это отличие, являющееся, может быть, слишком простым, чтобы казаться существенным, прольет на все происхождение действий души. То, что до сих пор сказали философы по этому поводу, настолько путано, что часто можно отнести к памяти то, что они говорят о воображении, а к воображению — то, что они говорят о памяти. Сам Локк считает, что память состоит в том, что душа имеет способность пробуждать восприятия, которые она уже имела, присоединяя к ним ощущение, которое в то же самое время убеждает ее, что она имела их прежде. Однако это не совсем верно, так как обычно можно очень хорошо вспомнить восприятие, пробудить которое нельзя.

Все философы здесь впадают в то же заблуждение, что и Локк. Не составляют исключения те из них, которые утверждают, будто каждое восприятие оставляет в душе образ самого себя примерно так, как печать оставляет оттиск. Ибо чем был бы образ восприятия, если не самим восприятием? Ошибка в данном случае происходит из-за того, что, не рассмотрев достаточно внимательно вопрос, приняли за само восприятие предмета некоторые обстоятельства или некоторые общие идеи, которые в самом деле пробуждаются. Для того чтобы избежать подобных ошибок, я буду проводить различие между разными восприятиями, которые мы способны получать, и исследую каждое из них в присущей им последовательности.

§ 21. Идеи протяженности таковы, что мы пробуждаем их легче всего, потому что ощущения, от которых мы их получаем, — это такие ощущения, что, пока мы бодрствуем, мы не можем отделить себя от них. Можно вовсе

не воспринимать звук и запах; мы можем не слышать никакого звука и не видеть никакого цвета; но только сон может отнять у нас восприятия осязания. Совершенно необходимо, чтобы наше тело касалось чего-либо и чтобы его части подвергали друг друга давлению²². От этого возникает восприятие, которое представляет их нам как находящиеся на расстоянии друг от друга и имеющие определенные границы, что, следовательно, влечет за собой идею некоей протяженности.

И вот эту идею мы можем обобщить, рассматривая ее вне ее определенности. Мы можем ее затем видоизменять и вывести из нее, например, идею прямой или кривой линии. Но мы не сможем вновь пробудить точно такое же восприятие величины тела, какое имели раньше, потому что после такого восприятия у нас нет абсолютной идеи, которая могла бы служить нам точной мерой. В этих случаях ум вспоминает лишь название фута, туаза и т. д. вместе с идеей величины — идеей, тем более расплывчатой, чем значительнее величина, которую он хочет себе представить.

С помощью этих первых идей мы можем в отсутствие предметов точно представить себе самые простые фигуры — это фигуры треугольника и четырехугольника. Но когда число сторон значительно возрастает, наши усилия становятся тщетными. Если я думаю о фигуре с тысячью сторон и о фигуре с девятыстами девяноста девятью сторонами, то я их различаю не с помощью восприятий, а лишь при помощи названий, которые я им дал. Так же обстоит дело со всеми сложными понятиями. Каждый может заметить, что, когда он хочет пользоваться ими, он воспроизводит в памяти только их названия. Что касается простых идей, которые они в себе заключают, их можно пробудить лишь одну после другой, и это нужно принимать за действие, отличное от памяти.

§ 22. Воображение естественным образом помогает себе всем, что может служить ему подмогой. Это достигается через сравнение с нашей собственной фигурой, когда мы представляем себе фигуру отсутствующего друга; и мы воображаем ее большой или маленькой, потому что мы измеряем ее до некоторой степени по нашей фигуре. Но больше всего помогают воображению последовательность и симметрия, потому что оно находит в них различные моменты, на которых останавливается и с которыми все соотносит. Когда я думаю о прекрасном лице,

мне сначала представляются глаза или другие черты, которые поразили меня больше всего, и именно по отношению к этим главным чертам другие займут место в моем воображении. Стало быть, вообразить фигуру тем легче, чем более она правильна. Можно было бы даже сказать, что правильная фигура более удобна для рассмотрения, ибо достаточно первого взгляда, чтобы составить себе о ней идею. Если же, напротив, она очень неправильна, с ней справляются только после долгого и тщательного рассмотрения различных ее частей.

§ 23. Когда предметов, вызывающих ощущения вкуса, звука, запаха, цвета и света, нет налицо, в нас не остается какого-либо восприятия, которое мы могли бы видоизменять, чтобы сделать из него нечто подобное цвету, запаху и вкусу, например, апельсина. Здесь нет ни последовательности, ни симметрии, которые пришли бы на помощь воображению. Таким образом, эти идеи могут пробуждаться лишь в той мере, в какой они стали привычными. По этой причине должны легче воспроизводиться в памяти идеи света и цвета, а уже затем — идеи звуков. Что касается запахов и вкусов, то воспроизводятся лишь те из них, которые более приятны. Таким образом, остается много восприятий, о которых можно вспоминать, однако припоминаются только их названия. Сколько же раз даже самые привычные восприятия не вспоминаются, особенно в разговоре, в котором нередко довольствуются тем, что говорят о вещах, не представляя их себе?!

§ 24. Можно наблюдать различные ступени развития воображения. Если мы хотим пробудить восприятие, мало для нас привычное, такое, как вкус плода, который мы ели только один раз, наши усилия обычно приводят лишь к тому, что вызывают некоторое колебание в волокнах мозга и рта; и восприятие, которое мы при этом имеем, вовсе не напомнит нам вкус этого плода. Оно будет одинаковым для дыни, персика или даже для плода, который мы никогда не пробовали. Это же можно отметить и в отношении других ощущений.

Когда восприятие привычно, волокна мозга, приученные подвергаться воздействию предметов, легче подчиняются нашим усилиям. Иногда одни и те же наши идеи воспроизводятся в памяти даже помимо нашей воли и представляются с такой живостью, что это нас обманывает, и мы думаем, будто предметы находятся у

нас перед глазами. Это то, что случается с сумасшедшими, а также со всеми людьми, когда они видят сны. Эти нарушения вызываются, вероятно, тесной связью движений, представляющих собой физическую причину возбуждения, с движениями, заставляющими замечать имеющиеся налицо предметы*.

§ 25. Единственное, что различает воображение, память и воспоминание,— это то, что они разные ступени развития. Первое пробуждает сами восприятия; вторая воспроизводит только их признаки или сопутствующие им обстоятельства. А последнее позволяет осознать, что это уже ранее имевшиеся восприятия. По этому поводу нужно заметить, что одно и то же действие, называемое мною памятью по отношению к восприятиям, одни лишь признаки или обстоятельства которых оно воспроизводит, есть воображение по отношению к признакам или обстоятельствам, которые оно пробуждает, потому что эти признаки и эти обстоятельства суть восприятия. Что касается созерцания, то оно причастно к воображению или к памяти в зависимости от того, сохраняет ли оно восприятия самого отсутствующего предмета, о котором продолжают думать, или же оно сохраняет лишь его название и обстоятельства, при которых его видели. Созерцание отличается от воображения и памяти только тем, что оно совсем не предполагает интервала между наличием предмета и вниманием, которое ему еще уделяют, когда его нет налицо. Эти различия, быть может, покажутся весьма незначительными, но учесть их совершенно необходимо. Здесь дело обстоит так же, как в числах, где дробь, не принятая во внимание, поскольку она кажется незначительной, неминуемо влечет за собой неверные расчеты. Есть серьезные основания опасаться, что люди, считающие эту точность ухищрением, окажутся неспособными внести в науки всю ту взыскательность, без которой нельзя в них преуспеть.

* Я предполагаю здесь и в других местах, что восприятия души имеют своей физической причиной колебания волокон мозга, не потому, что я считаю эту гипотезу доказанной, а потому, что она мне кажется более удобной для объяснения моей мысли. Если дело происходит не так, то оно происходит несколько иным способом, не очень от него отличающимся. В мозгу может быть только движение. Следовательно, когда полагают, что восприятия вызываются колебанием волокон, циркуляцией животных духов (*esprits animaux*) или любой другой причиной, для моих целей это все равно.

§ 26. Отмечая, как я только что это сделал, различие, имеющееся между восприятиями, которые покидают нас только во сне, и восприятиями, которые мы получаем, хотя и в бодрствующем состоянии, только через интервалы, можно сразу же увидеть, как далеко простирается наша способность их пробуждать; понятно, почему воображение воспроизводит по нашей воле некоторые не очень сложные фигуры, между тем как другие фигуры мы можем различать только по названиям, которые память нам возвращает; понятно, почему восприятия цвета, вкуса и т. д. находятся в нашей власти лишь постольку, поскольку они нам привычны, и каким образом яркость, с какой воспроизводятся идеи, является причиной сновидений и помешательства; наконец, легко усмотреть различие, которое следует проводить между воображением и памятью.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КАКИМ ОБРАЗОМ СВЯЗЬ ИДЕЙ, СОЗДАВАЕМАЯ ВНИМАНИЕМ, ПОРОЖДАЕТ ВООБРАЖЕНИЕ, СОЗЕРЦАНИЕ И ПАМЯТЬ

§ 27. По поводу сказанного в предыдущей главе можно было бы задать мне два вопроса: первый — почему в нашей власти пробуждать некоторые из наших восприятий, второй — почему, когда мы этого сделать не в состоянии, мы часто можем вспомнить по крайней мере их названия или обстоятельства, при которых они были вызваны в нас.

Отвечая сначала на второй вопрос, я скажу, что мы можем вспоминать названия или обстоятельства лишь постольку, поскольку они для нас привычны; в таком случае они входят в класс восприятий, которые в нашей власти и о которых мы будем говорить, отвечая на первый вопрос, требующий большей обстоятельности.

§ 28. Связь между многими идеями не может иметь никакой другой причины, кроме внимания, которое мы им уделили, когда они возникли у нас одновременно; таким образом, вещи привлекают наше внимание лишь благодаря тому, что они соответствуют нашему характеру, нашим страстям, нашему состоянию, или, одним словом, нашим потребностям; это имеет своим последствием то, что одинаковая степень внимания охватывает сразу и идеи потребностей, и идеи вещей, которые им соответствуют, и связывает все эти идеи друг с другом.

§ 29. Все наши потребности зависят друг от друга, и их восприятия можно было бы рассматривать как ряд основных идей, к которым относится все то, что участвует в нашем сознании. Над каждым рядом поднимаются другие ряды идей, образующие своего рода цепи, прочность которых всецело зависит от аналогичности признаков, последовательности восприятий и связи обстоятельств, объединяющих порой самые противоречивые идеи. С потребностью связана идея вещи, способной ее удовлетворить; с этой идеей связана идея места, где эта вещь встречается; а с идеей места связана идея людей, которых там видели; с этой последней — идеи удовольствия или страдания, которые они доставили, и многие другие. Можно даже отметить, что по мере того, как цепь вытягивается, она подразделяется на различные звенья, так что, чем больше удаляются от первого звена, тем больше множатся звенья. Первая основная идея связана с двумя или тремя другими, каждая из них — с равным или даже большим числом идей и так далее.

§ 30. Различные цепи или звенья, которые, как я полагаю, находятся выше каждой основной идеи, связаны рядом основных идей и некоторыми звеньями, общими, вероятно, для многих цепей, ибо одни и те же предметы и, следовательно, одни и те же идеи нередко относятся к различным потребностям. Таким образом, из всех наших знаний образуется только одна цепь, звенья которой соединяются с одними кольцами, отделяясь от других.

§ 31. Если эти предположения приняты, то для того, чтобы вспомнить идеи, ставшие привычными, достаточно быть в состоянии обратить свое внимание на те из наших основных идей, с которыми они связаны. А ведь это возможно всегда, потому что, пока мы бодрствуем, нет ни одного мгновения, когда наш характер, наши страсти и наше состояние не вызывали бы в нас часть тех восприятий, которые я называю основными. Таким образом, это удавалось бы с большей или меньшей легкостью, смотря по тому, зависят ли идеи, которые мы хотели бы воспроизвести, от большего числа или от меньшего числа потребностей и зависят ли они от них более непосредственно или менее непосредственно.

§ 32. Предположения, которые я только что сделал, небезосновательны; я ссылаюсь на опыт и убежден, что каждый заметит, что он старается припомнить какую-

либо вещь * лишь в связи с ее отношением к тем обстоятельствам, в которых он находится, и это удается ему тем легче, чем больше число обстоятельств или чем непосредственнее их связь с этой вещью. Внимание, обращаемое нами на восприятие, которое на нас воздействует в данный момент, напоминает нам его признак; этот признак напоминает другие признаки, с которыми он имеет какую-то связь; эти последние пробуждают идеи, с которыми они связаны; эти идеи воспроизводят в памяти другие признаки или идеи, и так далее. Например, встречаются два друга, которые не виделись долгое время. Внимание, которое они уделяют удивлению и радости, испытываемым ими, порождает у них тотчас же речь, которой они должны придерживаться. Они жалуются на долгую разлуку друг с другом, беседуют о радостях, которые они прежде вместе пережили, и обо всем том, что с ними произошло со времени их расставания. Нетрудно понять, как все эти вещи связаны между собой и со многими другими. Вот еще один пример.

Предположим, что кто-то делает мне по поводу этого сочинения возражение, на которое я в данный момент не знаю, как ответить; несомненно, если это возражение неосновательно, оно само должно показывать мне, как я должен на него ответить. Итак, я стараюсь внимательно рассмотреть все части своего сочинения, и я нахожу в нем такие, которые, будучи связаны с некоторыми из идей, входящих в решение, которое я ищу, не преминут их пробудить. Эти последние благодаря их тесной связи с другими идеями воспроизводят их последовательно одну за другой, и я вижу, наконец, все то, что я должен ответить.

Множество других примеров представится тем, кто пожелает обратить внимание на то, что происходит, когда люди ведут беседу. С какой бы быстротой беседа ни меняла тему, тот, кто сохраняет хладнокровие и немного знает характер беседующих, всегда видит, посредством какой связи идей переходят от одного предмета к другому. Итак, я полагаю, что я вправе сделать вывод, что

* Я беру слово *припоминать* сообразно его обычному употреблению, т. е. как способность вспоминать идеи отсутствующего предмета или вспоминать его признаки. Следовательно, она относится равным образом и к воображению, и к памяти.

способность пробуждать наши восприятия, их названия или сопутствующие им обстоятельства проистекает исключительно от связи, устанавливаемой вниманием между этими вещами и потребностями, которым они соответствуют. Разрушите эту связь, и вы разрушите воображение и память.

§ 33. Различные люди не могут устанавливать связь между своими идеями ни с одинаковой силой, ни охватывая этой связью одинаковое число идей; вот почему воображение и память служат им неодинаково. Это различие обусловлено неодинаковым строением органов или, быть может, еще и природой души, так что причины, которыми можно было бы это объяснить, целиком физические и рассмотрение их не дело данного сочинения. Я только отмечу, что органы порою мало пригодны для связи идей лишь потому, что их недостаточно развивали посредством упражнения.

§ 34. Способность связывать наши идеи имеет и свои трудности, и свои преимущества. Чтобы показать их наглядно, возьмем двух людей: одного, который никогда не мог связывать идеи; другого, который связывает их так легко и так крепко, что больше не в силах их разъединить. У первого не было бы ни воображения, ни памяти, и, следовательно, он не совершал бы ни одного из действий, которые они должны породить. Он был бы абсолютно неспособен к размышлению; это — слабоумный. У второго были бы чрезмерная память и чрезмерное воображение, и эта чрезмерность произвела бы почти то же самое действие, что и утрата памяти и воображения. Он с трудом упражнял бы свое мышление (*réflexion*); это был бы сумасшедший. Так как идеи, менее всего подходящие друг другу, были бы крепко связаны в его уме лишь потому, что они вместе пришли в голову, то он считал бы, что они естественным образом связаны между собой, и выводил бы такие идеи друг из друга как настоящие следствия.

Между этими двумя крайностями можно было бы предположить нечто среднее, когда чрезмерность воображения и памяти не наносила бы вреда основательности ума, а их недостаток не наносил бы ущерба тому, что его украшает. Возможно, добиться этого среднего состояния столь трудно, что величайшие гении достигли его лишь приблизительно. В той мере, в какой различные умы отдаляются от него и склоняются к проти-

воположным крайностям, они обладают более или менее несовместимыми качествами, потому что они должны быть в большей или меньшей мере причастны к крайностям, которые совершенно исключают друг друга. Таким образом, те, кто приближается к крайности, где преобладают воображение и память, соответственно утрачивают качества, делающие ум правильным, последовательным и методичным; а те, кто приближается к другой крайности, утрачивают в той же мере качества, способствующие его привлекательности. Первые пишут с большим изяществом, вторые — с большей последовательностью и глубиной.

Из сказанного видно не только то, как легкость в связывании наших идей порождает воображение, созерцание и память, но еще и то, каким образом она является истинной основой совершенства или несовершенства этих действий.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

О ТОМ, ЧТО ПОЛЬЗОВАНИЕ ЗНАКАМИ ЕСТЬ ИСТИННАЯ ПРИЧИНА РАЗВИТИЯ ВООБРАЖЕНИЯ, СОЗЕРЦАНИЯ И ПАМЯТИ

Для того чтобы полностью раскрыть механизм воображения, созерцания и памяти, нужно внимательно исследовать, какую помощь эти действия получают от пользования знаками.

§ 35. Я различаю три вида знаков. 1. Случайные знаки, или предметы, которые какие-то особые обстоятельства связали с теми или иными нашими идеями таким образом, что эти предметы способны пробудить данные идеи. 2. Естественные знаки, или возгласы, которые природа установила для чувств радости, страха, боли и т. д. 3. Институционные знаки, или те, которые мы сами выбрали и которые имеют лишь произвольную связь с нашими идеями.

§ 36. Институционные знаки отнюдь не необходимы для совершения действий души, предшествующих воспоминанию, ибо восприятие и сознание могут иметь место только тогда, когда человек бодрствует; а так как внимание — это не что иное, как сознание, специально уведомляющее нас о наличии восприятия, то для того, чтобы его вызвать, достаточно предмету лишь воздействовать на наши органы чувств с большей живостью, чем

другие. До этого момента знаки были бы годны только для того, чтобы чаще давать возможность упражнять внимание.

§ 37. Но представим себе человека, который не употреблял бы никакого произвольного знака. Его воображение и его способность воспоминания могли бы уже иметь какое-то применение только с помощью случайных знаков, т. е. восприятие, с которым связывается предмет, сможет при виде его пробудиться, и видящий его человек сможет признать это восприятие тем восприятием, которое у него уже было. Однако нужно заметить, что это случится лишь постольку, поскольку некоторая внешняя причина поставит предмет перед глазами этого человека. Когда предмет отсутствует, у предполагаемого мною человека нет никаких способов, какими он мог бы самостоятельно вспомнить, потому что в его распоряжении нет ничего из того, что связано с этим предметом. Значит, от самого человека вовсе не зависит пробуждение идей, связанных с этим предметом. Таким образом, деятельность его воображения еще не находится в его власти.

§ 38. Что касается естественных возгласов, то этот человек издаст их сразу же, как только испытает чувства, для которых они предназначены; но с первого раза они для этого человека не будут знаками, так как вместо того, чтобы пробуждать у него восприятия, они будут лишь их следствиями.

Когда он будет часто испытывать одно и то же чувство и так же часто издавать возглас, который должен естественным образом сопутствовать этому чувству, тогда чувство и возглас окажутся столь живо соединенными в его воображении, что он больше не поймет возгласа, не испытывая каким-либо образом этого чувства. При таких обстоятельствах возглас будет знаком, но он вызовет деятельность воображения этого человека лишь тогда, когда случай заставит его услышать этот возглас. Таким образом, лишь тогда деятельность воображения будет в его власти.

Возражать, что он сможет с течением времени пользоваться этими возгласами, для того чтобы по своему усмотрению воспроизводить в памяти чувства, которые они выражают, нет основания. Я ответил бы, что тогда они перестанут быть естественными знаками, особенность которых состоит в том, что не мы их избрали, а они,

сами по себе дают знать, какое мы получаем впечатление, и вызывают нечто подобное у других людей. [Если бы человек стал издавать определенные возгласы, чтобы вспомнить выражаемые ими чувства], это были бы звуки, которые он сам выбрал (подобно тому как мы избрали определенные звуки для выражения страха, радости и т. п.). Следовательно, он пользовался бы какими-то институциональными знаками, что противоречит предположению, исходя из которого я сейчас рассуждаю.

§ 39. Память, как мы видели, состоит лишь в способности напоминать нам знаки наших идей или обстоятельства, которые им сопутствовали, и эта способность существует лишь постольку, поскольку предметы, которые мы хотим припомнить, связаны с некоторыми из имеющихся у нас потребностей через аналогичность знаков, выбранных нами, и через последовательность, установленную нами для наших идей. Наконец, мы сможем вспомнить вещь лишь постольку, поскольку она какой-то стороной связана с какими-нибудь вещами, имеющимися в нашем распоряжении. А ведь человек, который имеет только случайные и естественные знаки, не обладает знаками, находящимися в его власти. Таким образом, его потребности могут вызывать только деятельность его воображения. Стало быть, у него не должно быть памяти.

§ 40. Из этого можно заключить, что животные вовсе не имеют памяти, а имеют лишь воображение, которым они не властны распоряжаться. Они представляют себе отсутствующую вещь лишь постольку, поскольку ее образ в их мозгу тесно связан с наличествующим предметом. Не память ведет их в то место, где накануне они нашли пищу; нет, ощущение голода столь крепко соединено с идеями этого места и дороги, которая к нему ведет, что эти идеи тотчас же пробуждаются, как только животные испытывают голод. Не память заставляет их бежать прочь от враждебных им животных; нет, когда некоторых особей их породы пожирали на их глазах, крики, которые их поразили при этом зрелище, пробудили в их душе чувство боли, естественными знаками которой эти крики являются, и они убежали. Когда они вновь встречают этих враждебных животных, последние вызывают у них те же самые ощущения, потому что, когда эти ощущения были вызваны в первый раз, была

установлена связь [между опасными животными и чувством боли]. Так что они снова спасаются бегством.

Что касается тех, которые не видели ни одного животного, погибшего подобным образом, то можно с полным основанием предположить, что их матери или кто-либо другой сначала побуждали их убежать вместе с собой, сообщая им страх криками, и этот страх у них сохраняется и всегда пробуждается при виде их врага. Если отвергнуть все эти предположения, то я не вижу, что же другое могло бы их заставить обратиться в бегство.

Может быть, меня спросят: кто научил их распознавать крики, которые являются естественными знаками боли? Опыт. Среди них нет ни одного, кто не испытал бы боли с ранних лет и кто, следовательно, не имел бы случая связать крик с чувством боли. Не следует представлять себе, будто они убегают лишь тогда, когда у них есть точная идея угрожающей им опасности. Для того, чтобы они убежали, достаточно того, что крики животных их породы пробуждают в них чувство какой-то боли.

§ 41. Здесь видно, что если за неизменением памяти животные в отличие от нас не могут самостоятельно и по своей воле вспоминать восприятия, связанные друг с другом в их мозгу, то воображение прекрасно восполняет этот их недостаток. Ибо, воспроизводя у них восприятия даже отсутствующих предметов, оно заставляет их вести себя так, как если бы они имели эти предметы перед глазами, и этим обеспечивает их самосохранение быстрее и надежнее, чем мы сами иногда это делаем с помощью разума. Мы можем заметить в себе нечто подобное в тех случаях, когда размышление оказывается слишком медлительным, чтобы помочь нам избежать опасности. Например, при виде кареты, готовой нас раздавить, воображение воспроизводит у нас идею смерти или чего-то в этом роде, и эта идея помогает нам тотчас избежать удара, который нам угрожает. Мы неминуемо погибли бы, если бы в эти моменты нам помогали только память и размышление.

§ 42. Воображение часто производит в нас действия, которые, казалось бы, должно было производить размышление. Хотя мы очень заняты одной идеей, предметы, окружающие нас, продолжают воздействовать на наши чувства; восприятия, которые они порождают, пробуждают другие, с которыми они связаны, а эти последние

вызывают определенные движения в нашем теле. Если все это воздействует на нас не так сильно, как идея, которая нас занимает, оно не может отвлечь нас от нее, и поэтому случается, что, не размышляя о том, что мы делаем, мы поступаем так, как если бы наше поведение было обдуманно; нет такого человека, который не испытал бы этого. Кто-то проезжает через Париж и избегает всех встречающихся на его пути препятствий с такой предусмотрительностью, как если бы он думал только о том, что он делает; однако он уверен, что он занят совершенно другим. Более того, часто случается даже так, что, хотя наши мысли далеки от того, о чем нас спрашивают, мы отвечаем точно: ведь слова, выражающие вопрос, связаны со словами, составляющими ответ, а эти слова вызывают движения, подходящие для их произнесения. Связь идей — основа всех этих явлений.

Следовательно, мы знаем из нашего опыта, что воображения, даже когда не в нашей власти руководить его деятельностью, достаточно для объяснения поступков, кажущихся обдуманными, хотя они не таковы; поэтому-то есть основание полагать, что у животных нет другого действия души. Каковы бы ни были факты, сообщаемые по этому поводу, с людьми происходят столь же удивительные вещи, которые можно объяснить указанной основой — связью идей.

§ 43. Следуя объяснениям, которые я только что дал, можно составить себе отчетливую идею того, что называют *инстинктом*. Ведь именно воображение, вызываемое предметом, пробуждает восприятия, которые связаны с ним непосредственно, и таким образом управляет всеми породами животных без помощи размышления.

Не зная анализа, который я сейчас произвел, и в особенности того, что я сказал о связи идей, философы находились в большом затруднении, пытаясь объяснить инстинкт животных. С ними случилось то, чего нельзя избежать, когда делают заключение, не доискиваясь происхождения вещей; я хочу сказать, что, будучи неспособными выбрать золотую середину, они впадают в одну из двух крайностей. Одни из них поставили инстинкт на одну доску с разумом или даже выше его, другие отрицали инстинкт и считали животных настоящими автоматами. Оба этих мнения одинаково смехотворны, чтобы не сказать больше. Сходство, которое имеется между животными и нами, доказывает, что у них есть душа; а

разница, обнаруживающаяся между нами, доказывает, что их душа стоит ниже нашей. Мой анализ делает вопрос ясным, потому что действия души животных ограничиваются восприятием, сознанием, вниманием, воспоминанием и воображением, которое не находится в их власти, а наша душа совершает и другие действия, происхождение которых я изложу²³.

§ 44. То, что я только что сказал о воображении и памяти, следует отнести к созерцанию соответственно тому, будут ли его причислять к воображению или к памяти. Если считать, что оно состоит в сохранении восприятий, то до пользования институционными знаками оно имеет только одну функцию, не зависящую от нас; и у него не окажется никаких функций, если считать, что оно заключается в сохранении самих знаков.

§ 45. Пока воображение, созерцание и память вовсе не функционируют или же пока воображение и созерцание функционируют, но мы не властны над их деятельностью, нельзя самому распоряжаться своим вниманием. Действительно, как можно распоряжаться им, раз душа еще не имеет в своей власти никакого своего действия? Она же [при отсутствии памяти] переходит от одного предмета к другому лишь постольку, поскольку ее увлекает за собой сила впечатления, которое вызывают у нее вещи.

§ 46. Но как только человек начинает связывать идеи со знаками, которые он сам выбрал, обнаруживается, что у него возникает память. Приобретая ее, человек начинает сам распоряжаться своим воображением и давать ему новую работу, ибо при помощи знаков, которые он может вспоминать по своей воле, он пробуждает или по крайней мере может часто пробуждать связанные с ними идеи. В дальнейшем он приобретает тем больше власти над своим воображением, чем больше знаков он изобретает, потому что он обеспечивает себе гораздо больше средств для деятельности [своего воображения].

Вот где начинается обнаруживаться превосходство нашей души над душой животных, так как, с одной стороны, у животных связь идей с произвольными знаками обычно совершенно не зависит от них, а с другой, по-видимому, достоверно, что это бессилие происходит не только от [телесной] организации. Разве их тело менее пригодно к языку жестов, чем наше? Разве многие из них не обладают всем, что нужно для произнесения звуков?

Если они способны к тем же действиям души, что и мы, почему же ничто у них не свидетельствует об этом?

Все сказанное доказывает, что пользование различного рода знаками содействует развитию воображения, созерцания и памяти. Все это будет еще в большей мере раскрыто в следующей главе.

ГЛАВА ПЯТАЯ О РАЗМЫШЛЕНИИ

§ 47. Как только появилась память, и деятельность воображения оказывается в нашей власти, знаки, которые восстанавливает память, и идеи, которые пробуждает воображение, начинают высвобождать душу из-под зависимости от всех предметов, воздействовавших на нее. Так как во власти души вспоминать вещи, которые она видела, она может направлять на них свое внимание, не обращая его на вещи, которые она видит. Затем душа может направлять внимание на эти вещи, или только на некоторые из них, или поочередно на те или другие. Например, при виде картины мы вспоминаем наши знания о природе и правила, которые учат подражать ей, и мы переносим наше внимание последовательно с картины на эти знания и с этих знаний на эту картину или по очереди на ее различные части. Очевидно, однако, что мы распоряжаемся так нашим вниманием лишь с помощью деятельности воображения, вызванной сильной памятью. Без нее мы сами не смогли бы направлять свое внимание, а память подчинялась бы исключительно воздействию предметов.

§ 48. Этот способ самостоятельно направлять наше внимание поочередно на различные предметы или на различные части одного предмета называется *размышлением*. Таким образом, ясно видно, как размышление рождается из воображения и памяти. Но здесь имеет место развитие, которое не следует упускать из вида.

§ 49. Появление памяти достаточно для того, чтобы положить начало нашему господству над деятельностью нашего воображения. Довольно одного-единственного произвольного знака, чтобы мы сами пробудили идею; а это-то, несомненно, и есть первая и наименьшая степень памяти и власти, которую можно приобрести над своим

воображением. Способность распоряжаться своим вниманием, которую дает один знак, самая что ни на есть слабая. Но какова бы она ни была, она дает почувствовать преимущество знаков, и, следовательно, она пригодна для того, чтобы воспользоваться по крайней мере одним из случаев, когда может оказаться полезным или необходимым изобрести новые знаки. Благодаря этому способность распоряжаться нашим вниманием расширит деятельность памяти и воображения; с этого момента и размышление сможет больше расширять их деятельность, и, обратно воздействуя на воображение и память, которые его породили, оно в свою очередь снова повлечет за собой деятельность воображения и памяти. Значит, благодаря помощи, которую эти действия души окажут друг другу, они будут способствовать развитию друг друга.

Если же при размышлении о слабых зачатках этих действий недостаточно ясно видно их влияние друг на друга, то нужно будет лишь отнести только что сказанное мною к этим действиям, рассматриваемым в том совершенном виде, в каком мы ими владеем. Сколько, например, нужно было размышлений, чтобы создать языки, и какую помощь эти языки оказывают размышлению? Но это вопрос, которому я посвящаю много глав.

Нельзя, по-видимому, пользоваться институционными знаками, если не быть уже достаточно способным к размышлению, чтобы подбирать знаки и связывать с ними идеи. Как же — возможно, возразят мне, — разве деятельность размышления не осуществляется через пользование этими знаками?

Отвечаю: я разрешу это затруднение, когда буду излагать историю языка. Здесь мне достаточно показать, что оно от меня не ускользнуло.

§ 50. Из всего сказанного следует, что лучше всего расширить деятельность воображения, объем памяти и облегчить деятельность размышления можно, лишь занимаясь предметами, которые, все больше завладевая вниманием, связывают между собой все большее количество знаков и идей; все зависит от этого. Это, между прочим, показывает, что обыкновение заставлять детей в первые годы их обучения заниматься лишь вещами, в которых они ничего не смыслят и которые не представляют для них никакого интереса, мало пригодно для развития их дарований. Это обыкновение отнюдь не соз-

дает связи идей или же делает эти связи столь поверхностными, что они совсем не сохраняются.

§ 51. Благодаря размышлению мы начинаем предвидеть все то, на что способна душа. Мы видели, что, пока мы сами не управляем своим вниманием, душа подчиняется всему тому, что ее окружает, и обладает чем-то лишь благодаря посторонней силе. Но если мы, будучи властны распоряжаться своим вниманием, направляем его согласно своим желаниям, то душа распоряжается вниманием самостоятельно, получая идеи, которыми она обязана только себе, и обогащается из своих собственных источников.

Результат этого действия души тем более значителен, что благодаря ему мы распоряжаемся нашими восприятиями примерно так, как если бы мы обладали способностью их порождать и уничтожать. Пусть среди тех восприятий, которые я имею теперь, я выберу одно; тотчас же осознание его станет столь сильным, а осознание других — столь слабым, что мне покажется, будто оно единственное восприятие, которое я осознал; когда мгновение спустя я захочу его оставить, чтобы заняться главным образом одним из тех восприятий, которые на меня подействовали наиболее слабо, мне будет казаться, что оно вернулось в небытие, а другое — вышло из него. Осознание первого, выражаясь менее образно, станет столь слабым, а осознание второго — столь сильным, что мне будет казаться, будто я их получил лишь одно за другим. Можно проделать этот опыт, рассматривая весьма сложный предмет. Мы, конечно, не осознаем в одно и то же время всех восприятий, вызываемых различными его частями, способными воздействовать на органы чувств. Но следовало бы сказать, что для того, чтобы сохранить только одно-единственное впечатление, размышление приостанавливает по своему усмотрению [другие] впечатления, которые появляются в душе.

§ 52. Геометрия нас учит, что самый подходящий способ облегчить наше размышление — это представить органам чувств сами предметы, идеями которых мы хотим заняться, потому что тогда их осознают более сильно; но нельзя пользоваться этим приемом во всех науках. Способ, который мы будем применять с успехом повсюду, — это внесение в наши размышления ясности, точности и последовательности. Ясности, потому что, чем более ясны знаки, тем больше мы осознаем идеи, которые

они обозначают, и тем меньше, следовательно, они от нас ускользают; точности — для того, чтобы менее рассеянное внимание сосредоточивалось с меньшим усилием; последовательности — чтобы главная идея, более известная, более привычная, подготавливала наше внимание для идеи, которая должна за ней следовать.

§ 53. Никогда не бывает, чтобы один и тот же человек обладал в одинаковой степени хорошей памятью, сильным воображением и размышлением в отношении всякого рода предметов. Происходит это потому, что эти действия души зависят от внимания как от их причины, а также потому, что внимание может быть занято лишь одним объектом в той мере, в какой он соответствует нашему характеру и всему, что нас касается. Это делает понятным, почему те, кто стремится быть всезнайкой, рискуют потерпеть неудачу во многом. Существует только два вида дарований: один приобретается лишь посредством насилия над органами, другой является следствием счастливого расположения органов и их способности весьма легко совершенствоваться. Последний вид дарования, зависящий больше от природы, является более сильным, более действенным и дает гораздо лучшие результаты. В первом же, напротив, чувствуется усилие, труд, и он никогда не поднимается выше среднего уровня.

§ 54. Я искал причины воображения, памяти и размышления в тех действиях души, которые им предшествуют, потому что задача этого раздела — объяснить, как одни действия души порождают другие ее действия. Обратиться до других причин, если возможно их познать*, надлежало бы физике²⁴.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

О ДЕЙСТВИЯХ РАЗЛИЧЕНИЯ, АБСТРАГИРОВАНИЯ, СРАВНЕНИЯ, СОЧЕТАНИЯ И РАСЧЛЕНЕНИЯ НАШИХ ИДЕЙ

Итак, мы раскрыли то, что было наиболее трудно заметить в переходе от одних действий души к другим, все более сложным. Действия, о которых нам осталось сказать, — это столь явный результат размышления, что происхождение их объясняется как бы само собой.

* Все это сочинение опирается на только что прочитанные пять глав, так что их нужно совершенно верно понять, прежде чем переходить к другим.

§ 55. Из размышления, или из способности самостоятельно распоряжаться своим вниманием, рождается способность рассматривать наши идеи отдельно; так что одно и то же сознание, специально уведомляющее о наличии некоторых идей (то, что характеризует внимание), уведомляет еще и о том, что они различны. Таким образом, когда душа не была властна распоряжаться своим вниманием, она не была способна самостоятельно различить разные впечатления, которые она получала от предметов. Мы узнаем это на опыте всякий раз, когда хотим заняться вопросами, к которым мы не подготовлены. Тогда мы столь сильно путаем предметы, что иногда с трудом замечаем различия даже между теми из них, которые более всего отличаются друг от друга. Из-за неумения размышлять или обращать наше внимание на восприятия, вызываемые предметами, те восприятия, которые различают эти предметы, ускользают от нас. Поэтому можно считать, что, если бы мы были совершенно лишены привычки к размышлению, мы различали бы разные предметы лишь постольку, поскольку каждый из них вызывал бы у нас весьма сильное впечатление. А те предметы, воздействие которых было бы слабым, не принимались бы в расчет.

§ 56. Легко различить две совершенно простые идеи, но по мере их усложнения трудности возрастают. Так как наши понятия похожи друг на друга многочисленными своими сторонами, есть основание опасаться, что мы примем за одно и то же понятие множество [разных] понятий или по меньшей мере не различим их настолько, насколько их следует различать; а это часто случается в метафизике и этике. Вопрос, обсуждаемый сейчас нами,— весьма ясный пример затруднений, которые должны быть преодолены. В этих случаях никакая осмотрительность не будет чрезмерной, чтобы приметить все до мельчайших различий; это-то и позволит судить о ясности и правильности нашего ума и больше всего будет способствовать тому, чтобы придать нашим идеям последовательность и точность, столь необходимые для достижения некоторых знаний. К тому же эта истина так мало признана, что, обосновывая ее с помощью недостаточно тонкого анализа, мы рискуем прослыть смешными.

§ 57. Различая свои идеи, иногда рассматривают самые существенные для их предмета качества как совершенно отделенные от этого предмета; это то, что носит

специальное название *абстрагировать*. Получающиеся в результате этого идеи называются *общими*, потому что они представляют качества, соответствующие многим различным вещам. Если, например, не обращая никакого внимания на то, что отличает человека от зверя, я размышляю исключительно о том, что есть общего между тем и другим, то я создаю абстракцию, которая дает мне общую идею *животного*.

Это действие души совершенно необходимо для ограниченных умов²⁵, которые могут рассматривать сразу лишь мало идей и которые по этой причине вынуждены множество идей относить к одному и тому же классу. Но нужно заботиться о том, чтобы не принимать за различные объекты (*êtres distincts*) вещи, которые таковы лишь из-за способа, каким мы их постигаем. Это ошибка, которую допускали многие философы; я намерен говорить о ней более подробно в пятом разделе этой первой части.

§ 58. Размышление, которое дает нам возможность различать наши идеи, дает нам еще и возможность сравнивать их, чтобы знать отношения между ними. Это происходит, когда мы поочередно обращаем наше внимание то на одни, то на другие идеи или же сосредоточиваем его в одно и то же время на многих идеях. Когда не очень сложные понятия вызывают впечатление, достаточно значительное, чтобы привлечь наше внимание без усилий с нашей стороны, сравнивать их нетрудно; но трудности возрастают по мере того, как идеи усложняются и вызывают более поверхностное впечатление. Например, сравнения обычно легче делать в геометрии, чем в метафизике.

При помощи этого действия души мы сближаем менее привычные идеи с идеями более привычными, и отношения, которые мы при этом находим, позволяют нам установить между ними связи, весьма пригодные для расширения и укрепления памяти, воображения и, косвенным образом, размышления.

§ 59. Иногда, различив множество идей, мы рассматриваем их как представляющие собой лишь одно-единственное понятие; в других случаях мы отнимаем от понятия часть идей, из которых оно состоит. Это-то и называется *сочетать* и *расчленять* наши идеи. Посредством этих действий мы можем их сравнивать в различных отношениях и все время составлять новые комбинации,

§ 60. Чтобы лучше сочетать, нужно заметить, каковы простейшие идеи наших понятий, как и в какой последовательности они соединяются с теми идеями, которые случайно появляются у нас. Благодаря этому можно будет управлять также и расчленением, ибо нужно будет лишь разрушить то, что было создано. Это покажет, как и то и другое происходит из размышления.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ОТСТУПЛЕНИЕ, КАСАЮЩЕЕСЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПРИНЦИПОВ, А ТАКЖЕ ДЕЙСТВИЯ, ИМЕНУЕМОГО АНАЛИЗОМ

§ 61. Благодаря тому, что абстрагировать и расчленять — дело для нас легкое, общими предложениями пользуются с давних пор. Нельзя долгое время не замечать, что, будучи результатом многих отдельных знаний, такие предложения пригодны для облегчения памяти и придания речи ясности; но скоро стали ими злоупотреблять, и это привело к весьма несовершенному способу рассуждения. Вот причина этого.

§ 62. Первые открытия в науках были столь просты и совершались столь легко, что люди делали их без помощи какого-либо метода; правила они смогли придумать себе лишь после того, как уже был достигнут известный прогресс, который, позволив им заметить, каким образом они пришли к некоторым истинам, позволил им понять, как они могли бы дойти до других истин. Таким образом, те, кто сделал первые открытия, не могли показать, по какому пути надо идти, чтобы последовать за ними, так как они сами не знали еще, каким путем они шли. Для того чтобы выказать уверенность, им не оставалось ничего другого, как показать, что эти истины согласуются с общими предложениями, которые никто не подвергнет сомнению. Это приводило к мысли, что эти предложения — истинный источник наших знаний. Поэтому им дали название *принципов*; и возник общеприятый, поныне существующий предрассудок, будто рассуждать должно только при помощи принципов*. Те, кто открывал новые истины, чтобы создать самое возвы-

* Я никоим образом не понимаю здесь под *принципами* наблюдения, подтверждаемые опытом. Я беру это слово в смысле, обычном для философов, которые называют *принципами* общие и абстрактные предложения, на которых они строят свои системы.

шенное представление о своей проницательности, считали, что они должны сделать тайну из метода, которому следовали. Они довольствовались тем, что излагали их при помощи общепринятых принципов, и установившийся предрассудок, все более и более распространяясь, порождал бесчисленные системы.

§ 63. Бесплезность принципов и злоупотребление ими проявляются особенно в синтезе — методе, при котором представляется, будто истина не может появиться, если ей не предшествует огромное число аксиом, дефиниций и других мнимо плодотворных предложений. Очевидность математических доказательств и одобрение всеми учеными этого способа рассуждения были бы достаточны, чтобы убедить, что я выдвигаю лишь недоказуемый парадокс; но нетрудно показать, что своей достоверностью они обязаны математике, а вовсе не синтетическому методу. Действительно, если бы эта наука допускала столько заблуждений, неясностей и двусмысленностей, сколько их допускает метафизика, то синтез был бы полностью пригоден для того, чтобы поддерживать и умножать их все больше и больше. Если идеи математиков точны, то это потому, что они суть произведения алгебры и анализа. Метод, который я порицаю, мало пригоден для исправления расплывчатого принципа, плохо определенного понятия: он сохраняет все изъяны рассуждения или скрывает их под видимостью соблюдения строгой последовательности, но он столь же бесполезен, сколь сух и отвратен. Чтобы убедиться в этом, я отсылаю к сочинениям по метафизике, этике и теологии, в которых пытались пользоваться этим методом*.

§ 64. Достаточно принять во внимание, что общее предложение — это лишь результат наших частных знаний, чтобы понять, что оно может только опустить нас

* Например, больше ли пролил света Декарт на свои «Метафизические размышления», когда захотел доказать их согласно правилам этого метода? Можно ли найти более плохие доказательства, чем доказательства Спинозы? Я мог бы еще сослаться на Мальбранша, который иногда пользовался синтезом; на Арно, который применил его в довольно плохом трактате об идеях и в других сочинениях; на автора сочинения «О воздействии бога на творения»²⁶ и многих других. Можно сказать, что эти писатели вообразили себе, будто для того, чтобы доказывать геометрическим способом, достаточно будет расположить в определенном порядке различные части рассуждения под названием *аксиомы, дефиниции, постулаты* и т. д.

до знаний, которые нас подняли до него, или до тех знаний, которые так же смогли бы проложить нам к нему дорогу. Стало быть, отнюдь не будучи их принципом, общее предложение предполагает, что все они познаны другими путями или что по крайней мере они могли бы быть так познаны. Действительно, чтобы доказать истину, выставляя напоказ принципы, чего требует синтез, нужно было, очевидно, уже до этого знать ее. Самое большее, на что пригоден этот метод,— весьма абстрактно доказывать то, что можно было бы доказать гораздо проще; он настолько же мало проясняет ум, насколько скрывает путь, ведущий к открытиям. Есть даже основание опасаться, что этот метод вовсе к ним не ведет, придавая правдоподобие самым ложным парадоксам, потому что при помощи отвлеченных и часто весьма далеких [от сути дела] предложений легко доказать все что угодно, причем было бы нелегко заметить, из-за чего допущена в рассуждении погрешность. Примеры этого можно найти в метафизике. Наконец, этот метод не сокращает путь, как обычно представляют себе; ибо нет авторов, которые столь часто повторяли бы одно и то же и вдавались бы в самые ненужные подробности, как те, кто им пользуется.

§ 65. Мне, например, кажется, что достаточно поразмыслить о способе, каким составляют себе идею целого и части, чтобы с очевидностью усмотреть, что целое больше его части. Однако многие современные геометры, порицая Евклида за то, что он пренебрег доказательством такого рода предложений, принимают дополнять его. В самом деле, синтез слишком скрупулезен, чтобы оставить что-нибудь без доказательства; он разрешает нам принять без доказательства только одно-единственное предложение, которое рассматривает как основу других предложений; кроме того, оно должно быть тождественным. Вот насколько предусмотрителен один геометр, доказывая, что целое больше его части ²⁷.

Сначала он устанавливает в качестве дефиниции, что *целое, часть которого равна другому целому, больше последнего*, и в качестве аксиомы — что *одно и то же равно самому себе*. Это единственное предложение, которое он не берется доказывать. Далее он рассуждает таким образом:

«Целое, часть которого равна другому целому, больше, чем это другое целое (согласно дефиниции), но каж-

дая часть целого равна самой себе (согласно аксиоме); следовательно, целое больше, чем его часть» *.

Признаюсь, чтобы стать доступным моему пониманию, это рассуждение нуждается в комментарии. Как бы там ни было, мне кажется, что дефиниция не яснее и не очевиднее, чем теорема, и что, следовательно, она не могла бы служить для ее доказательства. Между тем это доказательство приводят как пример совершенного анализа; ибо, говорят, *оно заключено* в силлогизме, «одна посылка которого есть дефиниция, а другая — тождественное предложение, а это признак совершенного анализа».

§ 66. Если это есть то, что геометры подразумевают под *анализом*, то я не вижу ничего более бесполезного, чем этот метод. Они несомненно обладают лучшим методом: прогресс, которого они достигли, служит тому доказательством. Возможно даже, что их анализ кажется столь далеким от анализа, который можно использовать в других науках, лишь потому, что применяемые им знаки специфичны для геометрии. Как бы то ни было, анализ, по моему, — это действие, возникающее благодаря ранее рассмотренным нами действиям души. Это действие состоит лишь в сочетании наших идей и их расчленении, с тем чтобы подвергать их различным сравнениям и посредством этого обнаруживать отношения между ними и новые идеи, которые они могут породить. Этот анализ — подлинный путь к открытиям, потому что благодаря ему мы устанавливаем происхождение вещей. У него есть то преимущество, что он всегда открывает сразу лишь немного идей и всегда в самой простой последовательности. Он — враг расплывчатых принципов и всего, что может быть противоположно точности и ясности. Он ищет истину без всякой помощи общих предложений, а всегда посредством своего рода исчисления, т. е. сочетая и расчленяя понятия, чтобы сравнивать их способом, более всего содействующим совершению открытий, к которым он ведет. Это также делается не при помощи дефиниций, которые

* Это доказательство извлечено из «Элементов математики» одного знаменитого мужа. Вот оно словами автора: § 18. *Defi.* *Majus est cujus pars alteri toti aequalis est; minus vero quod parti alterius aequale.* § 73. *Axio.* *Idem est aequale sibimetipsi.* *Theor.* *Totum majus est sua parte.* *Demonstr.* *Cujus pars alteri toti aequalis est, id ipsum altero majus (§ 18). Sed quaelibet pars totius parti totius, hoc est, sibi ipsi aequalis est (§ 73), Ergo totum quaelibet sua parte majus est.*²⁸.

обычно лишь умножают споры, а путем объяснения происхождения каждой идеи. Из этого обстоятельного описания видно, что это единственный метод, который может придать очевидность нашим рассуждениям и, стало быть, единственный, которому нужно следовать в поисках истины. Но у тех, кто хочет его применять, он предполагает хорошее знание того, как совершается переход от одних действий души к другим, все более сложным.

§ 67. Итак, нужно сделать вывод, что принципы — это лишь результаты, которые могут показать основные пункты, через которые мы уже прошли; так же, как нить лабиринта, бесполезная, когда мы хотим идти вперед, они облегчают возможность возвращения по нашим следам²⁹. Если принципы пригодны для освобождения памяти от лишнего груза и для того, чтобы меньше было споров, поскольку они кратко формулируют истины, с которыми согласны обе стороны, то обычно они становятся столь расплывчатыми, что, если не применять их осмотрительно, они умножают препирательства и вырождаются в споры об одних лишь словах. Следовательно, единственный способ приобрести знания — доискаться происхождения наших идей, проследить ход их образования и сравнить их во всех возможных отношениях; это и есть то, что я называю *анализировать*.

§ 68. Обычно говорят, что нужно иметь принципы, — это правильно. Но или я сильно ошибаюсь, или большинство тех, кто повторяет эту максиму, не очень-то знают, чего они требуют. Мне даже кажется, что мы считаем принципами только те из них, которые мы сами признали, и вследствие этого мы обвиняем других в отсутствии у них принципов, когда они отказываются их принять. Если понимать под принципами общие предложения, которые можно при надобности применять к частным случаям, то кто же их не имеет? Но какая заслуга обладать принципами? Это расплывчатые максимы, правильному применению которых никак нельзя научиться. Сказать о человеке, что он имеет подобные принципы, — значит показать, что он не способен иметь отчетливую идею о том, что он думает. Итак, если должно иметь принципы, то это не значит, что следует начинать с них, чтобы затем спуститься до менее общих знаний; это значит, что сначала нужно хорошо изучить частные истины и подниматься от абстракции к абстракции до всеобщих предложений. Принципы этого вида, разумеется, определены частными

знаниями, которые привели к ним; эти знания показывают всю область, на которую распространяются такие принципы, и можно быть уверенным в том, что применяешь их всегда правильно. Сказать, что кто-то имеет подобные принципы, — значит дать понять, что он в совершенстве знает искусства и науки, которые он избрал своим предметом, и что он всюду вносит отчетливость и ясность.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

УТВЕРЖДЕНИЕ. ОТРИЦАНИЕ. СУЖДЕНИЕ.
РАССУЖДЕНИЕ. ПОНИМАНИЕ. РАССУДОК

§ 69. Когда мы сравниваем наши идеи и осознание их позволяет нам установить, что теми их сторонами, которые мы рассматриваем, эти идеи тождественны, то, что мы обнаруживаем, связывая эти идеи при помощи слова *есть*, называется утверждением; или же осознание сравниваемых идей позволяет нам познать их как нетождественные, и то, что мы обнаруживаем, разделяя их при помощи слов *не есть*, называется отрицанием. Это двойное действие есть то, что называется *суждением*. Очевидно, что оно является результатом других действий.

§ 70. Из действия суждения рождается действие рассуждения. Рассуждение — это лишь цепь суждений, зависящих друг от друга. Эти последние действия таковы, что о них нужно меньше всего распространяться. То, что сказали о них логики в большом количестве томов, мне кажется совершенно излишним и бесполезным. Я ограничусь объяснениями по поводу одного наблюдения.

§ 71. Спрашивают, как можно в разговоре излагать, часто не задумываясь, весьма пространные рассуждения. Все ли его части имеются в наличии в один и тот же момент? И если нет (что вероятно, потому что ум чересчур ограничен, чтобы охватить сразу множество идей), то по какой же случайности рассуждение ведется в надлежащем порядке? Это легко объясняется тем, что уже было изложено.

В тот момент, когда кто-то намеревается рассуждать, внимание, уделяемое им предложению, которое он хочет доказать, заставляет его последовательно усматривать основные предложения, являющиеся выводом из различных частей рассуждения, которое он собирается развернуть. Если они крепко связаны, он пробегает их так быстро, что

может вообразить, будто видит их все вместе. Охватив эти предложения, он рассматривает то, которое должно быть выдвинуто первым. Благодаря этому идеи, пригодные для выяснения смысла этого первого предложения, пробуждаются в уме рассуждающего человека в той последовательности, в какой они связаны между собой. От первого предложения он переходит к следующему, повторяя то же самое действие, и так далее, вплоть до вывода, вытекающего из его рассуждения. Таким образом, его ум не охватывает все части рассуждения одновременно; но благодаря связи, существующей между ними, он пробегает их достаточно быстро, чтобы всегда опережать речь, примерно так же, как глаз человека, читающего вслух, опережает произнесение прочитанного.

Может быть, спросят: как можно усмотреть результаты рассуждения, не охватив предварительно его различные части во всех их подробностях? Я отвечаю, что это происходит только тогда, когда мы говорим о вещах, нам знакомых или более или менее знакомых благодаря их отношению к вещам, которые нам лучше известны. Вот единственный случай, когда можно заметить явление, которое я имею в виду. Во всех других случаях говорят запинаясь, что проистекает из того, что идеи, будучи связаны слишком слабо, пробуждаются медленно, или же говорят бессвязно, что является следствием незнания.

§ 72. Когда, совершая все предыдущие действия души или по крайней мере некоторые из них, составляют себе точные идеи и когда знают отношения между ними, осознание их есть действие, которое называется *пониманием* (*concevoir*). Следовательно, существенное условие для того, чтобы хорошо понимать, — всегда представлять за идеями соответствующие им вещи.

§ 73. Этот анализ приводит нас к составлению более точной идеи о рассудке, чем та, которую обычно о нем имеют. Его рассматривают и как способность, отличную от наших знаний, и как место, куда они стекаются, чтобы соединиться. Тем не менее я думаю, что для большей ясности нужно сказать, что рассудок представляет собой лишь собрание или сочетание действий души. Усматривать или осознавать, обращать свое внимание, узнавать, воображать, вспоминать, размышлять, различать свои идеи, абстрагировать их, сравнивать, сочетать их, расчленять, анализировать, утверждать, отрицать, судить, рассуждать, понимать — это дело рассудка.

§ 74. В этом анализе я стремился показать зависимость одних действий души от других и то, как все они порождаются первым ее действием. Мы начинаем с того, что получаем восприятия, которые осознаем. Затем мы сильнее осознаем некоторые восприятия, и это осознание становится вниманием. В силу этого мы с того времени, как идеи связываются, распознаем восприятия, которые мы получили прежде, и признаем себя тем же самым существом, которое их имело; это и составляет воспоминание. Пробуждает ли душа свои восприятия, сохраняет ли их или вспоминает только их знаки — это воображение, созерцание, память; и если она сама распоряжается своим вниманием, то это — размышление. Наконец, из размышления рождаются все другие действия души. Именно размышление различает, сравнивает, сочетает, расчленяет и анализирует, так как это и есть не что иное, как различные способы управлять вниманием. Из этого образуются путем естественного следования суждение, рассуждение, понятие; и результат всего этого — рассудок. Но я полагаю, что должно рассматривать различные способы деятельности размышления как различные действия, потому что следствия, порождаемые размышлением, различны по своему охвату. Размышление, например, порождает нечто большее, сравнивая идеи, чем когда оно занимается лишь их различением; сочетая и расчленяя идеи, оно порождает нечто большее, чем когда ограничивается сравнением их такими, каковы они суть, и т. д. Несомненно, что нельзя больше или меньше умножать действия души в зависимости от способа, каким мы пожелали бы постигать вещи. Их можно было бы даже свести к одному-единственному действию, которым оказалось бы осознание. Но есть нечто среднее между чрезмерным разделением и недостаточным разделением. Чтобы представить этот вопрос в его подлинном свете, нужно еще перейти к дальнейшему анализу.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

О НЕДОСТАТКАХ И ПРЕИМУЩЕСТВАХ ВООБРАЖЕНИЯ

§ 75. Благодаря своей способности пробуждать наши восприятия в отсутствие предметов мы можем соединять и связывать вместе самые разнородные идеи. Нет ничего такого, что не могло бы принимать в нашем воображении новую форму. Так как воображение вольно переносить

качества одного предмета на другой, оно соединяет в одном-единственном предмете то, чего хватило бы природе для украшения множества предметов. Сначала ничто не кажется более противным истине, чем способ, каким воображение распоряжается нашими идеями. Действительно, если это действие души не находится в нашей власти, оно неминуемо сбивает нас с толку; но оно будет одним из главных орудий нашего познания, если мы сумеем им управлять*.

§ 76. Связи идей образуются в воображении двумя способами: иногда по нашей воле, а иногда лишь как результат полученного извне впечатления. Связи первого рода обычно бывают менее прочными, так что мы можем их легче разорвать; их следует считать институционными. Связи второго рода часто бывают столь крепкими, что мы не в состоянии их разрушить; их охотно считают естественными. И те и другие связи имеют свои преимущества и свои недостатки; но связи второго рода тем полезнее или опаснее, чем сильнее они воздействуют на умы.

§ 77. Язык представляет собой наиболее яркий пример связей, которые мы создаем по своей воле. Он один показывает, какие преимущества дает нам это действие; и меры предосторожности, которые следует принять, чтобы говорить правильно, показывают, насколько трудно им управлять. Но, намереваясь вскоре рассмотреть необходимость, применение, происхождение и развитие языка, я здесь не остановлюсь на выяснении преимуществ и недостатков этой части воображения. Я перехожу к связям идей, являющимся результатом того или иного впечатления, полученного извне.

§ 78. Я сказал, что они полезны и необходимы. Например, необходимо, чтобы при виде пропасти, в которую

* До сих пор я рассматривал воображение лишь как действие души, которое пробуждает восприятия в отсутствие предметов; по сейчас, когда я рассматриваю результаты этого действия, я не вижу ничего такого, что помешало бы мне приблизиться к обычному пониманию воображения, и я даже обязан это сделать; вот почему я в этой главе рассматриваю воображение как действие, которое, пробуждая идеи, постоянно образует по нашей воле новые сочетания этих идей. Итак, слово *воображение* будет в дальнейшем иметь у меня два различных смысла; но это не вызовет никакой путаницы, потому что я каждый раз определяю тот особый смысл, который имею в виду, сообразно обстоятельствам, при которых я употребляю это слово.

мы можем упасть, в нас пробуждалась идея смерти. Следовательно, при первом же таком случае внимание не упустит возможности образовать данную связь; оно должно даже сделать ее тем более прочной, что в данном случае она вызывается серьезнейшей причиной: необходимостью сохранения нашего существования.

Мальбранш считал эту связь естественной, или имеющейся в нас от рождения. «Представление большой высоты,— говорит он,— на которой мы находимся и с которой нам грозит опасность упасть, или представление какого-нибудь большого тела, готового упасть на нас и раздавить, естественно связаны с представлением смерти и с эмоцией духов, побуждающей нас к бегству или к желанию убежать. Эта связь не изменяется никогда, потому что ей необходимо всегда оставаться одною и тою же: поэтому она покоится на устройстве мозговых фибр³⁰, какое мы имеем от рождения» *.

Очевидно, что если бы опыт не научил нас, что мы смертны, то, совсем не имея идеи смерти, мы были бы ужасно удивлены, впервые увидев, что умер человек. Следовательно, это приобретенная идея, и Мальбранш ошибается, смешав то, что естественно, или имеется в нас от рождения, с тем, что обще всем людям. Это всеобщее заблуждение. Не хотят замечать, что одни и те же чувства, одни и те же действия души и одни и те же обстоятельства должны приводить повсюду к одним и тем же следствиям **. Непременно хотят прибегнуть к чему-то врожденному, или естественному, что предшествует и деятельности органов чувств, и действиям души, и обычным обстоятельствам.

§ 79. Как ни полезны связи идей, образующиеся в нас благодаря полученным извне впечатлениям, часто они опасны. Пусть воспитание приучит нас связывать идею стыда или бесчестия с идеей оскорбления, идею величия души или храбрости с идеей самоубийства или с идеей

* «Разыскания ист[ины]», кн. 2, гл. 5³¹.

** Предположим, что какого-то человека, [не ведающего о том, что каждого из нас ожидает смерть], от самого рождения заставят ходить по краю пропасти, и меня спросят, вероятно ли, что он избежит падения в нее. Что касается меня, я думаю, что избежит, но не потому, что боится смерти (ибо он не может бояться того, чего совсем не знает), а потому, что мне кажется естественным, что он направляет свои шаги туда, где его ноги могут к чему-то прикасаться.

отнятия жизни у того, кто нанес оскорбление, с риском для собственной жизни; здесь возможны два предрассудка: один, который был вопросом чести римлян; другой, являющийся ныне вопросом чести в одной части Европы. Эти связи более или менее поддерживают друг друга и с возрастом разжигают друг друга. Сила, которую приобретает характер, страсти, которым нужно подчиняться, и положение, занимаемое человеком, крепко стягивают или порывают эти узы.

Так как этого рода предрассудки — первые впечатления, которые мы получили, то они не преминут показаться нам неопровержимыми принципами. В примере, который я только что привел, заблуждение явно и причина его известна. Но, быть может, нет такого человека, которому не случалось бы иногда пускаться в странные рассуждения, которые в конце концов признавались бы совершенно нелепыми, причем было непонятно, как можно было поддаваться их обману хоть единое мгновение. Такие рассуждения часто бывают лишь результатом какой-нибудь своеобразной связи идей — причина, унижительная для нашего тщеславия; и поэтому мы с трудом ее замечаем. Если она действует столь скрыто, то можно ли доверяться рассуждениям, к которым она побуждает большинство людей?

§ 80. Обычно впечатления, получаемые нами при различных обстоятельствах, заставляют нас связывать идеи, которые мы не властны отделить друг от друга. Нельзя, например, часто общаться с людьми, не связывая незаметно идеи определенного склада ума и определенного характера с их внешним видом, которые легче всего замечаются. Вот почему люди, которые имеют выразительную внешность, нравятся или неприятны нам больше, чем другие, ибо выразительная внешность есть не что иное, как соединение черт, с которыми мы связали идеи, никак не пробуждающиеся, если им не сопутствует удовольствие или отвращение. Таким образом, не нужно удивляться, если мы склонны судить о других по их внешнему виду и если иногда мы чувствуем к ним с первого взгляда неприязнь или симпатию.

Из-за этих связей мы часто чрезмерно предрасположены к одним лицам и бываем совсем несправедливы по отношению к другим. Это происходит потому, что все, что поражает нас в наших друзьях, так же как и в наших врагах, естественно связывается с приятными или не-

приятными чувствами, которые они заставляют нас испытывать, и, следовательно, потому, что в недостатках одних всегда есть кое-что привлекательное из того, что нам в этих людях нравится, так же как в лучших качествах других нам чудится кое-что из их недостатков. Тем самым эти связи очень сильно влияют на все наше поведение. Они поддерживают нашу любовь или нашу ненависть, возбуждают наше почтение или наше презрение, нашу признательность или злопамятство и вызывают те симпатии, антипатии и все те странные склонности, которым иной раз так трудно найти объяснение. Кажется, я где-то читал, что Декарт всегда питал пристрастие к косоглазым, потому что первая особа, которую он любил, имела этот недостаток.

§ 81. Локк указал на величайшую опасность, таящуюся в связях идей, когда заметил, что из них рождается безумие. «Человек,— говорит он,— очень трезвый и здравомыслящий во всех других отношениях, в чем-нибудь одном может быть таким же неистовым, как обитатель Бедлама, если вследствие неожиданного и чрезвычайно сильного впечатления или продолжительного сосредоточения своего воображения на одного рода мыслях в его уме несвязные идеи скрепляются вместе так прочно, что остаются соединенными» *.

§ 82. Чтобы понять, насколько это соображение справедливо, достаточно отметить, что по внешнему виду воображение и безумие можно различать только по степени. Все зависит от живости и легкости, с которой [животные] духи передаются в мозг. Вот почему во сне восприятия представляются столь живо, что при пробуждении иногда с трудом можно заметить свою ошибку. Это, конечно, момент безумия. Надо предполагать, что для сохранения безумия достаточно, чтобы волокна мозга были столь сильно поколеблены, чтобы оказалось невозможным восстановить их прежнее состояние. Тот же результат может получиться более медленно.

§ 83. Я думаю, нет человека, которому в минуту праздности не пригрезился бы какой-нибудь роман, героем которого он сделал себя. Эти вымыслы, которые именуют *воздушными замками*, вызывают обычно в мозгу

* Кн. II, гл. II, § 13³²; он повторяет примерно то же самое в гл. 13, § 4, той же самой книги.

лишь легкие впечатления, потому что им предаются мало, и эти впечатления тотчас же рассеиваются под действием более реальных предметов, которыми люди вынуждены заниматься. Но когда вдруг появляется повод для грусти, которая заставляет нас избегать наших лучших друзей и чувствовать отвращение ко всему, что нам нравилось; когда мы целиком предаемся нашей печали, наш любимый роман будет единственной идеей, которая сможет рассеять нашу грусть. Животные духи постепенно создают для этого воздушного замка столь глубокие основания, что ничто не может его разрушить: мы запомним, строя его; мы будем жить в нем во сне, и, наконец, когда впечатления, вызываемые [животными] духами, незаметно станут такими же, как если бы мы в самом деле были тем, чем себе казались, мы, проснувшись, примем все наши химеры за действительность. Возможно, что безумие того афинянина, который вообразил, что все корабли, входящие в Пирей, принадлежат ему, не имело других причин.

§ 84. Это разъяснение может показать, сколь опасно чтение романов для молодых женщин, мозг которых очень чувствителен. Их ум, который воспитание обычно заполняет весьма мало, с жадностью ловит вымыслы, потворствующие естественным страстям их возраста. В них они находят материал для прекраснейших воздушных замков. Они занимаются этим с тем большим удовольствием, что желание нравиться и бесконечные ухаживания за ними поддерживают их в этой склонности. Тогда, быть может, достаточно лишь легкая печаль, чтобы вскружить голову молодой девушке, уверить ее, что она Анжелика или другая героиня, которая ей понравилась, и заставить ее считать Медором всякого мужчину, который к ней приблизится.

§ 85. Имеются произведения, созданные с весьма различными намерениями, но они могут быть одинаково неуместны. Я хочу сказать о некоторых молитвенных книгах, написанных сильным и заразительным воображением. Они способны иной раз помутить разум женщины до такой степени, что она поверит, будто у нее видения, будто она беседует с ангелами или даже находится с ними на небесах. Желательно, чтобы за молодыми особами обоего пола при чтении этого рода постоянно наблюдали наставники, которые знали бы склад их воображения.

§ 86. Безумие, так же как и те явления, о которых я сейчас рассказал, признается всеми. Есть другие помутнения разума, которым не принято давать то же самое название; тем не менее все эти помутнения, причина которых находится в воображении, должны быть отнесены к одному и тому же классу. Определяя безумие только на основе вызываемых им заблуждений, нельзя установить момент, когда оно начинается. Стало быть, оно заключается в воображении, которое ассоциирует идеи совершенно беспорядочным образом и иногда оказывает влияние на наши суждения или поведение, хотя мы это и не в состоянии заметить. Потому, вероятно, ни один человек не может этого избежать. Самый мудрый отличается от самого безумного лишь тем, что, к счастью, странности его воображения касаются только того, что в малой степени входит в обычный образ жизни и не так явно ставит его в противоречие с остальными людьми. Действительно, где найдется такой человек, которого какая-нибудь главная для него страсть не склоняла бы постоянно вести себя в определенных случаях лишь сообразно сильному впечатлению, которое вещи производят на его воображение, и не заставляла бы совершать одни и те же ошибки? Присмотритесь особенно к замыслам и поведению человека, ибо именно здесь камень преткновения для разума большинства людей. Какое предубеждение, какое ослепление, даже у тех, кто обладает большим умом. Как бы неудачи ни показали ему, насколько он был не прав, он не исправится. То же воображение, которое его совратило, совратит его снова; когда он попытается совершить ошибку, подобную первой, вы увидите, что его не разубедишь.

§ 87. Впечатления, образующиеся в мозгу хладнокровных людей, сохраняются там недолго. Так, те, у кого вид серьезных и рассудительных людей, не имеют другого преимущества (если это — преимущество), кроме склонности постоянно сохранять одни и те же странности. Поэтому их безумие, которое нельзя предположить с первого взгляда, становится более заметно лишь для тех, кто наблюдает их некоторое время. Напротив, в мозгу людей горячих и деятельных впечатления стираются, обновляются, безумства следуют одно за другим. Сначала хорошо видно, что в уме человека имеется какая-то странность, но он меняет ее с такой быстротой, что с трудом можно это заметить.

§ 88. Сила воображения безгранична. Оно уменьшает или даже рассеивает наши огорчения, и только оно одно может придавать привлекательность удовольствиям, что и составляет всю их ценность. Но иногда оно бывает самым жестоким нашим врагом: оно увеличивает наши несчастья, приносит нам такие несчастья, которых у нас не было, и кончает тем, что губит нас.

Для того чтобы объяснить эти явления, я утверждаю, во-первых, что органы чувств воздействуют на орган воображения, а он в свою очередь воздействует на органы чувств. В этом нельзя сомневаться, ибо опыт свидетельствует о подобном же обратном действии в наименее упругих телах. Во-вторых, я утверждаю, что обратное действие этого органа сильнее, чем действие на него органов чувств, потому что он обратно воздействует на них не с одной лишь силой, какую предполагает восприятие, вызванное органами чувств, а с объединенной силой всех чувств, тесно связанных с этим восприятием и по этой причине не преминувших пробудиться. Ввиду этого не трудно понять следствия, вызываемые воображением. Перейдем к примерам.

Восприятие боли пробуждает в моем воображении все идеи, с которыми она тесно связана. Я вижу опасность, меня охватывает страх, я им подавлен, мое тело с трудом сопротивляется, моя боль становится сильнее, мое утомление увеличивается, и, возможно, вследствие того, что мое воображение потрясено, легкая вначале болезнь сведет меня в могилу.

Точно так же удовольствие, которого я домогался, напоминает все приятные идеи, с которыми оно может быть связано. Ради получения одного восприятия воображение возвращает органам чувств множество восприятий. Мои [животные] духи находятся в движении, рассеивающем все, что могло бы лишить меня испытываемых мною ощущений. В этом состоянии, целиком поглощенный восприятиями — и теми, которые я получаю от чувств, и теми, какие воссоздает воображение, — я испытываю самые сильные удовольствия. Но как только прекратится деятельность моего воображения, я тотчас же как бы освобождаюсь от волшебства, и, хотя предметы, которым я только что приписывал свое счастье, по-прежнему у меня перед глазами, я их больше не вижу, сколько бы ни искал.

Из этого разъяснения явствует, что удовольствия воображения являются столь же реальными и столь же физическими, как и другие, хотя обычно говорят противоположное. Я приведу только один пример.

Измученный подагрой человек, который уже не мог больше ее выносить, в момент, когда он этого меньше всего ожидал, увидел сына, считавшегося погибшим; испытываемая им боль сразу исчезла. Мгновение спустя огонь охватывает его дом: испытываемая им слабость сразу исчезла. Когда собираются ему помочь, он уже вне опасности. Его воображение, внезапно и сильно пораженное, воздействует на все части его тела и производит в нем переворот, который его спасает.

Вот, я думаю, самые удивительные следствия, вызываемые воображением. В следующей главе я собираюсь сказать кое-что о прикрасах, которые оно может придать истине.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ГДЕ ВОООБРАЖЕНИЕ ЧЕРПАЕТ ПРИКРАСЫ, КОТОРЫЕ ОНО ПРИДАЕТ ИСТИНЕ

§ 89. Воображение заимствует свои прикрасы, так как обладает способностью урывать у природы все, что есть веселого и приятного, чтобы приукрасить предмет, которого оно касается. Ничто не чуждо воображению, все становится для него подходящим, как только оно может проявляться с наибольшим блеском. Это пчела, собирающая свое сокровище с самых красивых цветов, растущих в цветнике. Это исключительно поглощенная желанием нравиться кокетка, которая больше сообразуется со своим капризом, чем с разумом. Всегда одинаково услужливая, она потакает нашему вкусу, нашим страстям, нашим слабостям; своим пылким и вызывающим видом она привлекает и убеждает одного, поражает и ошеломляет своими величественными и благородными манерами другого. То она забавляет веселым разговором, то восхищает смелостью своих выходок. Там она предпочитает кротость, чтобы вызвать участие; здесь — томность и слезы, чтобы растрогать; и если это ей нужно, она тотчас же наденет на себя маску, чтобы вызвать смех. Вполне уверенная в своей власти, она на каждом пробует свои капризы. Иной раз ей нравится придавать величие самым обыкновенным

и тривиальным вещам, иногда же — делать пошлым и смешным самое серьезное и возвышенное. Хотя воображение и изменяет все, к чему прикасается, оно часто преуспевает, когда стремится только нравиться; но вне этого оно лишь терпит неудачу. Его власть кончается там, где начинается власть анализа.

§ 90. Свои прикрасы воображение черпает не только в природе, но еще и в самых абсурдных и нелепых вещах, если только предрассудки это позволяют. Неважно, что они ложны, лишь бы мы были склонны считать их истинными. Воображение имеет в виду главным образом прикрасы, но оно и не против истины. Все вымыслы воображения хороши, пока они соответствуют природе, нашим знаниям или нашим предрассудкам; но как только они с ними расходятся, они порождают лишь чудовищные и сумасбродные идеи. Я полагаю, что именно это делает столь верной мысль Депрео:

Нет ничего прекраснее истины, одна лишь истина достойна
любови.
Она должна царствовать повсюду, даже в Басне ³³.

Действительно, то, о чем говорится в басне, — истина; не в том смысле, что вещи совершенно таковы, какими она их нам представляет, а в том, что она показывает их в образах ясных, знакомых и потому нам приятных, не вводя нас при этом в заблуждение.

§ 91. Ничто так не прекрасно, как истина; однако не все, что истинно, прекрасно. Чтобы возместить этот недостаток, воображение соединяет с истинной идеей, более всего подходящие для ее украшения, и при помощи этого соединения создает нечто целое, в чем можно найти и основательность, и привлекательность. Бесконечное множество примеров этого дает поэзия. Вот почему истину, которая без вымысла нередко была бы холодна, украшают вымыслом, который всегда был бы нелеп без истины. Эта смесь всегда нравится, если только украшения выбираются разумно и расточаются мудро. Воображение для истины то же, что украшения для красавицы: они должны всемерно содействовать тому, чтобы показать все ее прелести.

Я не буду больше останавливаться на этой стороне воображения — это могло бы стать темой отдельного сочинения; для моего замысла достаточно не забыть сказать о ней.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ
О РАЗУМЕ, ОБ УМЕ
И О РАЗЛИЧНЫХ ВИДАХ РАЗУМА И УМА

§ 92. Из всех действий души, которые мы описали, истекает одно, которое, так сказать, венчает рассудок,— это разум (*raison*). Какую бы идею о нем ни создавали себе, все согласны, что только благодаря ему можно вести себя мудро в гражданских делах и делать успехи в отыскании истины. Из этого нужно сделать вывод, что разум — не что иное, как знание того, каким способом мы должны управлять действиями нашей души.

§ 93. Я не думаю, изъясняясь подобным образом, уклониться от обычно принятого; я лишь определяю понятие, которое, как мне кажется, нигде не определено достаточно точно. Я даже заранее предвижу всякие нападки, которым подвергается разум лишь из-за того, что он понимается в слишком неопределенном смысле. Не скажут ли, что природа сделала нам подарок, достойный мачехи, когда дала нам средства мудро управлять действиями нашей души? Могла бы подобная мысль прийти на ум? Не скажут ли, что если душа не была бы способна ко всем своим действиям, о которых мы говорили, она была бы только счастливее, потому что эти действия — источник ее огорчений, так как она злоупотребляет ими? Не упрекаем ли мы, стало быть, природу в том, что нам даны рот, руки и другие органы, которые часто служат орудием нашего собственного несчастья? Возможно, что мы пожелали бы обладать жизнью лишь в той мере, в какой она нужна, чтобы чувствовать, что мы существуем, и что мы охотно отказались бы от всех действий души, которые ставят нас столь высоко над животными, ради того, чтобы иметь только их инстинкт.

§ 94. Но, скажут, как мы должны пользоваться действиями души? С какими усилиями и со сколь малым успехом проведено их исследование? Можно ли льстить себя надеждой, что мы больше преуспеем в этом теперь? Отвечаю: нужно нас пожалеть за то, что на нашу долю не достался разум. Но лучше не будем ничего преувеличивать. Давайте хорошо изучим действия души, познаем всю сферу их приложения, не скрывая от себя их слабость, определим их точно, разберем управляющий ими механизм, покажем их преимущества и злоупотребления ими, посмотрим, какую помощь они оказывают друг другу; наконец, осуществим эти действия только примени-

тельно к предметам, доступным нашему пониманию, и я обещаю, что мы пойдем, как мы должны ими пользоваться. Мы узнаем, что на нашу долю досталось столько разума, сколько его требует наше положение, и что если тот, кому мы обязаны тем, что мы есть, не расточает свои милости, то он умеет распределять их мудро.

§ 95. Есть три действия, которые здесь уместно будет сопоставить, чтобы лучше понять разницу между ними. Это инстинкт, безумие и разум. Инстинкт — это лишь то воображение, деятельность которого вовсе не находится в нашей власти, но которое благодаря своей живости прекрасно содействует сохранению нашего существования. Оно исключает пользование памятью, размышлением и другими действиями души. Безумие, напротив, допускает исполнение всех этих действий; но их направляет расстроенное воображение. Наконец, разум проистекает из всех действий хорошо управляемой души. Если бы Поп смог составить себе отчетливые идеи этих вещей, он не выступал бы так против разума и тем более не стал бы заключать:

Напрасно ты превозносишь
превосходство разума.
Должен ли он иметь преимущество
перед инстинктом?
Какое может быть сравнение
между этими способностями?!
Инстинктом управляет бог,
а разумом — человек ³⁴.

§ 96. Впрочем, очень легко объяснить здесь различие, которое проводят между *быть выше разума*, *быть согласным с разумом* и *быть противным разуму*. Всякая истина, заключающая в себе идеи, которые не могут быть объектом действий души, потому что они не могли ни прийти к нам через органы чувств, ни быть извлечены из ощущений, выше разума. Истина, которая заключает в себе только те идеи, которыми наш ум может оперировать, согласна с разумом. Наконец, всякое предложение, которое противоречит предложению, вытекающему из действий хорошо управляемой души, противно разуму.

§ 97. Можно было легко заметить, что в понятие разума и в новые подробности, которые я изложил относительно воображения*, входят идеи только тех действий, которые рассматривались в первых восьми главах этого

* Предыдущая глава.

раздела. Тем не менее было бы уместно рассмотреть эти вопросы отдельно, либо для того, чтобы сообразоваться с тем, как их обычно рассматривают, либо для того, чтобы точнее отметить различные объекты действий рассудка. Я даже думаю, что нужно еще следовать обычаю, когда он различает здравый смысл, ум, умственное развитие, пронизательность, глубокомыслие, рассудительность, способность суждения, прозорливость, вкус, изобретательность, талант, гений и экзальтацию (*enthousiasme*); однако мне будет достаточно сказать лишь несколько слов обо всем этом.

§ 98. Здравый смысл и умственное развитие позволяют лишь постигать или воображать, и различие между ними зависит только от природы предмета, которым занимаются. И усваивая, что дважды два четыре, и усваивая весь курс математики, мы и понимаем, и постигаем, но с той разницей, что одно называется здравым смыслом, а другое — умственным развитием. Точно так же, чтобы вообразить обычные вещи, попадающие на глаза каждый день, нужен лишь здравый смысл; но чтобы вообразить новые вещи, особенно если они достаточно обширны, требуется умственное развитие. Таким образом, предмет здравого смысла встречается, очевидно, лишь в том, что легко и обычно, а дело умственного развития — постигать или воображать более сложные и более новые вещи.

§ 99. За неимением хорошего метода для анализа наших идей мы часто довольствуемся тем, что понимаем их приблизительно. Пример этого мы видим в слове *ум*, с которым обычно связывается весьма расплывчатое понятие, хотя оно и у всех на устах. Каково бы ни было его значение, оно не может быть понято за пределами действий души, анализ которых я дал; но в зависимости от того, берут ли эти действия отдельно, соединяют ли множество их или рассматривают их все вместе, образуются различные понятия, которым обычно дают название *ум*. Тем не менее здесь нужно предположить в качестве условия, что мы управляем этими действиями наилучшим образом, свидетельствующим о деятельности рассудка. Те действия, при которых душа с трудом распоряжается самой собой, не заслуживают этого названия. Следовательно, память и предшествующие ей действия не составляют ума. Если даже налицо деятельность души, но она имеет своим объектом лишь обычные вещи, это только еще здравый смысл, как я уже сказал. Ум следует непосредственно за

этим и достиг бы своей высшей ступени у того человека, который при всех обстоятельствах умел бы очень хорошо управлять всеми действиями своего рассудка и пользоваться им со всей возможной легкостью. Найти такого человека никогда не удастся. Но понятие о высшей степени ума необходимо, чтобы иметь определенную точку, от которой можно было бы более или менее удаляться в различных направлениях и при помощи этого составить себе идею о видах, стоящих ниже. Я ограничиваюсь теми видами, которым даны названия.

§ 100. Проницательность предполагает достаточную способность к вниманию, размышлению и анализу, позволяющую проникать в глубину вещей; а глубокомыслие предполагает проникновение в вещи до той точки, где раскрывается весь их механизм, и усмотрение того, откуда эти вещи происходят, чем они являются ныне и чем они станут³⁵.

§ 101. Рассудительность (*discernement*) и способность суждения (*judgement*) сравнивают вещи, устанавливают различие между ними и точно определяют значение одних вещей для других. Но специфический предмет рассудительности — это все касающееся умозрения, а предмет способности суждения — все относящееся к практике. Рассудительность требуется в философских исследованиях, а способность суждения — в житейских делах.

§ 102. Прозорливость — это лишь искусство, с помощью которого можно легче постичь свой предмет или сделать его понятнее для других; это делается лишь при помощи воображения, соединенного с размышлением и анализом.

§ 103. Вкус — это способ чувствования, столь удачный, что, когда им пользуются, ценность вещей усматривается без помощи размышления или, скорее, без применения каких-нибудь правил суждения о них. Вкус — результат деятельности воображения, которое с ранних лет упражнялось на отборных предметах, постоянно сохраняет их [образы] и, естественно, берет их за образцы для сравнения. Поэтому-то хороший вкус обычно бывает уделом людей высшего света.

§ 104. Мы, в сущности, не создаем идей, а лишь комбинируем путем сочетания и расчленения те идеи, которые мы получаем через органы чувств. Изобретательность состоит в умении делать новые сочетания. Существует два вида изобретательности: талант и гений,

Талант сочетает идеи одного знакомого ему искусства или науки способом, пригодным для того, чтобы вызвать следствия, которых от них естественно ожидать. Он требует то больше воображения, то больше анализа. Гений прибавляет к таланту идею, так сказать, творческого ума. Он изобретает новые искусства или в одном и том же искусстве новые виды, равные тем, которые уже известны, и иногда даже превосходящие их. Он рассматривает вещи с точки зрения, присущей лишь ему, порождает новую науку или в развивающихся науках прокладывает себе путь к истинам, которых не надеялись достигнуть. Тем истинам, которые знали до него, он придает ясность и доступность — свойства, которые, как полагали, для этих истин недостижимы. Талантливый человек обладает особенностями, которые могут быть и у других: другие могут быть равны ему и иногда даже превосходить его. Гениальный человек обладает свойствами оригинальными, он неподражаем. Поэтому видные писатели, которые следуют ему, редко отваживаются пробовать свои силы в жанре, где он преуспел. Корнель, Мольер и Кино³⁶ всем не имели подражателей. У нас в настоящее время тоже есть писатели, которые, вероятно, уже не будут иметь подражателей.

Гения определяют по широте и разносторонности. Как отличающийся широтой, он достигает большого прогресса в одном виде [науки или искусства]; как разносторонний, он объединяет столько их видов и в такой степени, что в известной мере даже трудно представить себе его границы.

§ 105. Нельзя анализировать экзальтацию, когда ее испытываешь, потому что тогда ты не властен над своим размышлением; но как же ее анализировать, когда уже больше не испытываешь ее? — Рассматривая следствия, которые она вызвала. В этом случае познание следствий должно вести к познанию их причины, и эта причина может быть лишь одним из действий души, анализ которых мы уже произвели.

Когда страсти вызывают в нас столь сильные потрясения, что лишают нас способности пользоваться размышлением, мы испытываем множество различных чувств. Это происходит потому, что воображение, в большей или в меньшей мере возбужденное в зависимости от большей или меньшей степени пылкости страстей, с большей или меньшей силой пробуждает чувства, имеющие

некоторое отношение к состоянию, в котором мы находимся, и, следовательно, некоторую связь с ним.

Представим себе двух людей, находящихся в одних и тех же условиях, подверженных одним и тем же страстям, но не с одинаковой силой. С одной стороны, возьмем для примера старого Горация, таким, каким он описан у Корнелия, с той римской душой, которая побудила его пожертвовать собственными детьми для спасения республики. Впечатление, которое на него произвело бегство его сына, представляет собой запутанный клубок всех чувств, какие может вызвать любовь к родине и жажда славы, доведенные до крайней степени, настолько, что он должен был не сожалеть о гибели двух из его сыновей, а желать, чтобы и третий также лишился жизни. Вот чувства, которыми он был обуян; но выражал ли он их во всех подробностях? Нет, это не язык великих страстей. Он не удовольствовался также и тем, чтобы проявить менее сильную из них. Он естественно предпочел то чувство, которое бурлило в нем с наибольшей силой, и он остановился на нем, потому что благодаря его связи с другими чувствами оно в достаточной мере заключало их в себе. Так что же это за чувство? Это желание, чтобы его сын умер, ибо подобное желание или вовсе не проникнет в душу отца, или, проникнув туда, оно одно должно, так сказать, ее наполнить. Вот почему, когда Горация спрашивают, что мог бы сделать его сын против троих, он должен ответить: *пусть он умрет*.

Представим себе, с другой стороны, римлянина, хотя и чувствительного к славе собственного рода и к благу своей республики, но тем не менее подверженного гораздо более слабым страстям, чем старый Гораций; мне кажется, что он почти сохранил бы все свое хладнокровие. Чувства, вызванные в нем стремлением отстоять свою честь и любовью к родине, действовали бы слабее, и каждое — примерно в равной степени. Этот человек не был бы доведен до того, чтобы выражать одно чувство больше, чем другое; поэтому для него было бы естественно показать их во всех их подробностях. Он сказал бы, как он страдает, видя гибель республики и позор, которым покрыл себя его сын; он запретил бы сыну когда-нибудь предстать перед ним, и вместо того, чтобы желать его смерти, он только счел бы, что для него было бы лучше разделить судьбу его братьев.

Что бы ни подразумевали под *экзальтацией*, достаточно знать, что она противоположна хладнокровию, чтобы заметить, что только в состоянии экзальтации можно поставить себя на место старого Горация, описанного Корнелем; но этого недостаточно, чтобы поставить себя на место человека, которого я изобразил. Посмотрим еще один пример.

Если Моисей, когда он должен был рассказать о сотворении света, был бы меньше проникнут величием бога, он больше старался бы показать могущество этого высшего существа. С одной стороны, он не упустил бы ничего, чтобы превознести совершенство света; а с другой — он представил бы тьму как хаос, в который была погружена вся природа; но он был слишком преисполнен чувствами, которые может вызвать лицемерие превосходства высшего существа и зависимости от него его творений, чтобы вдаваться в эти подробности. Таким образом, поскольку идеи господства и подчинения связаны с идеями превосходства и зависимости, они не могли не пробудиться в его душе; и он должен был на них остановиться как на таких, которые достаточны для выражения всех других идей. Поэтому он ограничился словами: *и сказал господь, да будет свет, и настал свет*. Благодаря многочисленности и красоте идей, которые эти краткие выражения одновременно пробуждают, они обладают преимуществом — дивным образом поражать душу; и по этой причине они являются тем, что называют *возвышенным*.

Вот понятие, которое я в результате этого анализа составил себе об экзальтации: это состояние человека, взволнованно рассматривающего обстоятельства, в которых он находится, сильно возбужденного всеми чувствами, вызванными этими обстоятельствами; и чтобы выразить то, что он испытывает, этот человек, естественно, выбирает более всего волнующее его чувство, которое столь же сильно, как все другие вместе, благодаря своей тесной связи с ними. Если это состояние лишь скоротечно, оно вызывает один поступок; а если оно длится какое-то время, оно может породить целую пьесу. Оставаясь хладнокровным, можно было бы имитировать экзальтацию, если выработать в себе привычку анализировать прекрасные произведения, которыми поэты обязаны вдохновению; но всегда ли копия сравнится с оригиналом?

§ 106. Ум — это, в сущности, орудие, при помощи которого приобретают идеи, отдаляющиеся от более обыч-

ных; поэтому наши идеи имеют столь различную природу в зависимости от вида действий, составляющих особенность ума каждого человека. Результаты деятельности этого орудия не могут быть одними и теми же у того, в ком вы предположите больше анализа и меньше воображения, и у того, в ком вы предположите больше воображения и меньше анализа. Единственно лишь воображение способно к восприятию огромного разнообразия, и его достаточно для того, чтобы создать самого разного рода умы. Образцы различного рода ума мы видим у наших писателей, но не все эти виды имеют названия. Впрочем, чтобы рассмотреть все порождаемое умом, недостаточно проанализировать действия рассудка, нужно еще проанализировать страсти и заметить, каким образом все это соединяется и смешивается, образуя одну-единственную причину. Влияние страстей столь велико, что нередко рассудок почти не действовал бы без него и что для того, чтобы обладать умом, человеку иной раз не хватает лишь страстей. Они даже совершенно необходимы для некоторых талантов. Но анализ страстей подобает скорее сочинению, в котором шла бы речь о развитии наших знаний, чем сочинению, трактующему лишь об их происхождении.

§ 107. Главное преимущество, проистекающее из того способа, каким я рассмотрел действия души, заключается в том, что при этом можно ясно видеть, как здравый смысл, ум, разум и их противоположности происходят одинаково из одного и того же начала, коим является связь идей друг с другом, и что, выясняя, к чему эта связь восходит, можно видеть, что она порождена применением знаков³⁷. Таков принцип. Я закончу кратким повторением того, что было сказано.

Люди тем больше способны к размышлению, чем больше у них разума; стало быть, эта последняя способность порождает размышление. С одной стороны, размышление дает нам власть над нашим вниманием; следовательно, благодаря ему возникает внимание; с другой стороны, оно побуждает нас связывать наши идеи; следовательно, оно вызывает память. Анализ рождается там, где образуется воспоминание, что приводит к возникновению воображения (здесь я беру это слово в том смысле, которое придаю ему я).

Лишь посредством размышления воображение оказывается в нашей власти, и мы начинаем распорядиться

по своему усмотрению памятью лишь долгое время слу-
стя после того, как мы стали властны над деятельностью
нашего воображения; а эти два действия производят по-
стижение (conception).

Рассудок отличается от воображения так, как дейст-
вие, состоящее в понимании, отличается от анализа. Что
касается действий различения, сравнивания, сочетания,
расчленения, суждения, рассуждения, то они порождают
друг друга и суть непосредственные результаты деятель-
ности воображения и памяти. Таково происхождение дей-
ствий души.

Важно хорошо понять все это и отметить в особенно-
сти действия, формирующие рассудок (известно, что я
употребляю это слово не в том смысле, в каком его упот-
ребляют другие), и отличать рассудок от тех действий, ко-
торые он порождает. Именно на это различие будет опи-
раться продолжение этого сочинения: оно его основа. У тех,
кто этого не поймет, все в нем вызовет недоумение.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О ПРОСТЫХ ИДЕЯХ И СЛОЖНЫХ ИДЕЯХ

§ 1. Я называю сложной идеей соединение, или собра-
ние, многих восприятий, а простой идеей — одно-единст-
венное восприятие, рассматриваемое совершенно от-
дельно.

«Хотя в самих вещах,— говорит Локк,— действующие
на наши чувства качества так тесно соединены и смеша-
ны, что они не отделены друг от друга и между ними
нет никакого расстояния, однако производимые ими в
душе идеи входят через посредство чувств несомненно
простыми и несмешанными. Ибо хотя зрение и осязание
часто принимают различные идеи от одного и того же
объекта в одно и то же время — человек, например, видит
сразу движение и цвет, рука ощущает мягкость и теп-
лоту в одном и том же куске воска,— однако соединен-
ные таким образом в одном и том же субъекте простые
идеи в такой же степени совершенно отличны друг от
друга, как и доставляемые различными чувствами. Холод
и твердость, которые человек ощущает в куске льда,—
такие же отличные друг от друга идеи в уме, как запах
и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для че-
ловека ничего не может быть очевиднее ясного и отлич-

ного от других восприятия таких простых идей. Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, содержит в себе только однообразное представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи» *.

Хотя наши восприятия могут быть более яркими и менее яркими, было бы ошибочно полагать, будто каждое из них составлено из многих других. Смешайте цвета, которые различаются только тем, что они неодинаково ярки, и они вызовут лишь одно восприятие.

Правда, все восприятия, связь между которыми менее отдаленная, рассматриваются как различные степени одного и того же восприятия. Но это делается потому, что за неимением стольких названий, сколько есть восприятий, приходится свести их к определенным классам. Если брать каждое из них в отдельности, то среди них нет ни одного, которое не было бы простым. Как, например, расчленишь восприятие, которое вызывает белизна снега? Разве в нем можно различить много других видов белизны, из которых оно образовалось?

§ 2. Все действия души, если рассмотреть их происхождение, одинаково просты, потому что каждое оказывается в таком случае лишь одним восприятием. Но затем они сочетаются, чтобы совершаться совместно, и образуют сложные действия. Это заметно проявляется в том, что называется *проницательностью, рассудительностью, прозорливостью* и т. д.

§ 3. Помимо идей действительно простых часто считают таковыми собрание многих восприятий, когда оно входит в большее собрание, часть которого оно составляет. Нет даже ни одного понятия, каким бы оно ни было сложным, которое нельзя было бы рассматривать как простое, если к нему применима идея единства.

§ 4. Среди сложных идей одни составлены из различных восприятий — такова идея тела; другие — из одинаковых восприятий, или, скорее, они лишь одно и то же восприятие, повторяющееся много раз. То число их совсем не определено — такова абстрактная идея протяженности, то оно определено: фут, например, — это восприятие одного дюйма, взятого двенадцать раз.

§ 5. Что касается понятий, которые образуются из различных восприятий, то они бывают двух видов: понятия субстанций и понятия, которые составляются из про-

* Кн. II, гл. 2, § 1³⁸.

стых идей, относящихся к различным видам деятельности людей. Для того чтобы первые были полезны, нужно, чтобы они были составлены по образцу субстанций и представляли лишь свойства, в них содержащиеся. При образовании же понятий, относящихся к деятельности людей, поступают совершенно иначе. Часто бывает важно образовать их, прежде чем мы увидели [соответствующие] примеры; впрочем, эти примеры обычно не содержат чего-либо достаточно определенного, что могло бы служить нам правилом. Образованное таким способом понятие добродетели или справедливости изменялось бы в зависимости от того, признавались бы или отвергались в отдельных случаях некоторые условия; и путаница достигла бы такой степени, что нельзя было бы уже отличить справедливость от несправедливости — ошибка, встречающаяся у многих философов. Таким образом, нам остается только соединить по нашему выбору много простых идей и взять эти однажды установленные собрания за образец, по которому мы должны судить о вещах. Таковы идеи, связанные со словами: *слава, честь, мужество*. Я назову их идеями-архетипами (archétypes) — термин, которым метафизики нового времени пользуются довольно часто.

§ 6. Так как простые идеи — не что иное, как наши собственные восприятия, то единственный способ познать их — это размышлять о том, что мы испытываем при виде предметов.

§ 7. Так же обстоит дело с теми сложными идеями, представляющими собой лишь такое повторение одного и того же восприятия, порядок которого не определен. Например, чтобы иметь абстрактную идею протяженности, достаточно рассмотреть восприятие чего-то протяженного, без того чтобы исследовать какую-либо его определенную часть как повторяющуюся некоторое число раз.

§ 8. Рассматривая идеи лишь в отношении того способа, каким они становятся нам известны, я составлю из этих двух видов только один класс. Поэтому, когда я буду говорить о сложных идеях, мне нужно будет иметь в виду идеи, образованные из различных восприятий или из одного и того же восприятия, порядок повторения которого определен.

§ 9. Хорошо познать сложные идеи, взятые в том ограниченном смысле, в каком я только что их рассмат-

ривал, можно, только анализируя их, т. е. нужно сводить их к простым идеям, из которых они составлены, и проследить их развитие с момента их образования. Так, например, мы создали себе понятие рассудка. До сих пор ни один философ не знал, что этот метод мог бы быть применен в метафизике. Способы, какими они пользовались, чтобы заменить его, лишь увеличивали путаницу и умножали споры.

§ 10. Из этого можно сделать вывод о бесполезности дефиниций, когда хотят объяснить свойства вещей при помощи рода и видового отличия. Во-первых, применение их невозможно, когда речь идет о простых идеях; Локк показал это*, и довольно странно, что он был первым, кто это заметил. Предшествовавшие ему философы не умели отличать идеи, которым следовало дать дефиницию, от тех, которым не должны были давать дефиниции, так что можно судить о путанице, имеющейся в их сочинениях. Картезианцам было известно, что есть идеи более ясные, чем все дефиниции, которые можно им дать, но они не знали причину этого, как бы, казалось, ни легко было ее понять. Поэтому они прилагали немало усилий, чтобы дать дефиницию весьма простым идеям, считая при этом бесполезным давать дефиницию очень сложным идеям. Это показывает, насколько в философии трудно сделать малейший шаг.

Во-вторых, дефиниции мало пригодны для того, чтобы давать точное понятие о не очень сложных вещах. Самые лучшие из дефиниций не стоят даже поверхностного анализа. Дело в том, что в них входит всегда нечто необоснованное, или по крайней мере нет правил, чтобы убедиться в противном. В анализе же мы обязаны проследить само образование вещи. Так что, когда он будет произведен хорошо, он неминуемо вызовет общее одобрение и тем самым прекратит споры.

§ 11. Хотя этот метод был известен геометрам, но их есть за что упрекать. Иногда бывает, что они не улавливают действительного происхождения вещей, и притом в случаях, когда это нетрудно сделать. Доказательство этого можно видеть в самом начале геометрии.

Сказав, что точка есть *то, что само себя ограничивает со всех сторон, то, что не имеет других границ, кроме самого себя, или то, что не имеет ни длины, ни ширины,*

* Кн. III, гл. 4.

ни глубины, геометры приводят в движение точку, чтобы произвести прямую линию. Затем они приводят в движение прямую, чтобы произвести плоскость, а плоскость — чтобы произвести геометрическое тело.

Прежде всего я замечу, что они совершают здесь ошибку других философов, т. е. хотят дать дефиницию весьма простой вещи: ошибка, являющаяся следствием синтеза, к которому они проявляют столь большую склонность и который требует, чтобы всему давали дефиницию.

Во-вторых, слово *граница* столь необходимо говорит о связи с протяженной вещью, что невозможно вообразить вещь, которая ограничивалась бы со всех сторон самой собой или не имела бы других границ, кроме самой себя. Лишенность всякой длины, ширины и глубины также не есть понятие достаточно ясное, чтобы с него начинать изложение.

В-третьих, нельзя представить себе движение точки без протяженности, и еще менее возможно представить без протяженности след, который она по предположению оставляет после себя, чтобы произвести прямую. Что касается прямой, то можно хорошо представить себе ее в движении сообразно с определением ее длины, но нельзя представить себе, что ее движение произведет плоскость, как это утверждается в определении, ибо тогда с ней произошло бы то же, что и с точкой. То же можно сказать и о плоскости, приводимой в движение, чтобы произвести геометрическое тело.

§ 12. Совершенно ясно, что геометры ставили себе задачу сообразовать свою теорию с происхождением вещей или происхождением идей; но в этом они не преуспели.

Нельзя пользоваться чувствами, не обладая сразу же идеей протяженности с ее измерениями. Протяженность геометрического тела есть, стало быть, одна из первых идей, которые сообщают нам чувства. Возьмите геометрическое тело и рассмотрите одну его сторону, не думая о его глубине, и вы будете иметь идею плоскости, или протяженность в длину и ширину без глубины. Ибо ваше размышление есть идея лишь той вещи, которой оно занимается.

Возьмите затем эту плоскость и подумайте о ее длине, не думая о ее ширине, и вы будете иметь идею прямой

линии, или протяженности в длину без ширины и глубины.

Наконец, поразмыслите о крае этой линии, не обращая внимания на ее длину, и вы образуете идею точки, или того, что в геометрии считают не имеющим ни длины, ни ширины, ни глубины.

Этим путем вы без труда образуете себе идеи точки, прямой линии и плоскости. Понятно, что объяснение происхождения идей в той же последовательности, в какой они образованы, целиком зависит от исследования опыта. Этот метод особенно необходим, когда речь идет об абстрактных понятиях; это единственный способ объяснить их отчетливо.

§ 13. Можно заметить два существенных различия между простыми идеями и сложными идеями. Во-первых, ум исключительно пассивен при образовании первых; он не смог бы создать себе идею цвета, которого он никогда не видел. Напротив, он активен при образовании вторых. Именно он соединяет простые идеи [в сложные] согласно [реально существующему] образцу или по своему усмотрению; одним словом, сложные идеи — не что иное, как произведение опыта, опирающегося на размышление³⁹. Я буду называть их, в частности, *понятиями*. Во-вторых, у нас нет мерил для определения превосходства одной простой идеи над другой, что объясняется тем, что их нельзя разделить. Не так обстоит дело со сложными идеями: можно знать с предельной точностью разницу между двумя числами, потому что единица, их общая мера, всегда одинакова. Можно также сосчитать простые идеи, входящие в состав сложных понятий, которые, поскольку они образованы из различных восприятий, не измеришь столь точной мерой, как единица. Если есть отношения, которые нельзя определить, то это только отношения между простыми идеями. Например, точно известно, какие идеи связаны больше со словом *золото*, чем со словом *томпак*; но нельзя определить разницу в цвете между этими металлами, потому что восприятие цвета просто и неделимо.

§ 14. Простые идеи и сложные идеи сходны в том, что их можно одинаково рассматривать как абсолютные и как относительные. Они абсолютны, когда на них останавливаются и когда они становятся предметом нашего размышления без соотнесения их с другими; но когда их

рассматривают как зависимые друг от друга, их называют отношениями.

§ 15. Понятия-архетипы имеют два преимущества: первое — то, что они исчерпывающие; это фиксированные образцы, о которых ум может получать столь совершенное знание, что ему в них больше нечего будет открывать. Это очевидно, поскольку эти понятия могут включать в себя только те простые идеи, которые ум сам соединил. Второе их преимущество есть следствие первого; оно состоит в том, что все отношения, существующие между ними, можно усмотреть, так как, зная все простые идеи, из которых они образованы, мы можем подвергать их любому анализу, какой только возможен.

Понятия же субстанций не имеют этих преимуществ. Они по необходимости не могут быть исчерпывающими, потому что они понятия об образцах, в которых мы каждый день можем открывать новые свойства⁴⁰. Следовательно, мы не смогли бы узнать все отношения, существующие между двумя субстанциями. Если похвально стараться опытным путем увеличивать все больше и больше наше знание об этом, то смешно льстить себя надеждой, что можно в один прекрасный день сделать это знание исчерпывающим.

В то же время надо следить за тем, чтобы это знание не рассматривалось как смутное и путаное (как воображают); оно лишь ограничено. В нашей власти говорить о субстанциях с предельной точностью, лишь бы мы включали в наши идеи и в наши выражения только то, чему нас учит постоянное наблюдение.

§ 16. Синонимические слова *мысль*, *действие души*, *восприятие*, *ощущение*, *сознание*, *идея*, *понятие* столь широко употребляются в метафизике, что важно отметить различия между ними. Я называю мыслью все, что испытывает душа как в силу впечатлений, получаемых извне, так и вследствие того, что она сама размышляет; действие души — это мысль, поскольку ей свойственно производить некоторое изменение в душе и посредством этого просвещать ее и руководить ею; *восприятие* — впечатление, рождающееся в нас при наличии предметов; *ощущение* — это то же самое впечатление, поскольку оно приходит через органы чувств; *сознание* — знание, получаемое о наших ощущениях, восприятиях и т. п.; *идея* — знание, получаемое о них как об образах; *понятие* — всякая идея, являющаяся нашим собственным произведе-

нием; вот в каком значении я употребляю эти слова. Можно без разбора принимать одно за другое лишь постольку, поскольку требуется только основная идея, которую они обозначают. Простые идеи можно одинаково называть восприятиями или идеями; но не следует называть их понятиями, так как они не произведения ума. Следует говорить не *понятие белого*, а *восприятие белого*. Понятия в свою очередь можно рассматривать как образы; так что им можно дать название идей, но ни в коем случае не восприятий. Пришлось бы тогда считать, что они не наше произведение. Можно сказать *понятие смелости*, но не *восприятие смелости*; или если хотят употребить этот термин, то нужно сказать *восприятия, которые образуют понятие смелости*. Одним словом, так как мы осознаем впечатления, которые имеются в нашей душе, только как нечто простое и неделимое, название *восприятие* должно быть дано простым идеям или по крайней мере идеям, которые мы рассматриваем как таковые сравнительно с более сложными понятиями.

Я должен сделать еще одно замечание по поводу слов *идея* и *понятие*: дело в том, что поскольку идея означает восприятие, рассматриваемое как образ, а понятие — идею, которую образовал сам ум, то идеи и понятия могут принадлежать только существам, способным к размышлению. Что касается других существ, таких, как животные, то они имеют лишь ощущения и восприятия; то, что для них только восприятие, становится идеей, если иметь в виду нас, поскольку мы размышляем о том, что данное восприятие нечто репрезентирует (*représente*).

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ДЕЙСТВИИ, ПРИ ПОМОЩИ КОТОРОГО МЫ УСТАНОВЛИВАЕМ ЗНАКИ ДЛЯ НАШИХ ИДЕЙ

Это действие проистекает из воображения, предоставляющего уму знаки, которыми еще не пользовались, и из внимания, связывающего их с идеями. Это действие — одно из самых существенных при отыскании истины; между тем оно принадлежит к числу менее известных. Я уже показал, каково применение знаков и какова необходимость их для совершения действий души. Я собираюсь доказать то же самое в отношении различных

видов идей; с каких бы различных сторон мы ни представили эту истину, это не будет излишне.

§ 1. Арифметика дает весьма яркий пример необходимости знаков. Если, дав название единице, мы не придумали бы названия последовательно для всех идей, которые мы образуем путем умножения этой единицы, было бы невозможно достичь какого-либо прогресса в познании чисел. Мы распознаем различные суммы только потому, что у нас есть цифры, которые сами по себе весьма различны. Уберем эти цифры, уберем все знаки, находящиеся в употреблении, и мы увидим, что нам невозможно сохранить их идеи. Можно ли составить себе понятие о наименьшем числе, не рассмотрев многие предметы, каждый из которых есть как бы знак, с которым связывают единицу? Что касается меня, то я воспринимаю числа *два* или *три* лишь постольку, поскольку я представляю себе два или три различных предмета. Если я перехожу к числу *четыре*, я должен для большей легкости вообразить два предмета с одной стороны и два — с другой; для числа *шесть* я не могу не распределить их по двое или по трое; и если я хочу идти дальше, то вскоре мне нужно будет считать множество единиц за одну и объединить их для этого действия в один предмет.

§ 2. Локк* сообщает о жителях Америки, которые не имели идеи числа «тысяча», поскольку ими были придуманы названия лишь для счета до двадцати. И я прибавлю, что они испытывали бы некоторые трудности, составляя себе число двадцать один. Вот какова причина этих трудностей.

Характер нашего исчисления таков, что достаточно иметь идеи первых чисел, чтобы быть в состоянии составить из них все те числа, которые можно определить. Дело в том, что, раз даны первые знаки, мы имеем правила для изобретения других знаков. Те, кто настолько пренебрег бы этим методом, что должны были бы связывать каждую сумму со знаками, не имеющими никакой аналогии между собой, были бы лишены всего того, что помогает руководствоваться [определенным правилом] при изобретении знаков. Таким образом, им было бы не так легко, как нам, составлять себе новые идеи. Вероятно, именно так и обстояло дело с теми жителями Америки. Следовательно, у них не только не было идеи числа «ты-

* Кн. II, гл. 16, § 6. Он говорит, что он беседовал с ними.

сяча», но им даже было нелегко создать идеи чисел, следующие непосредственно за двадцатью*.

§ 3. Прогресс в познании нами чисел проистекает, стало быть, исключительно из точности, с какой мы прибавляли единицу к ней самой, давая каждому новому числу название, позволяющее его отличать от предыдущих и от последующих. Я знаю, что сотня больше девяноста девяти на единицу и уступает ста одному тоже на одну единицу, потому что я вспоминаю, что это три знака, которые я выбрал для обозначения трех следующих друг за другом чисел.

§ 4. Не надо создавать себе иллюзию, будто идеи чисел, отделенные от их знаков, представляют собой нечто ясное и определенное**. Идеи чисел не могут содержать что-либо, что соединяло бы в уме множество единиц, кроме самого названия, с которым их связали. Если меня кто-нибудь спросит, что такое *тысяча*, что я смогу ответить, кроме того, что это слово фиксирует в моем уме некоторую сумму единиц? Если он задаст мне еще один вопрос об этой сумме, то очевидно, что для меня будет невозможно показать все ее части. Значит, мне остается только предложить ему последовательно все названия, изобретенные для обозначения чисел, которые ей предшествуют. Я должен научить его прибавить одну единицу к другой и объединить их при помощи знака *два*, третью — к двум предыдущим и связать их со знаком *три*, и так далее. Единственно этим путем я поведу его от одного числа к другому вплоть до тысячи.

Если затем поискать, что же после этого будет ясно-го в его уме, то там окажутся три вещи: идея единицы, идея действия, при помощи которого много раз прибавляли единицу к ней самой, и, наконец, воспоминание о том, что знак *тысяча* он представил себе после знаков

* Нельзя больше сомневаться в том, что я здесь утверждаю, после сообщения г-на де ла Кондамина⁴¹. Он говорит (с. 67) об одном народе, у которого не было другого знака для выражения числа «три», кроме *пелларрароринькурак*. Так как этот народ начал столь мало удобным образом, то ему было нелегко продолжать счет. Таким образом, нетрудно понять, что именно это поставило, как полагают, границы его арифметике.

** Мальбранш думал, что числа, которые замечает *чистый рассудок*, суть нечто гораздо более возвышенное, чем то, что доступно органам чувств. Святой Августин⁴² (в своей «Исповеди»), платоники и все сторонники врожденных идей разделяли этот же предрассудок.

девятсот девяносто девять, девятсот девяносто восемь и т. д. Конечно, это число не было определено ни посредством идеи единицы, ни посредством идеи действия, которое ее умножило; ибо обе эти идеи содержатся одинаково во всех других числах. Поскольку же знак *тысяча* принадлежит только этой сумме, лишь он один определяет и отличает ее.

§ 5. Стало быть, нет никакого сомнения, что, когда человек хочет исчислять только для себя, ему так же приходится изобретать знаки, как если бы он хотел сообщить свои вычисления. Но почему то, что истинно в арифметике, не истинно в других науках? Смогли ли бы мы когда-нибудь размышлять о метафизике и этике, если бы мы не изобретали знаков для фиксации наших идей [в этих областях] по мере того, как мы создавали новые их сочетания? Разве слова не должны быть для идей всех наук тем же, чем являются цифры для идей арифметики? Вероятно, незнание этой истины — одна из причин путаницы, царящей в сочинениях по метафизике и этике. Чтобы должным образом обсудить этот вопрос, нужно бегло просмотреть все идеи, которые могут быть предметом нашего размышления.

§ 6. Мне кажется, что нечего прибавить к тому, что я сказал о простых идеях. Несомненно, мы часто размышляем о наших восприятиях, не вспоминая ничего другого, кроме их названий или обстоятельств, при которых мы их получили. Воображение может пробудить их по нашей воле лишь благодаря связи, существующей между восприятиями и этими знаками.

Ум настолько ограничен, что не в состоянии вспомнить большое число идей, если хочет сделать их сразу предметом своего размышления. Однако часто бывает необходимо рассматривать многие из них вместе. Ум делает это с помощью знаков, которые, объединяя идеи, позволяют рассматривать их так, как если бы они были лишь одной идеей.

§ 7. Имеется два случая, когда мы собираем простые идеи под одним-единственным знаком; мы делаем это по образцам или без образцов.

Я наталкиваюсь на какое-то тело и вижу, что оно имеет протяженность, фигуру, что оно делимо, твердо, жестко, способно к движению и покою, что оно желтое, плавкое, ковкое, гибкое, очень тяжелое, неподвижное, имеет способность растворяться в царской водке и т. д.

Несомненно, если я сразу не могу дать чему-нибудь идею всех этих качеств, я смогу их сам вспомнить, лишь предоставив их на рассмотрение своего ума; но если я, не будучи в состоянии охватить их все вместе, хотел бы думать только об одном-единственном качестве этого тела, например о его цвете, то идея, столь неполная, была бы мне бесполезна и нередко заставляла бы меня путать это тело с теми, которые этой стороной похожи на него. Чтобы выйти из этого затруднения, я изобретаю слово *золото* и приучаюсь связывать с ним все идеи, которые я перечислил. Когда я в дальнейшем буду думать о понятии золота, я буду, стало быть, слышать только этот звук, *золото*, и вспоминать, что с ним связано определенное число простых идей, которые я не могу вспомнить сразу, но которые я видел сосуществующими в одном и том же предмете и которые я вспомню одну за другой, когда я этого пожелаю.

Таким образом, мы можем размышлять о субстанциях лишь постольку, поскольку мы имеем знаки, выражающие количество и разнообразие свойств, которые мы в них заметили и которые мы хотим так соединить в сложных идеях, как эти свойства объединены вне нас в самих объектах. Когда на мгновение забывают все эти знаки и пытаются вспомнить [обозначаемые ими] идеи, можно видеть, что слова или другие равноценные им знаки используются в силу столь великой необходимости, что, если можно так выразиться, занимают в нашем уме место, которое предметы занимают вне нас. Так же как качества вещей не сосуществовали бы вне нас без их носителей (*sujets*), в которых они соединяются, так и их идеи не сосуществовали бы в нашем уме без знаков, в которых эти идеи также соединяются.

§ 8. Необходимость в знаках весьма ощутима также в сложных идеях, которые мы составляем без образцов. Когда мы соединили идеи, которые мы нигде не видели соединенными, как обычно бывает в понятиях-архетипах, что же тогда закрепило бы их собрания, если бы их не связывали со словами, являющимися как бы оковами, которые не позволяют им ускользнуть? Если вы думаете, что названия бесполезны для вас, вырвите их из своей памяти и попробуйте размышлять о гражданских и нравственных законах, о добродетелях и пороках, наконец, о всех человеческих делах, и вы признаете свою ошибку. Вы убедитесь, что если при каждом сочетании

[идей], созданном вами, вы не имеете знаков для обозначения множества простых идей, которые вы хотели получить, то, как только вы сделаете один шаг, вы увидите лишь хаос. Вы окажетесь в таком же затруднении, как человек, который захотел бы считать, говоря много раз один, один, один, и который не захотел бы придумать знаки для каждого количества. Этот человек никогда не образовал бы идею двадцати, ибо ничто не в состоянии было бы убедить его, что он точно повторил все [составляющие это число] единицы.

§ 9. Сделаем вывод, что для того, чтобы иметь идеи, о которых мы могли бы размышлять, нам необходимо придумать знаки, которые служат связью для различных собраний простых идей, и что наши понятия точны лишь настолько, насколько мы изобрели в надлежащем порядке знаки, которые должны их фиксировать.

§ 10. Эта истина покажет всем, кто захочет поразмыслить о самом себе, насколько количество слов, имеющих в нашей памяти, превосходит число наших идей. Разумеется, это должно быть так: и потому, что размышление, появляющееся лишь после памяти, никогда достаточно тщательно не воспроизводило идеи, которым были даны знаки, и потому, что мы видим, что имеется большой промежуток времени между моментом, когда начинают развивать память ребенка, запечатлевая в ней много слов, которыми он еще не может помечать идеи, и моментом, когда он становится способным анализировать эти понятия, чтобы давать себе в них какой-то отчет. Когда это действие вдруг начинает совершаться, оно оказывается слишком медленным, чтобы следовать за памятью, которую длительное упражнение сделало быстрой и крепкой. Какой огромный это был бы труд, если было бы нужно, чтобы размышление рассматривало все знаки?! Стало быть, их используют такими, какими они представляются, и обычно удовлетворяются тем, что приблизительно улавливают их смысл. Поэтому получается, что из всех действий души анализ есть то действие, пользование которым известно меньше всего. Сколько имеется людей, которые никогда к нему не прибегали! Опыт по крайней мере подтверждает, что им пользуются настолько редко, насколько часто прибегают к памяти и воображению. Итак, я повторяю: все те, кто заглянет в самого себя, найдут там огромное количество знаков, с которыми они связали лишь весьма несовершенные идеи,

и даже много знаков, с которыми они вовсе ничего не связывают. Отсюда хаос, в котором оказываются абстрактные науки, хаос, из которого философы никогда не могли выпутаться, потому что ни один из них не знал его первопричины. Локк — единственный, для которого здесь можно сделать некоторое исключение.

§ 11. Эта истина показывает также, как прост и удивителен механизм нашего познания. Вот душа человека со своими ощущениями и действиями; как распоряжается она этими материалами? Жесты, звуки, цифры, буквы; при помощи этих орудий, столь чуждых нашим идеям, мы пускаем их в дело, чтобы достичь самых возвышенных знаний. Материалы одни и те же у всех людей, но разнообразным бывает искусство употребления знаков; и отсюда существующее между ними неравенство.

Откажите превосходному уму в употреблении букв — как много знаний станут ему недоступными, знаний, которых легко достигнет посредственный ум?! Отнимите у него еще употребление слов — судьба немых покажет вам, в какие узкие границы вы его заключаете. Наконец, отберите у него употребление всех видов знаков так, чтобы он не смог вовремя сделать ни малейшего жеста для выражения самых обычных мыслей, — и перед вами окажется слабоумный⁴³.

§ 12. Следует пожелать, чтобы те, кто берет на себя воспитание детей, но были в неведении относительно главного механизма человеческого ума. Если бы наставник, зная в совершенстве происхождение и развитие наших идей, беседовал со своим учеником лишь о вещах, больше всего соответствующих его потребностям и его возрасту; если бы он был достаточно искусен для создания условий, наиболее пригодных для того, чтобы научить своего воспитанника создавать себе точные идеи и закреплять их постоянными знаками; если бы он всегда, даже шутя, употреблял в своих беседах лишь слова, смысл которых был бы точно определен, — какую ясность, какую широту придал бы он уму своего воспитанника?! Но как мало отцов в состоянии раздобыть подобных учителей своим детям; и как еще редко встречаются такие учителя, которые подходили бы для осуществления их намерений?! Тем не менее полезно знать все, что могло бы способствовать хорошему воспитанию. Если его нельзя осуществлять всегда, то, думается, можно будет по крайней мере избежать того, что было бы совершенно проти-

воположно хорошему воспитанию. Например, не следовало бы никогда обременять детей паралогизмами, софизмами или другими ложными рассуждениями. Позволяя себе подобные шутки, рискуют сделать их ум сбивчивым и даже извращенным. Лишь после того как их рас­судок приобретет большую ясность и правильность, можно будет для упражнения в проницательности вести с детьми беседы, вводящие в заблуждение. Я хотел бы, чтобы даже в этих случаях поступали достаточно осмотрительно для предотвращения всяких недоразумений; но размышления об этом вопросе увели бы меня слишком далеко от моей темы. Я собираюсь в следующей главе подтвердить фактами то, что, как мне думается, я доказал в этой главе,— это даст повод лучше разъяснить мое мнение.

ГЛАВА ВТОРАЯ

В КОТОРОЙ ТО, ЧТО БЫЛО ДОКАЗАНО В ПРЕДЫДУЩЕЙ ГЛАВЕ, ПОДТВЕРЖДАЕТСЯ ФАКТАМИ

§ 13. «В Шартре один молодой человек двадцати трех-двадцати четырех лет, сын ремесленника, глухой и немой от рождения, внезапно начал говорить, к великому удивлению всего города. От него узнали, что за три или четыре месяца до этого он услышал звон колоколов и был крайне изумлен этим новым и неизвестным ощущением. Затем у него вытекло из левого уха нечто вроде воды, и он полностью стал слышать обоими ушами. Три или четыре месяца он только слушал, не произнося вслух ни одного слова, привыкая повторять совсем тихо слова, которые он слышал, и прочно усваивая произношение слов и идеи, связанные с ними. Наконец, он счел себя в состоянии нарушить молчание и заявил, что будет говорить, хотя еще несовершенно. Тотчас же ловкие теологи стали спрашивать у него о его прошлом состоянии, и главные их вопросы касались бога, души, нравственных или безнравственных поступков. По-видимому, до понимания всего этого его мысли не доходили. И хотя он был сыном католических родителей, посещал мессу, был научен креститься и становиться на колени с видом человека, который молится, он никогда не связывал с этим никакого помысла (*intention*) и не понимал того, что с этим связывают другие. Он не понимал достаточно ясно, что такое смерть, и никогда о ней не думал. Он вел чисто

животную жизнь, целиком занятый чувственно воспринимаемыми и наличными предметами и немногими идеями, которые он получал при помощи глаз. Он даже не извлекал из сравнения этих идей всего того, что, казалось бы, он мог бы из него извлечь. Не потому, что у него от природы не было ума; но ум человека, лишенного общения с другими, имеет столь мало поводов для упражнения и столь мало развит, что он мыслит лишь постольку, поскольку его с необходимостью заставляют внешние предметы. Величайший источник человеческих идей заключается во взаимном общении людей»⁴⁴.

§ 14. Этот факт был сообщен в ученых записках академии наук*. Было бы желательно, чтобы этого молодого человека спросили о немногих идеях, которые у него были до того, как он заговорил, о первых идеях, которые он приобрел, когда к нему вернулся слух, о содействии, которое ему оказывали либо внешние предметы, либо те речи, которые он слышал, либо его собственное размышление при образовании новых идей; одним словом, о всем том, что могло стать поводом для развития его ума. Опыт действует на нас со столь ранних лет, что не удивительно, что иногда он выдает себя за самую природу. Здесь, напротив, он действовал столь поздно, что было бы легко избежать этого заблуждения. Но теологи хотели обнаружить у этого человека мысли, заложенные в него от природы, и, хотя эти теологи и были весьма искусными, они не узнали, какие мысли были у него от природы и какие приобрел он из опыта. Восполнить это мы можем лишь предположениями.

§ 15. Я полагаю, что в течение двадцати трех лет этот молодой человек был почти в таком состоянии, в каком, как я изобразил, бывает душа, когда, не распоряжаясь еще своим вниманием, она обращает его на предметы не по своему выбору, а в зависимости от того, как ее увлекает сила, с которой они на нее действуют. Правда, будучи воспитан среди людей, он получал от них помощь, благодаря которой он связывал некоторые из своих идей со знаками. Несомненно, он мог жестами давать знать о своих главных потребностях и о вещах, которые могли бы их удовлетворить. Но так как у него не было названий для обозначения тех предметов, которые не имели столь близкого отношения к нему, и так как он был мало

* Год 1703, с. 18.

заинтересован в том, чтобы восполнить это при помощи чего-нибудь другого, и не получал извне никакой помощи, то он думал о них лишь тогда, когда действительно имел восприятие [таких предметов]. Его внимание, которое привлекали исключительно сильные ощущения, прекращалось вместе с этими ощущениями. При таких условиях совсем не прибегают к созерцанию, а тем более к памяти.

§ 16. Иногда наше сознание, разделенное между многими восприятиями, воздействующими на нас с почти одинаковой силой, столь слабо, что не оставляет у нас никакого воспоминания о том, что мы испытали. С трудом ощущаем мы в этом случае, что существуем: дни пролетают как мгновения, и мы не делаем различия между ними; мы получаем тысячи раз одно и то же восприятие, не замечая, что оно у нас уже было. Человек, который благодаря употреблению знаков усвоил множество идей и сделал их привычными для себя, не может долго пребывать в такого рода летаргии. Чем больше запас его идей, тем больше основания полагать, что какая-нибудь из них будет иметь случай пробудиться, привлечь его внимание и вытащить его из этого забытья. Следовательно, чем меньше имеется идей, тем более обычной должна быть эта летаргия. Судите теперь, могла ли часто прибегать к вниманию, воспоминанию и размышлению душа этого молодого человека из Шартра в течение двадцати трех лет, на протяжении которых он был глух и нем.

§ 17. Если совершение этих главных действий души было столь ограничено, то насколько больше было ограничено совершение других ее действий? Неспособный фиксировать и точно определять идеи, которые он получал через органы чувств, этот человек, не сочетавший идеи и не расчленявший их, не умел составлять себе понятия по своему усмотрению. Так как он не имел достаточно удобных знаков для сравнения своих самых необходимых идей, ему лишь редко случалось строить суждения. Вероятно даже, что в течение первых двадцати трех лет своей жизни он не построил вовсе ни одного рассуждения. Рассуждать — это значит строить суждения и связывать их, обращая внимание на зависимость их друг от друга. А сей молодой человек не мог этого сделать, поскольку он не пользовался союзами или частицами, выражающими отношения между различными частями речи.

Таким образом, естественно, что он не извлекал из сравнения своих идей всего того, что, казалось бы, он мог из него извлечь. Его размышление, предметом которого были лишь сильные или новые ощущения, совсем не влияло на большинство его поступков и весьма мало влияло на остальные его поступки. Он руководствовался только привычкой и подражанием, в особенности в делах, имевших отдаленное отношение к его потребностям. Так, например, делая то, что требовала от него набожность его родителей, он никогда не задумывался о мотивах, побуждающих совершать эти поступки, и не знал, что с ними должен быть связан какой-то умысел. Быть может даже, что подражание осуществлялось более точно именно потому, что ему совсем не сопутствовало размышление, так как у человека, мало размышляющего, рассеянность должна встречаться реже.

§ 18. Чтобы знать, что такое жизнь, достаточно, по-видимому, существовать и ощущать себя. Однако, рискуя высказать парадокс, я утверждаю, что этот молодой человек едва ли обладал идеей жизни. Для существа, которое не размышляет, для нас самих в те моменты, когда мы, хотя и в бодрствующем состоянии, лишь, так сказать, прозябаем, ощущения являются только ощущениями и становятся идеями только тогда, когда размышление побуждает нас рассматривать их как образы каких-то вещей⁴⁵. Правда, ощущения руководили этим молодым человеком в поисках того, что было полезно для сохранения его жизни, и отдаляли его от того, что могло бы ему нанести вред; но он следовал в этом за впечатлением, не размышляя о том, что такое сохранить себя или позволить себя уничтожить. Доказательством истинности выдвигаемого мною здесь мнения служит то, что он не знал достаточно отчетливо, что такое смерть. Если бы он знал, что такое жизнь, разве он не увидел бы столь же отчетливо, как и мы, что смерть есть не что иное, как утрата жизни*?

§ 19. Мы видим в этом молодом человеке некоторые слабые следы действий души; но если исключить восприятие, сознание, внимание, воспоминание и воображение,

* Смерть может еще приниматься за переход из этой жизни в другую, но это не то, что я здесь имею в виду. Так как этот молодой человек, по словам де Фонтенеля, совсем не имел ни идеи бога, ни идеи души, то очевидно, что у него тем более не было идеи смерти, принимаемой за переход из этой жизни в другую.

когда они еще совсем не в нашей власти, то нельзя будет найти никаких признаков других действий души в ком-нибудь, кто был лишен всякого общения с людьми и кто, имея здоровые и правильно устроенные органы, вырос, например, среди медведей. Почти не имея воспоминания, он часто будет испытывать одно и то же состояние, не узнавая, что оно у него уже было. Не обладая памятью, он не будет иметь никакого знака, который заменил бы вещь в ее отсутствие. Так как у него есть только воображение, которым он не может по своему усмотрению распоряжаться, то его восприятия будут пробуждаться лишь произвольно, поскольку случай предоставит ему предмет, с которым были бы связаны некоторые обстоятельства. Наконец, лишенный размышления, он будет иметь впечатления, вызванные в его органах чувств вещами, и будет подчиняться им лишь инстинктивно. Он будет подражать во всем медведям, издавать крики, более или менее сходные с их криками, и передвигаться на четвереньках. Мы так сильно склонны к подражанию, что, быть может, даже Декарт, оказавшись на месте человека, выросшего среди медведей, не попытался бы ходить только на двух ногах.

§ 20. Как, скажут мне, разве необходимость заботиться о своих нуждах и удовлетворять свои страсти не достаточна для развертывания всех действий его души?!

Я отвечу: нет; потому что, поскольку человек будет жить без всякого общения с остальными людьми, у него не будет повода связывать свои идеи с условными знаками. У него не будет памяти; стало быть, его воображение не будет в его власти; из этого следует, что он будет совершенно неспособен к размышлению.

§ 21. Между тем его воображение будет иметь одно преимущество перед нашим: оно будет напоминать ему вещи гораздо более ярко. Нам так удобно вызывать наши идеи при помощи памяти, что наше воображение редко деятельно. У того же человека, поскольку воображение заменяет у него все другие действия души, оно будет работать так же часто, как удовлетворяются его потребности, и оно будет пробуждать восприятия с большей силой. Это может быть подтверждено примером со слепыми, у которых обычно более тонкое чувство осязания, чем у нас; для объяснения этого можно привести тот же довод.

§ 22. Но этот человек сам никогда не будет распоря-

жаться действиями своей души. Чтобы понять это, посмотрим, при каких обстоятельствах могут совершаться эти действия.

Предположим, что чудовище, которое он видел пожирающим других животных или от которого животные, среди которых он живет, научили его спасаться бегством, подходит к нему; вид этого чудовища привлекает его внимание, пробуждает чувство страха, связанное с идеей чудовища, и располагает его к бегству. Он спасается от этого врага, но дрожь, которой охвачено все его тело, некоторое время сохраняет в нем данную идею; это и есть созерцание; несколько позже случай приводит его к тому же самому месту; идея места пробуждает идею чудовища, с которой она была связана; это и есть воображение. Наконец, поскольку он считает себя тем же самым существом, которое уже находилось в этом месте, в нем есть еще и воспоминание. Из этого видно, что совершение этих действий зависит от некоторого стечения обстоятельств, воздействующих на человека особым образом, и он должен, следовательно, прекратить эти действия, как только исчезнут эти обстоятельства. Когда страх этого человека пройдет — если предположить, что он не вернется на то же самое место или что он возвратится туда, лишь когда идея этого места больше не будет связана с идеей чудовища, — мы не найдем в нем ничего, что было бы способно напомнить ему о том, что он видел. Мы можем пробуждать наши идеи лишь постольку, поскольку они связаны с какими-то знаками; его же идеи связаны только с обстоятельствами, которые их породили; значит, припоминать их он может лишь тогда, когда он снова окажется в тех же самых условиях. От этого-то и зависит совершение действий его души. Он не властен, повторяю, управлять ими самостоятельно; он может только подчиняться впечатлению, которое вызывают у него предметы; и не следует ожидать, что он проявит какие-нибудь признаки разума.

§ 23. То, что я утверждаю, не просто предположения. В лесах, прилегающих к Литве и России, в 1694 г. был найден мальчик лет десяти, который жил среди медведей. Он не проявлял никаких признаков разума, ходил на четвереньках, не говорил ни на каком языке, издавал звуки, ни чем не похожие на человеческие. Прошло много времени, прежде чем он смог произнести несколько слов, причем ужасно их коверкал. Как только он смог

говорить, его спросили о его первоначальном состоянии; но он смог об этом вспомнить не более, чем мы вспоминаем о том, что с нами произошло в колыбели*.

§ 24. Этот факт полностью доказывает истинность того, что я сказал о переходе от одних действий души к другим, все более сложным. Можно было легко предвидеть, что этот ребенок не должен был вспомнить свое первоначальное состояние. Он мог иметь о нем некоторые воспоминания в тот момент, когда из него выходил; но это воспоминание, вызванное исключительно вниманием, уделяемым редко и никогда не подкрепляемым размышлением, было настолько слабо, что следы его стерлись в промежутке между моментом, когда он начал создавать себе идеи, и моментом, когда ему можно было задавать вопросы. Если для того, чтобы исчерпать все гипотезы, предположить, что он еще помнил время, когда жил в лесу, то он никогда не смог бы представить это себе иначе, как благодаря восприятиям, которые он вспомнил бы. Эти восприятия могли бы быть лишь немногочисленными; совсем не вспоминая о тех восприятиях, которые им предшествовали, следовали за ними или были ими прерваны, он не смог бы вовсе представить себе последовательность отдельных отрезков того времени. В результате оказалось бы, что он никогда не подозревал бы, что эта последовательность имела начало, и он видел бы в ней лишь мгновение. Одним словом, смутное воспоминание о его первоначальном состоянии привело бы его в замешательство, он вообразил бы, что существовал всегда, и смог бы себе представить свою мнимую вечность только как один миг. Так, я не сомневаюсь, что он был очень удивлен, когда ему сказали, что он начал существовать, и что он также был удивлен, когда присовокупили, что он прошел через различные ступени роста. Неспособный до этого к размышлению, он не смог бы никогда заметить столь трудно различимые изменения, и он, естественно, был бы склонен думать, что всегда был таким, каким он оказался в момент, когда его побудили поразмыслить о самом себе.

§ 25. Знаменитый секретарь академии наук⁴⁷ очень хорошо заметил, что самый большой источник человеческих идей заключается во взаимном общении людей. Ко-

* Connor, in *Evang. med. art.* 15, pag. 133 et seq.⁴⁶

гда эта истина будет раскрыта, она окончательно подтвердит все, что я только что сказал.

Я различал три вида знаков: случайные знаки, естественные знаки и институционные знаки. Ребенок, выросший среди медведей, пользуется лишь первыми. Правда, ему нельзя отказать в естественных криках для выражения той или иной страсти; но как может он предположить, что они годятся быть знаками ощущений, которые он испытывает? Если бы он жил с другими людьми, он так часто слышал бы, как они издают возгласы, подобные тем, какие вырываются у него, что рано или поздно связал бы эти возгласы с чувствами, которые они должны выражать. Медведи не могут предоставить ему случай это заметить: их рев не имеет достаточного сходства с человеческим голосом. Благодаря общению между собой эти животные, вероятно, связывают со своими криками восприятия, знаками которых они являются,— то, чего этот ребенок не умел делать. Таким образом, вести себя согласно впечатлению от естественных криков этим животным помогает то, что не может помочь этому ребенку, и, вероятно, внимание, воспоминание и воображение работают у них больше, чем у него; по этим и ограничиваются все действия их души*.

Так как люди могут создавать себе знаки, лишь поскольку они живут вместе, то из этого следует, что источник их идей, когда их ум начинает формироваться, находится исключительно в их взаимном общении. Я говорю *когда их ум начинает формироваться*, потому что очевидно, что, когда он достигает определенной степени развития, он научается искусству создавать себе знаки и может приобретать идеи без всякой посторонней помощи.

Нечего возражать мне, что до этого общения ум уже имеет идеи, поскольку у него есть восприятия: ведь восприятия, которые никогда не были предметом размышле-

* Локк (кн. II, гл. 11, § 10 и 11) с полным основанием отмечает, что животные не могут образовывать абстракции. Следовательно, он им отказывает в способности рассуждать об общих идеях; но он считает очевидным, что они в некоторых случаях рассуждают о частных идеях. Если бы этот философ понимал, что размышлять можно лишь постольку, поскольку пользуются институционными знаками, он признал бы, что животные совершенно не способны рассуждать и что, следовательно, их поведение, которое кажется обдуманым, является лишь следствием воображения, которым они совсем не властны распоряжаться.

ния, не являются идеями в собственном смысле. Они лишь впечатления, вызываемые в душе, и, чтобы стать идеями, они должны рассматриваться как образы.

§ 26. Мне кажется, что бесполезно что-либо прибавлять к этим примерам или к объяснениям, которые им даны: они весьма ясно подтверждают, что действия ума развиваются в большей или в меньшей степени в зависимости от того, насколько широко употребляются знаки.

Однако здесь обнаруживается трудность; дело в том, что если наш ум фиксирует свои идеи только при помощи знаков, то наши рассуждения зачастую рискуют касаться лишь слов; а это должно привести нас ко множеству заблуждений.

Я утверждаю, что достоверность математики устраняет это затруднение. Если только мы как можно точнее определим наши простые идеи, связанные с каждым знаком, и при необходимости сможем их анализировать, то мы наверняка ошибемся не больше, чем математики, когда они пользуются своими цифрами. Правда, это возражение показывает, что нужно поступать с большой осмотрительностью, чтобы не ввязываться, как многие философы, в споры о словах и не запутываться в бесполезных и вздорных вопросах; но этим оно лишь подтверждает то, что я отметил.

§ 27. Здесь можно наблюдать, как медленно добирается ум до познания истины. Локк поясняет это примером, который мне кажется любопытным.

Хотя необходимость знаков для идей чисел не ускользнула от его внимания, однако он не говорит о ней как человек, твердо убежденный в том, что он выдвигает. Без знаков, говорит он, при помощи которых мы различаем каждую сумму единиц, *едва ли* сможем мы пользоваться числами, особенно в очень сложных сочетаниях*.

Он отметил, что названия необходимы для идей-архетипов, но он не уловил истинной причины этого. «Так как связь между независимыми частями этих сложных идей,— говорит он,— устанавливается умом, то их единство, не имеющее своего особого основания в природе, вновь прекратилось бы, если бы не было чего-то как бы скрепляющего его»**. Это рассуждение в том виде, в каком он его высказал, должно помешать ему увидеть не-

* Кн. II, гл. 16, § 5.

** Кн. III, гл. 5, § 10⁴⁸.

обходимость знаков для понятий субстанций, ибо из того, что эти понятия имеют основание в природе, заключали, что соединение их простых идей сохранялось бы в уме и без помощи слов.

Совсем немного надо, чтобы задержать поступательное движение [мысли] самых великих гениев; для этого достаточно, как это здесь видно, не замеченного ими незначительного промаха, допущенного в момент, когда они отстаивают истину. Это-то и помешало Локку обнаружить, сколь необходимы знаки для совершения действий души. Он полагает, что ум строит мысленные (mentales) предложения, в которых он соединяет или разделяет идеи, без вмешательства слов*. Он даже утверждает, что лучший путь для достижения знания — рассматривать идеи сами по себе; но он отмечает, что это делается очень редко, поскольку, говорит он, мы имеем обыкновение пользоваться звуками вместо идей**. После всего, что я сказал, мне незачем останавливаться на том, чтобы показать, насколько все это не очень точно.

Г-н Вольф замечает, что любая деятельность разума у человека, не пользующегося институционными знаками, чрезвычайно затруднена. В качестве примера он приводит два факта, которые я только что сообщил***, но не объясняет их. К тому же ему совершенно была неизвестна абсолютная необходимость знаков, так же как и способ, каким они содействуют переходу от одних действий души к другим, все более сложным.

Что касается картезианцев и мальбраншистов, они были столь далеки от этого открытия, что больше удалиться от него невозможно. Как можно предположить необходимость знаков, если считать вместе с Декартом, что идеи врождены, или вместе с Мальбраншем, что все вещи мы видим в божестве?

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ ОБ АБСТРАКЦИЯХ

§ 1. Мы видим, что абстрактные понятия образуются, когда мы перестаем думать о свойствах, которыми вещи различаются, а думаем только о качествах, в которых

* Кн. IV, гл. 5, § 3, 4, 5.

** Кн. IV, гл. 6, § 1.

*** Psychol. ration., § 461⁴⁹.

они сходны. Если мы перестанем принимать в соображение то, в силу чего данное пространство именно таково, данное целое именно таково, то мы получим абстрактные идеи пространства и целого*.

Таким образом, идеи этого рода суть лишь названия, которые мы даем вещам, рассматриваемым как сходные; поэтому-то их и называют *общими идеями*. Но этого недостаточно, чтобы знать их происхождение; нужно еще высказать важные соображения об их необходимости и о недостатках, которые им сопутствуют.

§ 2. Несомненно, они совершенно необходимы. Так как людям приходилось говорить о вещах, принимая во внимание их различия или сходства, то нужно было, чтобы они могли относить их к разным классам, различаемым посредством знаков. При помощи этого они заключают в одном-единственном слове то, чего нельзя было бы без путаницы включить в длинные рассуждения. Ярким примером этого может служить употребление терминов *субстанция, душа, тело, животное*. Если мы хотим говорить о вещах лишь постольку, поскольку рассматриваем каждую из них как носитель свойств и модусов, то нам нужно только слово *субстанция*. Если мы намерены указать более конкретно род свойств и модусов, то мы пользуемся словом *душа* или словом *тело*. Если же, соединяя две эти идеи, мы намерены говорить о всяком живом, которое само приводит себя в движение и следует инстинкту, то употребляем слово *животное*. Наконец, по

* Вот как Локк объясняет развитие этого вида идей. «Совершенно очевидно,— говорит он,— что у детей идеи лиц, с которыми они разговаривают (возьмем в пример только их), подобно самим лицам, только единичны. Идеи кормилицы и матери хорошо составлены в их уме, и точное изображение их представляют только данные индивидуумы. Названия, которые они дали впервые этим идеям, ограничены этими индивидами; слова «кормилица» и «мать», употребляемые ребенком, относятся лишь к данным лицам. Впоследствии, когда время и более широкое знакомство дадут детям возможность заметить, что на свете есть очень много других людей, которые, имея нечто общее во внешнем облике и разных других качествах, похожи на их отца и мать и других общавшихся с ними лиц, они составляют идею, которая, как они находят, охватывает эти многочисленные личности; и такой идее вместе с другими они дают, например, имя «человек». Так они приходят к общему имени и общей идее. При этом они не образуют ничего нового, они лишь исключают из своей сложной идеи Петра и Якова, Марьи и Анны то, что было особенного в каждом из них, и удерживают только то, что у них всех есть общего» (кн. III, гл. 3, § 7)⁵⁰.

мере того как мы будем присоединять к этому последнему понятию идеи, различающие разные виды животных, общепринятое употребление языка обычно предоставляет нам термины, пригодные для краткого выражения нашей мысли.

§ 3. Но следует заметить, что мы определяем роды и виды вещей, или, говоря более привычным языком, распределяем их на подчиненные друг другу классы не столько в зависимости от природы вещей, сколько от способа, каким мы их познаем. Если бы мы имели достаточно острое зрение, чтобы обнаруживать в предметах гораздо больше свойств, мы тотчас же заметили бы разницу между вещами, которые нам кажутся наиболее сходными, и смогли бы вследствие этого подразделить их на новые классы. Например, хотя различные части одного и того же металла сходны по тем их качествам, которые мы знаем, из этого не следует, что они сходны по тем качествам, которых мы еще не знаем. Если бы мы могли подвергнуть их окончательному анализу, мы, возможно, нашли бы такую разницу между ними, какую мы теперь находим между металлами различных видов.

§ 4. Ограниченность нашего ума — вот что делает общие идеи столь необходимыми. Бог не имеет в них никакой нужды: его безграничное знание заключает в себе все индивиды, и ему не труднее думать одновременно о всех индивидах, чем думать об одном-единственном. Что касается нас, то емкость нашего ума полностью исчерпана не только тогда, когда мы думаем лишь об одном предмете, но даже когда мы рассматриваем его только с какой-то одной стороны. Следовательно, чтобы установить порядок в наших мыслях, нам приходится распределять вещи по разным классам.

§ 5. Понятия, имеющие такое происхождение, не могут не иметь изъянов; и вероятно, неосмотрительное пользование ими таит в себе опасность для нас. Вот почему философы допускали в этом вопросе ошибку, имевшую серьезные последствия: они приписывали реальность всем своим абстракциям или рассматривали их как нечто самосущее (*des êtres*)⁵¹, имеющее реальное существование независимо от существования вещей*. Вот что, я думаю, дало повод к столь нелепому мнению.

* В начале двенадцатого столетия перипатетики образовали две ветви — ветвь номиналистов и ветвь реалистов. Реалисты утверждали, что общие понятия, которые схоластика называет

§ 6. Все наши первые идеи были частными (particulières); это были определенные ощущения света, цвета и т. д. или определенные действия души. И вот все эти идеи представляют (présentent) истинную реальность, потому что они, собственно, суть лишь наше существо (être)⁵¹, различным образом видоизмененное; ибо мы не могли бы ничего замечать в себе, что мы не рассматривали бы как наше, как принадлежащее нашему существу или как являющееся нашим существом в том или ином состоянии, т. е. чувствующим, смотрящим и т. д.; таковы по своему происхождению все наши идеи.

Так как наш ум слишком ограничен, чтобы в одно и то же время размышлять о всех видоизменениях, которые он может претерпевать, ему приходится различать их, чтобы рассматривать их одно за другим. Основанием для различения этих видоизменений служит то, что они происходят непрерывно и следуют друг за другом в нашем существе, которое кажется нам некой основой, всегда остающейся одной и той же.

Несомненно, эти видоизменения, так отличающиеся от существа, являющегося их носителем, больше никакой реальностью не обладают. Однако ум не может размышлять о том, что есть ничто: ведь это значило бы, собственно, не размышлять. Как же эти видоизменения, взятые абстрактно или отдельно от существа, которое претерпевает их и которое совпадает с ними лишь постольку, постольку они в нем заключены, станут предметом ума? Это происходит благодаря тому, что ум продолжает их рассматривать как нечто самосущее. Привыкнув всякий раз, когда он их рассматривает как принадлежащие ему, замечать их вместе с реальностью своего существа, от которого они в таком случае не отличаются, он сохра-

*универсальной природой, отношениями, формальностями (formalités) и др., суть реальности, отличные от вещей. Номиналисты же, напротив, полагали, что общие понятия — это лишь имена, которыми выражены различные способы постижения, и они настаивали на принципе, что природа ничего не делает напрасно. Это значило защищать хороший тезис при помощи довольно плохого довода⁵², ибо это значило согласиться, что эти реальности возможны и что для того, чтобы допускать их существование, нужно лишь установить, что оно чем-то полезно. Тем не менее этот принцип был назван *бритвой номиналистов*. Спор между этими двумя школами был столь горячим, что в Германии из-за этого дело дошло до драки, а во Франции Людовику XI пришлось запретить чтение книг номиналистов.*

пняет им, насколько возможно, эту самую реальность в то самое время, когда он их отличает от нее. Он противоречит себе: с одной стороны, он рассматривает эти видоизменения без какой-либо связи со своим существом, и они представляют собой ничто; с другой стороны, поскольку *ничто* непостижимо, он рассматривает их как *нечто* и продолжает приписывать им ту же самую реальность, вместе с которой он их первоначально заметил, хотя она и не могла бы больше им соответствовать. Одним словом, когда эти абстракции суть лишь частные идеи, они связаны с идеей бытия (*de l'être*), и эта связь продолжает существовать.

Какую бы ошибку ни содержало это противоречие, оно тем не менее необходимо; ибо если ум слишком ограничен, чтобы охватить сразу свое существо и его видоизменения, то нужно ведь, чтобы он их различал, образуя абстрактные идеи; и хотя благодаря этому видоизменения на самом деле теряют всю реальность, которой они обладали, нужно, чтобы он ее в них предполагал, потому что иначе он никогда не смог бы сделать их предметом своего размышления.

Эта необходимость и есть причина того, что многие философы не подозревали, что реальность абстрактных идей — плод воображения. Они видели, что мы безусловно склонны рассматривать эти идеи как нечто реальное, и этим ограничивались; и, не добравшись до причины, которая заставляет нас усматривать в них эту ложную видимость, они сделали вывод, что эти идеи действительно самосущи.

Таким образом, всем этим понятиям приписали реальность, но в большей или меньшей степени, сообразно тому, кажутся ли вещи, частичными идеями которых они являются, имеющими больше реальности или меньше. Считалось, что идеи видоизменений в меньшей степени причастны к бытию, чем идеи субстанций, а идеи конечных субстанций — в меньшей степени, чем идеи бесконечного существа*.

§ 7. Эти идеи, которым подобным образом приписывали реальность, обладали удивительной плодovitостью. Именно им мы обязаны счастливым открытием *оккультных качеств, субстанциальных форм, интенциональных видов*

* Сам Декарт рассуждает подобным образом. См. «[Метафизические] размышления».

или, если говорить лишь о том, что обычно для современных философов, именно им мы обязаны этими *родами, видами, сущностями и различиями*, которые столько же самосути и содержатся в каждой субстанции, определяя ее так, что благодаря им она есть то, что она есть. Когда философы пользуются словами *бытие, субстанция, сущность, род, вид*, не нужно думать, что они понимают под этим только определенные собрания простых идей, которые приходят к нам через ощущение и размышление; они хотят проникнуть дальше и видеть в каждой из них особую реальность. Если мы даже добираемся до самых мелких подробностей и обзираем названия субстанций — *тело, животное, человек, металл, золото, серебро* и т. д., то все они раскрывают перед глазами философов нечто самосутое, скрытое от остальных людей.

Доказательством того, что они рассматривают эти слова как знаки некой реальности, служит то, что, хотя субстанция претерпела некоторое изменение, они все еще спрашивают, принадлежит ли она по-прежнему к тому же самому виду, к которому она относилась до этого изменения, — вопрос, который стал бы излишним, если бы они отнесли понятия субстанций и понятия их видов к различным собраниям простых идей. Когда они спрашивают, *состоят ли лед и снег из воды; является ли уродливый зародыш человеком; являются ли субстанциями бог, духи, тела или даже пустота*, — очевидно, что здесь вопрос ставится не о том, соответствуют ли данные вещи простым идеям, собрания которых названы словами *вода, человек, субстанция*; если бы вопрос был поставлен об этом, то он разрешился бы сам собой. Но тут речь идет о том, чтобы узнать, заключают ли в себе эти вещи определенные сущности, определенные реальности, относительно которых предполагается, что их обозначают слова *вода, человек, субстанция*.

§ 8. Этот предрассудок заставил всех философов думать, что нужно давать дефиниции субстанциям через ближайшее видовое отличие, наиболее подходящее для выражения их природы. Но нам надо еще дождаться от них [удовлетворительного] примера такого рода дефиниции. Подобные дефиниции всегда будут порочны из-за того, что философы не в силах познать сущности; об этом своем бессилии они не подозревают, потому что настраивают себя в пользу абстрактных идей, которым они при-

писывают реальность и которые затем принимают за самое сущность вещей.

§ 9. Злоупотребление абстрактными понятиями, которым приписывается реальность, обнаруживает себя еще более явно, когда философы, не довольствуясь разъяснением на свой лад природы того, что есть, хотят разъяснить природу того, чего нет. Можно было услышать их рассуждения о созданиях, исключительно лишь возможных, как о созданиях существующих; они приписывали реальность всему вплоть до небытия, из которого эти создания, [как они считают], возникли. Спрашивается: где были эти создания до того, как бог их сотворил? Ответить нетрудно, потому что это значит спросить, где они были до того, как они были, на что, мне кажется, достаточно ответить, что их не было нигде.

Идея возможных созданий есть не что иное, как абстракция, которой приписали реальность, абстракция, которую мы образовали, перестав думать о существовании вещей и думая только об известных нам качествах этих вещей. При этом мы думали о протяженности, о фигуре, о движении и покое тел и перестали думать об их существовании. Вот так мы создали себе идею возможных тел, идею, которая лишает их всей их реальности, потому что полагает их небытие и, впадая в явное противоречие, сохраняет их, потому что представляет их нам как нечто имеющее протяженность, фигуру и т. д.

Не замечая этого противоречия, философы рассматривали эту идею лишь с этой последней стороны. Вследствие этого они тому, чего совсем нет, придали реальность существующего; и некоторые из них полагали, что им удалось наглядным образом разрешить самые щекотливые вопросы творения.

§ 10. «На мой взгляд, — говорит Локк, — такой способ выражения относительно способностей привел многих к путаному понятию о стольких-то различных действующих силах в нас, которые имеют свои особые области действий и полномочия, которые повелевают, повинуются и совершают различные действия, как особые существа, что в значительной степени было причиной споров, неясностей и неуверенности в вопросах относительно их»⁵³.

Это опасение достойно мудрого философа; ибо почему рассматривают как весьма важные такие вопросы: *принадлежит ли суждение рассудку или воле; одинаково*

ли активны то и другое или одинаково ли они свободны, способна ли воля к познанию или она лишь слепая способность и, наконец повелевает ли она рассудком или рассудок руководит ею и определяет ее? Если философы хотели словами *рассудок* и *воля* выразить лишь то, что душа рассматривается в отношении некоторых действий, которые она совершает или может совершать, то очевидно, что суждение, деятельность и свобода будут принадлежать рассудку или не принадлежать ему, смотря по тому, будут ли, говоря об этой способности, больше принимать во внимание эти действия или меньше. То же самое относится и к воле. В этих случаях достаточно объяснить термины, определяя путем точного анализа понятия, которые мы составляем себе о вещах. Но так как философам приходилось представлять себе душу при помощи абстракций, то они умножили ее бытие; и рассудок, и воля разделили судьбу всех абстрактных понятий. Сами эти философы, такие, как картезианцы, недвусмысленно отметившие, что рассудок и воля вовсе не являются чем-то самосущим, отличным от души, занимались всеми вопросами, которые я только что перечислил. Таким образом, они приписали этим абстрактным понятиям реальность вопреки своим намерениям и не замечая этого; дело в том, что, не зная, каким способом надо их анализировать, они были не способны познать недостатки этих понятий и, стало быть, не могли пользоваться ими со всеми необходимыми предосторожностями.

§ 11. Эти виды абстракций бесконечно затемнили все, что было написано о свободе — проблеме, при обсуждении которой множество перьев было исписано, казалось, лишь для того, чтобы ее еще больше затемнить. Рассудок, говорят некоторые философы, — это способность приобретать идеи, а воля — способность, сама по себе слепая, которую побуждают только идеи, предоставляемые ей рассудком. Замечать или не замечать идеи и отношения истинности или вероятности, имеющиеся между идеями, не зависит от рассудка. Рассудок не свободен и даже не активен, ибо он вовсе не производит в себе идеи белого и черного и с необходимостью видит, что одна из них не есть другая. Воля действует — это правда; но, будучи слепа сама по себе, она следует внушению рассудка, т. е. она определяется соответственно тому, что ей предписывает необходимая причина. Значит, она также подчинена необходимости. Но ведь если

человек свободен, то лишь благодаря одной из этих способностей. Получается, что человек не свободен.

Чтобы опровергнуть все это рассуждение, достаточно заметить, что эти философы создают себе из рассудка и воли призраки, существующие лишь в их воображении. Если бы эти способности были такими, какими они их себе представляют, то, несомненно, свободы никогда бы не существовало. Я призываю их углубиться в самих себя, и я отвечу им, что, если только они захотят отказаться от этих абстрактных реальностей и анализировать свои мысли, они увидят вещи совсем иным образом. Совершенно неверно, например, будто рассудок не является ни свободным, ни активным; анализ, которому мы подвергли его, доказывает обратное. Но следует признать, что при гипотезе о врожденных идеях трудности, с какими мы встречаемся здесь, очень велики, если не вовсе непреодолимы.

§ 12. Я не знаю, сумеют ли, наконец, после того, что я только что сказал, отказаться от всех этих абстракций, которым приписывается реальность: множество доводов заставляет меня опасаться противоположного. Нужно вспомнить сказанное нами*: названия субстанций занимают в нашем уме место, которое предметы занимают вне нас; слова являются в нем связью и опорой простых идей, так же как внешние предметы — связью и опорой качеств. Вот почему у нас всегда есть искушение отнести слова к этим предметам и думать, что они выражают самое их реальность.

Во-вторых, в другом месте** я отметил, что мы можем познавать все простые идеи, из которых нами были образованы понятия-архетипы. А так как сущность вещи, будучи, по мнению философов, тем, что делает ее такой, какая она есть, представляет собой следствие, которое мы могли бы вывести в подобных случаях из идей сущностей, то мы и дали им соответствующие названия. Например, название *справедливость* обозначает сущность справедливого, название *мудрость* — сущность мудрого и т. д. Быть может, это и есть одна из причин, побудивших схоластиков поверить, будто для того, чтобы получить названия, которые выражали бы сущности субстанций, надо лишь следовать языковой аналогии. Так они

* Разд. 4.

** Разд. 3.

образовали слова *телесность*, *животность* и *человечность* для обозначения сущности *тела*, *животного* и *человека*. Так как эти термины стали для них привычными, то их очень трудно убедить в том, что они лишены смысла.

В-третьих, есть только два способа пользоваться словами: пользоваться ими после того, как мы зафиксировали в своем уме все простые идеи, которые они должны обозначать, или же после того, как предположили, что они знаки самой реальности вещей. Первый способ большей частью затруднителен, потому что обычное словоупотребление не всегда достаточно точно установлено. Поскольку люди видят вещи по-разному, соответственно приобретенному ими опыту, им трудно прийти к согласию о числе и качестве идей, выражаемых многими названиями. Впрочем, когда имеет место такое согласие, не всегда бывает легко уловить смысл какого-либо термина в его настоящем объеме; для этого потребовались бы время, опыт и размышление; но предположить в вещах ту реальность, истинными знаками которой при этом считаются слова, понимать под словами *человек*, *животное* и т. п. сущность (*entité*), которая определяет и отличает друг от друга эти вещи,—гораздо удобнее, чем обращать внимание на все простые идеи, образующие эту сущность. Этот путь удовлетворяет сразу и наше нетерпение, и наше любопытство. Быть может, есть немного людей — даже среди тех, кто больше всего потрудился, чтобы избавиться от своих предрассудков,— у которых не было бы какой-то склонности относить все названия субстанций к неведомым реальностям. Это проявляется даже в тех случаях, где легко избежать ошибки, потому что мы хорошо знаем, что идеи, которым мы приписываем реальность,— это не подлинное самосущее. Я хочу сказать о самосущем из области этики, о таком, как *слава*, *война*, *репутация*, которым мы дали наименование *самосущее* только потому, что и в самых серьезных речах, и в самых обыденных беседах мы их такими себе представляем.

§ 13. Несомненно, именно это и есть один из самых распространенных источников наших заблуждений. Достаточно предположить, что слова соответствуют реальности вещи, чтобы смешать их с вещами и сделать вывод, что слова вполне разъясняют их природу. Вот почему тот, кто ставит вопрос и осведомляется, чем является такое-то или такое-то тело, собирается спросить, как это замечает Локк, нечто большее, чем название, и что

тот, кто ему отвечает: *это — железное*, также считает, что сообщил ему нечто большее. Но нет такой гипотезы, как бы невразумительна она ни была, которую нельзя было бы защитить, пользуясь таким жаргоном. Не приходится удивляться тому, что самые различные школы имеют успех.

§ 14. Итак, весьма важно не приписывать реальности нашим абстракциям. Я знаю только один способ избежать этого затруднения, а именно допытаться, откуда берут свое начало все наши абстрактные понятия и как они образуются. Но этот способ был неизвестен философам, и напрасно они старались восполнить его дефинициями. Причина их незнания в этом отношении — предвзвешенность, которого они всегда придерживались, будто следует начинать с общих идей; ибо когда отказываются начинать с частных, невозможно объяснить само абстрактное, которое ведет от них свое происхождение; вот вам пример.

Определив невозможное через *то, что содержит в себе противоречие*, возможное — через *то, что не содержит его в себе*, а бытие — через *то, что может существовать*, нельзя было дать иную дефиницию существования, кроме как *дополнение возможности*⁵⁴; но я спрашиваю: представляет ли эта дефиниция какую-либо идею и не вправе ли мы выставить ее в смешном виде, как были подняты на смех некоторые дефиниции Аристотеля?

Если возможное — *это то, что не содержит в себе противоречия*, то возможность есть *не-содержание противоречия*. Значит, существование — *это дополнение не-содержания противоречия*. Каков язык! Наблюдая лучше естественный порядок идей, можно было бы увидеть, что понятие возможности образуется только после понятия существования.

Я думаю, что такого рода дефиниции принимают только потому, что, зная определенную вещь и без дефиниции, не очень к ним присматриваются. Ум, пораженный ясностью чего-то, приписывает ее таким дефинициям и совсем не замечает, что они невразумительны. Приведенный пример показывает, насколько важно строго следовать моему методу, т. е. всегда заменять дефиниции философов анализом. Я считаю даже, что следовало бы доводить скрупулезность до того, чтобы избегать применения выражений, которыми они, по-видимому, дорожат больше всего. Злоупотребление стало столь привычным,

что, как ни старайся, трудно избежать того, чтобы оно не помешало большинству читателей понять мысль. Локк является примером этого. Правда, он большей частью применял дефиниции весьма верно; но во многих местах его было бы легче понять, если бы он совсем изгнал их из своего языка; впрочем, я сужу об этом только по переводу.

Этот подробный разбор показывает, каково влияние абстрактных идей. Если незнание их изъянов сильно затемнило всю метафизику, то теперь, когда они известны, только от нас зависит их устранение.

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

О НЕКОТОРЫХ СУЖДЕНИЯХ, БЕЗ ОСНОВАНИЯ ПРИПИСЫВАЕМЫХ ДУШЕ, ИЛИ РАЗРЕШЕНИЕ ОДНОЙ ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ

§ 1. Я полагаю, что до сих пор я не приписывал душе ни одного действия, которое каждый не мог бы заметить в самом себе; но философы, для того чтобы объяснить явления видения, предположили, что мы строим некоторые суждения, никак не осознаваемые нами. Это мнение столь общепринято, что его принял Локк, наиболее осмотнительный из всех. Вот что он говорит:

«Что касается восприятия, то нужно заметить дальше, что идеи, получаемые от ощущения, часто у взрослых, без того чтобы они замечали это, изменяются суждением. Когда мы ставим перед глазами одноцветный круглый шар, например золотой, алебастровый или янтарный, то очевидно, что им запечатлевается в нашем уме идея плоского, различно оттененного круга, с различными степенями света и яркости, воспринимаемых нашими глазами. Но так как мы привыкли к восприятию того, в каком виде обыкновенно показываются нам выпуклые тела и какие перемены в отражениях света производит чувственно воспринимаемое различие в форме тел, то суждение в силу привычки тотчас же заменяет видимость знанием ее источника. Так что из того, что на деле есть множество различных теней или окрасок, составляющих очертание, суждение устанавливает, что это есть признак формы, и строит для себя восприятие выпуклой формы и единообразной окраски, тогда как идея, получаемая нами от этого, есть разноцветная плоскость, что очевидно в живописи. Я с этой целью включаю здесь проблему... ученого...

г-на Молинё...⁵⁵: «Представим себе слепорожденного, уже взрослого и научившегося посредством осязания отличать куб от шара из одного и того же металла и почти одной и той же величины, так что, ощупав тот и другой, он может сказать, который куб и который шар. Предположим теперь, что куб и шар находятся на столе, а слепой прозрел. Спрашивается, может ли он теперь одним зрением, без прикосновения к ним, различить их и сказать, который шар и который куб?» На что остроумный и рассудительный исследователь отвечает так: «Нет. Ибо хотя он и знает по опыту, как действуют на осязание шар и куб, но он еще не узнал из опыта, что то, что таким или иным образом действует на его осязание, должно таким или иным образом действовать и на его зрение или что выступающий угол в кубе, неровно давивший на его руку, покажется его глазу таким, как он есть в кубе». Я согласен с ответом, который дает на свою проблему этот мыслящий джентльмен... Я тоже думаю, что слепой, прозрев, сразу не может сказать с достоверностью, который шар и который куб, если он только видит их, хотя бы он мог безошибочно назвать их при помощи осязания и верно различить благодаря разнице в форме»*.

§ 2. Все это рассуждение предполагает, что образ, рисующийся в глазу при виде шара, есть не что иное, как плоский круг, различно освещенный и окрашенный, что верно. Но оно еще предполагает — и это мне кажется ошибочным, — что впечатление, вызываемое в силу этого в душе, дает нам только восприятие круга, так что, если мы видим шар выпуклой фигуры, то это происходит потому, что, приобретя благодаря опыту осязания идею этой фигуры и зная, какого рода образ производит она в нас через зрение, мы приучились вопреки тому, что нам сообщает образ, считать ее выпуклой, — суждение, которое — я пользуюсь выражением, употребляемым Локком несколько позже, — *изменяет идею ощущения и представляет ее нам иной, чем она есть сама по себе.*

§ 3. В числе этих предположений Локк выдвигает без доказательства предположение, будто ощущение души представляет собой только образ, который мы можем нарисовать в своем глазу, и ничего больше. Что касается меня, то, когда я смотрю на шар, я вижу нечто другое, чем плоский круг, — опыт, на который, мне кажется, с

* Кн. II, гл. 9, § 8⁵⁶.

моей стороны вполне естественно будет полагаться. Есть, кроме того, много оснований не соглашаться с суждениями, к которым прибегает этот философ. Сначала он предполагает, что мы знаем, какого рода образы производят в нас выпуклые тела и какие изменения наступают при размышлении о свете в зависимости от различия чувственно воспринимаемых форм тел,— знание, которого совсем не имеет большинство людей, хотя они видят формы таким же образом, что и философы. Во-вторых, как бы мы ни соединяли эти суждения со зрением, мы никогда не спутаем их с ним вопреки предположению Локка; но мы увидели бы их так, а судили бы о них иначе.

Я вижу барельеф, я знаю — не сомневаясь в этом, — что он едва выступает над плоской поверхностью, я прикоснулся к нему; однако это знание, неоднократно полученный опыт и все суждения, которые я могу на этот счет сделать, отнюдь не мешают мне видеть выпуклые формы. Почему сохраняется эта видимость? Почему суждение, способное показать мне вещи совсем не такими, каковы они в идее, которую дают мне о них мои ощущения, не способно показать мне их сообразно с этой идеей? Точно так же можно рассуждать о том, что здание, о котором мы знаем и судим, что оно квадратное, видится нам издалека круглым, и о тысяче других подобных примеров.

§ 4. В-третьих, доводом, которого одного было бы достаточно, чтобы опровергнуть это мнение Локка, служит то, что невозможно заставить нас осознать такого рода суждения. Напрасно было бы ссылаться на то, что в душе, как кажется, происходит много вещей, которых мы не знаем. Потому что, как я сказал в другом месте*, верно, конечно, что мы вполне можем забывать эти суждения мгновение спустя после того, как мы их построили; но когда мы делаем их предметом нашего размышления, осознание их становится столь ярким, что мы больше не можем в нем сомневаться.

§ 5. Следуя мнению Локка и всем его выводам, нужно было бы рассуждать о расстояниях, положениях, величинах и протяженности так, как он рассуждал о фигурах. Таким образом, можно было бы сказать: «Конечно, когда мы смотрим на обширную равнину, идея, запечатлевающаяся в нашем уме при виде ее, представляет пло-

* Разд. 2, гл. 1.

скую поверхность, неодинаково оттененную и окрашенную, с различной степенью освещенности, воспринимаемой нашими глазами. Но так как мы, основываясь на своем опыте, привыкли различать, какого рода образы вызывают обычно в нас тела, неодинаково расположенные, неодинаково отдаленные, неодинаковой величины и протяженности, и какие перемены в отражении света происходят в зависимости от различия в расстояниях, положении, величине и протяженности,— то мы тотчас же заменяем то, что нам видится, самой причиной образов, которые мы видим, делая это на основании суждения, которое опыт сделал для нас обычным; так что, присоединяя к тому, что мы видим, суждение (которое мы смешиваем с тем, что видим), мы создаем себе идеи различных положений, расстояний, величин и протяженностей, хотя в сущности наши глаза представляют нам только плоскость, различные участки которой неодинаково оттенены и неодинаково окрашены».

Такое толкование рассуждения Локка тем более правильно, что все идеи положения, расстояния, величины и протяженности, которые зрение дает нам о равнине, в миниатюре содержатся в восприятии различных частей шара. Однако наш философ не принял этих выводов. Требуя при обсуждении поставленной им проблемы, чтобы шар и куб были приблизительно одинаковой величины, он в достаточной мере дает понять, что зрение может без помощи какого-либо суждения дать нам различные идеи величины. Здесь, однако, противоречие, ибо нельзя понять, как можно иметь идеи величины, не имея идеи фигур.

§ 6. Другие не отказались признать эти выводы. Г-н де Вольтер, знаменитый благодаря множеству своих сочинений, излагает * и одобряет мнение доктора Беркли⁵⁷, утверждавшего, что ни положения, ни расстояния, ни величины, ни фигуры не различил бы слепорожденный, глаза которого внезапно увидели бы свет.

§ 7. Я смотрю, говорит он, с большого расстояния через маленькое отверстие на человека, стоящего на крыше; отдаленность и плохое освещение мешают мне сначала различить, человек ли это; предмет мне кажется очень маленьким, я думаю, что вижу статую высотой не больше двух футов; предмет движется, и я решаю, что

* «Элементы философии Ньютона», гл. VI.

это человек, и с этого момента он мне кажется обычной величины.

§ 8. Я признаю, если угодно, это соображение и вывод, который из него делают; но это далеко еще не доказывает тезиса доктора Беркли. Здесь перед нами внезапный переход от первого суждения ко второму, совершенно противоположному. Что-то побуждает рассматривать предмет с большим вниманием; это приводит к тому, что у рассматриваемого предмета обнаруживают рост, обычный для человека. Это пристальное внимание производит, вероятно, некоторое изменение в мозгу, а оно вызывает изменение в глазах; это-то и заставляет видеть человека ростом около пяти футов. Здесь перед нами частный случай, и суждение, которое нам приходится строить при подобных обстоятельствах, таково, что нельзя отрицать, что оно осознано. Почему же не допустить, что дело обстоит так во всяком другом случае, если мы всегда строим, как это и предполагается, подобные суждения?

Когда человек, находившийся лишь в четырех шагах от меня, удаляется на восемь, образ, возникающий в глубине моих глаз, будет вдвое меньше. Почему же я продолжаю его видеть почти того же роста? Вы в первый раз увидите его, возразят мне, вдвое более крупным, но связь, которую опыт установил в вашем мозгу между идеей человека и идеей роста в пять-шесть футов, заставляет вас с помощью внезапного суждения вообразить человека такого роста и в самом деле видеть, что он обладает таким ростом. Это, признаюсь, нечто такое, чего я бы не мог утверждать на основе своего собственного опыта. Может ли первое восприятие исчезнуть так быстро, а суждение заменить его так внезапно, что нельзя будет заметить переход от одного к другому, когда на него обращено все наше внимание? К тому же пусть этот человек удалится на шестнадцать шагов, на тридцать два, на шестьдесят четыре и так далее; почему он мне кажется уменьшающимся постепенно, до тех пор, пока я полностью не перестану его видеть? Если восприятие внешнего вида есть следствие суждения, при помощи которого я связал идею человека с идеей роста в пять-шесть футов, то либо этот человек должен внезапно исчезнуть с моих глаз, либо, когда он удалится от меня на некоторое расстояние, я должен продолжать видеть его того же роста, [какого он мне представлялся вблизи]. Почему он будет уменьшаться быстрее в моих глазах, чем в глазах

другого, [от которого он не будет удаляться], хотя мы обладаем одинаковым опытом? Наконец, пусть укажут, в какой точке расстояния [между мной и фигурой человека, которую я вижу], это суждение должно начать терять свою силу.

§ 9. Те, с кем я спору, сравнивают чувство зрения с чувством слуха и на основании второго делают заключение о первом. Звуки, говорят они, воздействуют на ухо; мы слышим звуки, и ничего больше. От видения приходят в движение глаза; мы видим цвета, и ничего больше. Тот, кто первый раз в своей жизни услышал бы грохот пушки, не смог бы судить, стреляют ли из этой пушки на расстоянии одного лье или тридцати шагов. Только опыт мог его приучить судить о расстоянии между ним и местом, откуда доносится грохот. Точно так же обстоит дело и в отношении лучей света, исходящих от какого-то предмета; они вовсе не сообщают нам, где находится этот предмет.

§ 10. Слух сам по себе не создан для того, чтобы давать нам идею расстояния, и, даже если придать ему в помощь опыт, идея, которую он дает о расстоянии, еще самая несовершенная из всех. Бывают случаи, когда почти то же самое происходит со зрением. Если я смотрю через отверстие на отдаленный предмет, не замечая тех предметов, которые отделяют меня от него, то получаю лишь весьма несовершенное представление о его отдаленности. Тогда я вспоминаю знания, которыми я обязан опыту, и решаю, что этот предмет находится на большем или меньшем расстоянии в зависимости от того, насколько выше или ниже своей обычной величины он мне кажется. Вот, стало быть, случай, когда необходимо присоединять к чувству зрения суждение так же, как и к чувству слуха; но заметьте, что это делается осознанно и что, присовокупив суждение к ощущению, мы — так же как и до этого — познаем расстояния лишь весьма несовершенно.

Я открываю свое окно и замечаю какого-то человека в конце улицы; я вижу, что он находится далеко от меня, — до того, как я еще построил какое-то суждение. Действительно, насколько он удален от меня, показывают мне наиболее точно не те лучи света, которые идут от него, а те, которые идут от предметов, находящихся между мною и этим человеком. Естественно, что вид этих предметов дает мне какую-то идею расстояния, на кото-

ром я нахожусь от этого человека; нельзя даже допустить, чтобы я не имел этой идеи всякий раз, как я воспринимаю эти предметы.

§ 11. Вы ошибаетесь, скажут мне. Внезапные, почти одинаковые (у всех) суждения о расстояниях, величинах, положениях, которые в определенном возрасте строит ваша душа, заставляют вас думать, что стоит лишь открыть глаза и вы увидите [все объекты] именно такими, какими вы их видите. Это не так, здесь нужна помощь других чувств. Если бы вы обладали лишь зрением, то у вас не было бы никакого способа познать протяженность.

§ 12. Что бы я воспринимал, если б обладал только зрением? Математическую точку? Нет, конечно. Несомненно, я видел бы свет и цвета. Но не изображают ли свет и цвета с необходимостью различные расстояния, различные величины, различные положения? Я смотрю перед собой вверх, вниз, вправо, влево; я вижу свет, разлитый во всех направлениях, и множество цветов, которые, конечно, не сосредоточены в одной точке; мне больше ничего не требуется. Здесь [во всем, что я вижу], я нахожу независимо от всякого суждения, без помощи других чувств, идею пространства со всеми его измерениями.

Предположим, что глаз одушевлен; да будет мне позволено это предположение, каким бы странным оно ни казалось. По мнению доктора Беркли, этот глаз видел бы свет, окрашенный в различные цвета; но он не воспринимал бы ни протяженности, ни величины, ни расстояния, ни фигуры. Таким образом, он привык бы считать, что вся природа не более как математическая точка. Пусть данный глаз принадлежал бы человеческому телу, душа которого давно усвоила привычку строить это суждение; несомненно сочтут, что эта душа могла бы составить себе идеи величин, расстояний, положений и фигур лишь при помощи приобретенных ею [других] чувств, [кроме зрения]. Ничего подобного: привычные для нее внезапные и одинаковые суждения, которые она [до этого] всегда строила, изменят идеи этих новых ощущений; это произойдет так, как если бы она прикоснулась к телам и убедилась, что они не имеют ни протяженности, ни положения, ни величины, ни фигуры.

§ 13. Было бы любопытно открыть законы, которым следует бог, когда обогащает нас различными ощущениями-

ями зрения; ощущениями, которые не только лучше, чем все другие, уведомляют нас об отношении вещей к нашим потребностям и к сохранению нашего существования, но еще и возвещают нам гораздо более явно порядок, красоту и величие Вселенной. Как бы важно ни было это исследование, я предоставляю его другим. Мне достаточно, чтобы те, кто пожелает открыть глаза, согласились бы, что они воспринимают свет, цвета, протяженность, величины и т. д. Я не иду дальше, потому что именно здесь начинается очевидное знание.

§ 14. Рассмотрим в свою очередь, что случилось бы со слепорожденным, которому было бы дано чувство зрения.

Этот слепой составил себе идеи протяженности, величины и т. д., размышляя о различных ощущениях, которые он испытывает, прикасаясь к телам. Он берет палку и ощущает, что все ее части имеют одно и то же направление; отсюда он выводит идею прямой линии. Он прикасается к другой палке, части которой имеют различные направления, так что, если их продолжить, они привели бы к различным точкам; отсюда он выводит идею кривой линии. От этого он переходит к идеям угла, куба, шара и к идеям всевозможных фигур. Таково происхождение идей, которые он имеет о протяженности. Но не следует думать, что, как только он, прозрев, открывает глаза, он уже наслаждается зрелищем, создаваемым во всей природе этой восхитительной смесью света и цвета. Это сокровище, скрытое в новых ощущениях, которые он испытывает; только размышление может ему открыть его и дать ему истинное наслаждение. Когда мы сами устремляем взгляд на очень сложную картину, которую мы видим всю в целом, мы еще не составляем о ней никакой определенной идеи. Чтобы видеть ее как следует, мы должны внимательно рассмотреть одну за другой все ее части. Что за картину представляет Вселенная глазам, которые видят свет в первый раз!

Я перехожу к моменту, когда этот человек уже в состоянии поразмыслить о том, что воздействует на его зрение. Несомненно, все видимое им не представляет собой всего лишь одну точку. Значит, он воспринимает протяженность в длину, ширину и глубину. Подвергая анализу эту протяженность, он составит себе идеи плоскости, линии, точки и всяких фигур — идеи, которые будут подобны идеям, полученным им через осязание, так как, из

каких бы чувств протяженность ни приходила в наше сознание, она не может быть представлена двумя различными способами. Вижу ли я круг и линейку или прикасаюсь к ним — идея круга всегда представляет лишь кривую линию, а идея линейки — прямую. Таким образом, этот слепорожденный будет отличать по внешнему виду шар от куба, поскольку он распознает в них те же самые идеи, которые он себе составил о них путем осязания.

Однако можно было бы побудить его отказаться от своих суждений, поставив перед ним следующее затруднение. Это тело, сказали бы ему, кажется вам на вид шаром, а другое — кубом; но на каком основании вы уверены в том, что первое — то самое, что дало вам на ощупь идею шара, а второе — идею куба? Кто сказал вам, что эти тела должны иметь на ощупь ту же самую фигуру, которую они имеют на вид? Откуда вам известно, что то, что кажется вашим глазам шаром, не есть куб, когда вы коснетесь его рукой? Кто может вам также сказать, что здесь перед вами нечто подобное телу, которое вы при прикосновении сочтете кубом или шаром? Доказать это было бы затруднительно, и я считаю, что только опыт мог бы дать на это ответ; но не в этом заключается тезис Локка и доктора Беркли.

§ 15. Признаюсь, мне осталось разрешить затруднение отнюдь не малое, а именно известен опыт, по-видимому целиком противоположный мнению, которое я только что высказал. Вот как он описывается г-ном де Вольтером (его описание проиграло бы, если передать его своими словами):

«Когда в 1729 году г-н Числьден, один из тех знаменитых хирургов, которые соединяют искусство руки с величайшей просвещенностью ума, представил себе, что можно вернуть зрение слепорожденному, сняв у него то, что называется катарактой, образовавшейся на глазах слепорожденного, как подозревал этот хирург, еще в момент рождения, он предложил произвести операцию по удалению этой катаракты. Слепой с трудом согласился на это. Он не очень представлял себе, что чувство зрения может намного увеличить его радости. Если бы не желание научиться читать и писать, которое удалось внушить ему, у него вовсе не было бы желания видеть... Как бы то ни было, но операция была сделана и прошла успешно. Этот молодой человек около четырнадцати лет

от роду увидел свет в первый раз. То, что он испытал, подтвердило все то, что так хорошо предвидели Локк и Беркли. Он долгое время не различал ни величины, ни расстояния, ни положения, ни даже фигур. Предмет величиной в один дюйм, поставленный перед его глазом и заслонивший от него дом, казался ему таким же большим, как дом. Все, что он видел, сначала ему казалось находящимся на его глазах и прикасающимся к ним, подобно тому как объекты осязания прикасаются к коже. Он не мог ни отличить то, что он считал круглым при помощи своих рук, от того, что он считал имеющим углы, ни различить своими глазами, действительно ли было вверху или внизу то, что его руки ощущали как находящееся вверху или внизу. Он был настолько далек от понимания величин, что после того, как он, наконец, постиг при помощи зрения, что его дом больше, чем его комната, он не понимал, каким образом зрение может дать эту идею. Лишь по прошествии двух месяцев всего изведенного им на собственном опыте он сумел заметить, что картины изображают твердые тела, и, когда после этого долгого нащупывания в себе нового ощущения он почувствовал, что на картинах нарисованы тела, а не только поверхности, он прикоснулся к ним рукой и был удивлен, что вовсе не нашел своими руками этих твердых тел, изображения которых он начал замечать. Он спрашивал, откуда происходит обман — от чувства осязания или от чувства зрения *»⁵⁸.

§ 16. Некоторые размышления о том, что происходит в глазу при наличии света, могут объяснить этот факт.

Хотя мы еще очень далеки от знания всего механизма глаза, нам все же известно, что роговица более или менее выпукла, что в зависимости от того, больше ли света отражают предметы или меньше, зрачок суживается или расширяется, чтобы дать проход меньшему количеству лучей или чтобы принять большее их количество; предполагают, что имеется вместилище водянистой жидкости, для того чтобы зрачок последовательно принимал различные формы. У нас нет сомнения, что хрусталик выдвигается вперед или подается назад, чтобы лучи света собирались точно на сетчатке**;

* Глава, цитированная мною выше.

** Или на сосудистой оболочке глаза, так как точно не известно, через что впечатление света передается душе — через волокна сосудистой оболочки или через волокна сетчатки.

волокна сетчатки движутся и колеблются с удивительным разнообразием; что это движение передается в мозг другим, более тонким частям, упругость которых еще более поразительна. Наконец, мышцы, служащие для поворачивания глаз к предмету, на котором хотят остановить взор, сжимают глазное яблоко и этим надавливанием более или менее изменяют его форму.

Глаз и все его части не только должны поддаваться этим движениям, всем этим формам и множеству изменений, которые мы не знаем, с невообразимой быстротой; нужно еще, чтобы все эти перемены совершались строго согласованно друг с другом, чтобы все помогало производить одно и то же действие. Если бы, например, роговица была бы излишне выпукла или выпукла слишком мало в отношении положения и формы других частей глаза, то все предметы казались бы нам неясными, перевернутыми и мы не различали бы, *действительно ли находится сверху или внизу то, что наши руки ощущали бы как находящееся сверху или внизу*. В этом можно убедиться, пользуясь подзорной трубой, форма которой не соответствовала бы форме глаза.

Если для подчинения действию света части глаза беспрестанно изменяются столь разнообразно и с такой большой быстротой, то это может происходить лишь постольку, поскольку долгое упражнение сделало управляющий ими механизм более гибким и более податливым. Этого не было в случае с молодым человеком, у которого сняли катаракту. Его глаза, четырнадцать лет не получавшие применения, сопротивлялись действию предметов. Роговица была излишне выпуклой или слишком мало выпуклой в отношении положения других частей. Хрусталик, ставший как бы неподвижным, всегда собирал лучи по эту или по ту сторону сетчатки, или если он менял положение, то никогда при этом не оказывался в том месте, где ему следовало бы находиться. Ему требовалось многодневное упражнение, чтобы заставить действовать совместно механизмы, ставшие за столь длительное время такими негибкими. Вот почему этот молодой человек действовал ощупью в течение двух месяцев. Если он и обязан был чем-то осязанию, то лишь тем, что усилия, предпринимавшиеся им, чтобы увидеть в предметах идеи, которые он себе составил о них, ощупывая их, давали ему повод больше упражнять орган зрения. Если предположить, что он переставал бы пользоваться руками

каждый раз, когда открывал при свете глаза, то, несомненно, он получил бы при помощи одного лишь зрения те же идеи, правда гораздо медленнее.

Те, кто наблюдал этого слепорожденного в момент, когда ему сняли катаракту, надеялись увидеть подтверждение мнения, в пользу которого они были раньше настроены. Когда же они столкнулись с тем, что слепорожденный воспринимает предметы столь несовершенно, они и не подозревали, что этому можно было бы дать другие объяснения, а не те, которые выдвинули Локк и Беркли. Таким образом, вывод, что глаза без помощи других органов чувств мало пригодны для того, чтобы доставлять нам идеи протяженности, фигуры, положения и т. д., был для них чем-то непреложным.

То, что дало основание этому [моему] мнению, которое, несомненно, показалось необычным многим читателям,— это, с одной стороны, желание давать всему, [что я принимаю], объяснение, а с другой — неполнота знаний законов оптики. Можно сколько угодно измерять углы, образуемые лучами света в глубине глаз, но это не даст нам возможности установить, что они находятся в соответствии с тем способом, каким мы видим предметы. Но я не считаю, что это [различие между изображением в глубине глаз и тем способом, каким мы видим предметы], позволяет мне признать существование суждений, которые никто не может осознать⁵⁹. Я думал, что в сочинении, где я намерен представить материалы наших знаний, я должен сделать для себя законом не формулировать ничего такого, что не было бы неоспоримо и что каждый не смог бы при малейшем размышлении заметить в самом себе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О ЯЗЫКЕ И МЕТОДЕ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ И РАЗВИТИИ ЯЗЫКА

Адам и Ева были обязаны своим умением совершать различные действия души не опыту; выйдя из рук господ, они оказались в состоянии размышлять и обмениваться мыслями благодаря сверхъестественной помощи. Но, предположим, что спустя некоторое время после потопа двое детей того и другого пола заблудились в пустыне, прежде чем узнали, как пользоваться каким-либо знаком. Я позволю себе здесь сослаться на тот факт, который я сообщаю. Как знать, нет ли какого-нибудь народа, обязанного своим происхождением лишь подобному событию? Пусть мне будет позволено высказать об этом предположение; вопрос* заключается в том, чтобы узнать, каким образом этот нарождающийся народ создал себе язык.

* «Если судить только по природе вещей (говорит г-н Уорбертон, с. 48, «Опыт об иероглифах»⁶⁰) и независимо от откровения, являющегося наиболее надежным путеводителем, то можно было бы согласиться с мнением Диодора Сицилийского и Витрувия⁶¹, что первые люди жили в продолжение какого-то времени в пещерах и лесах наподобие животных, издавая лишь неясные и неопределенные звуки, до тех пор, пока они, объединившись для взаимопомощи, не дошли постепенно до создания отчетливых звуков, ставших сигналами или знаками, установленными ими по договоренности между собой для того, чтобы говорящий мог выразить идеи, которые ему нужно сообщить другим; отсюда и пошли различные языки, ибо все согласны, что язык отнюдь не врожден.

Это происхождение языка столь естественно, что один отец церкви (Григорий Нисский) и Ришар Симон, ораторийский священник⁶², трудились над тем, чтобы его установить; но они могли бы быть лучше осведомлены, ибо, согласно Священному писанию, нет ничего более очевидного, чем то, что язык имел иное происхождение. Оно учит нас, что бог научил первого человека религии, а это не позволяет усомниться, что он в то же время научил его говорить. (Действительно, познание религии предполагает усвоение множества идей и многократное совершение различных действий

ГЛАВА ПЕРВАЯ
ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЯЗЫКА ЖЕСТОВ
И ЯЗЫКА ЧЛЕНОРАЗДЕЛЬНЫХ ЗВУКОВ

§ 1. Пока дети, о которых я только что говорил, жили врозь, единственными действиями их души были восприятие и сознание, которое отнюдь не прекращается, когда люди бодрствуют; внимание, имевшее место каждый раз, когда какие-нибудь восприятия воздействовали на них каким-то необычным образом; воспоминание, когда обстоятельства, поразившие их, снова представились им до того, как связи, которые у них возникли, были нарушены, и в очень незначительной мере воображение. Например, восприятие потребности связывалось с восприятием предмета, который служил для ее удовлетворения. Но такого рода связи, образованные случайно, не будучи поддержаны размышлением, не существуют долго. Однажды чувство голода напомнило этим детям дерево, отягощенное плодами, которое они видели накануне; на другой день это дерево было забыто, и то же самое ощущение напомнило им другой предмет. Значит, деятельность воображения совсем не была в их власти; она зависела от условий, в которых они находились*.

§ 2. Когда они жили вместе, у них был повод больше упражняться в совершении первых действий души, потому что их общение друг с другом заставляло их связывать с возгласами, сопутствующими каждой страсти, восприятия, естественными знаками которых они были. Обычно они сопровождали их каким-нибудь движением или жестом, которые были еще более выразительны.

души, что могло бы иметь место только при помощи знаков; я показал это в первой части данного сочинения.)... Хотя,— добавляет ниже г-н Уорбертон,— бог и обучил людей языку, однако было бы неразумно предполагать, что этот язык простирался за пределы тогдашних потребностей человека и что у последнего не было способности самому его совершенствовать и обогащать. Таким образом, первоначальный язык неизбежно был скудным и ограниченным». Все это мне кажется вполне верным. Если я выдвигаю предположение о двух детях, которые были вынуждены додуматься до первых знаков языка, то поступаю так потому, что считаю недостаточным для философа сказать, что нечто возникло сверхъестественным путем,— его долг объяснить, как это могло произойти естественным образом⁶³.

* То, что я говорю здесь относительно действий души этих детей, не может быть подвергнуто сомнению после того, что было доказано в первой части этого «Опыта», Разд. II, гл. 1, 2, 3, 4, 5, и разд. IV,

Например, тот, кто страдает от отсутствия какого-то предмета, который его потребности сделали для него необходимым, не удержится от того, чтобы издать возглас; он прилагает усилия, чтобы получить этот предмет, он качает головой, машет руками и двигает всеми частями тела. Другой, взволнованный этим зрелищем, устремляет свой взгляд на этот же самый предмет и, ощущая в своей душе чувства, в которых он еще не способен дать себе отчет, страдает, видя страдающим этого несчастного. С этого момента он чувствует себя склонным помочь ему и поддается этому впечатлению, насколько это в его власти. Таким образом, побуждаемые одним лишь инстинктом, эти люди просят друг у друга помощи и оказывают ее друг другу. Я говорю: *одним лишь инстинктом*, так как размышление не может еще в этом участвовать. Один из них не сказал бы: *Мне следует двигаться таким образом, чтобы показать ему, в чем я нуждаюсь, и побудить его помочь мне*; и другой не сказал бы: *Я вижу по этим движениям, что он хочет того-то и того-то, сейчас я ему предоставляю возможность попользоваться этим*; но оба они действовали бы сообразно потребности, которая их больше всего волновала.

§ 3. Одинаковые обстоятельства не могли, однако, часто повторяться, не создавая, наконец, привычку связывать с возгласами, сопутствующими тем или иным страстям, и с различными телодвижениями восприятия, столь явным образом выражающие эти страсти. Чем больше люди привыкали к этим знакам, тем больше они были в состоянии вспоминать их по своей воле. Начинала понемногу упражняться их память; они стали способны по своему желанию располагать своим воображением и на основе размышления незаметно перешли к выполнению того, что они раньше делали только инстинктивно*. Сначала оба они приобрели привычку узнавать по этим знакам чувства, которые испытывает другой в данный момент; затем они стали пользоваться ими, чтобы сообщить друг другу о чувствах, которые они сами испытывали. Например, тот, кто увидел место, где он был напуган, подражал возгласам и движениям, служившим знаками испуга, чтобы предостеречь другого от опасности, которой он избегал.

* Это разрешает затруднение, которое я обнаружил в первой части сочинения, в разд. II, гл. 5.

§ 4. Пользование этими знаками постепенно делало упражнения в совершении действий души все более многочисленными, и в свою очередь действия души, в совершении которых они все больше упражнялись, совершенствовали знаки и делали пользование ими более привычным. Наш опыт доказывает, что эти два дела содействуют друг другу. Прежде чем были изобретены алгебраические знаки, люди достаточно упражнялись в совершении действий души, чтобы дойти до этого изобретения; но лишь с использованием этих знаков упражнения в совершении этих действий оказалось достаточно, чтобы довести математику до той степени совершенства, которой, как мы видим, она ныне достигла.

§ 5. Из этого обстоятельного описания видно, как возгласы, сопутствовавшие страстям, способствовали развертыванию действий души, естественно порождая язык жестов — язык, который при своем возникновении в соответствии с незначительной степенью умственного развития этой четы состоял, вероятно, из одних лишь гримас и бурных телодвижений.

§ 6. Между тем, когда эти люди приобрели привычку связывать некоторые идеи с произвольными знаками, естественные возгласы служили им образцом для создания нового языка. Они произносили новые звуки и, повторяя их много раз и сопровождая их какими-нибудь жестами, указывавшими на предметы, на которые они хотели обратить внимание, привыкали давать вещам названия. Тем не менее первоначально этот язык развивался весьма медленно. Орган речи был настолько негибким, что с легкостью произносилось только немного очень простых звуков. Препятствия, мешавшие произнесению новых звуков, не позволяли даже предположить, что голос способен издавать разнообразные звуки помимо небольшого количества уже придуманных слов.

§ 7. У этой четы был ребенок томимый потребностями, сообщать о которых он мог лишь с трудом, он двигал всеми частями своего тела. Его язык, очень упругий, необычайно изгибался и произносил совершенно новое слово. Потребность, возникая вновь и вновь, вызывала те же самые результаты; этот ребенок двигал своим языком так же, как в первый раз, и вновь произносил тот же звук. Удивленные родители, угадав наконец, чего он хочет, пробовали, давая ему требуемое, повторить то же слово. Усилия, которые им приходилось прилагать, что-

бы его произносить, свидетельствовали о том, что сами они не были способны его придумать.

Таким путем развитие этого нового языка было затруднено. Лишенный упражнений, голосовой орган вскоре теряет у ребенка всю свою гибкость. Его родители учили его сообщать свои мысли жестами и выражаться таким способом, при котором чувственные образы были гораздо более доступны ему, чем членораздельные звуки. Возникновения какого-нибудь нового слова можно было ожидать лишь от случая к случаю, и, чтобы количество слов значительно увеличилось таким медленным путем, несомненно, требовались многие поколения. Язык жестов, столь естественный в то время, был серьезным препятствием, которое нужно было преодолеть. Можно ли было отказаться от него ради другого, преимущества которого еще нельзя было предвидеть и трудность которого так сильно давала себя чувствовать?

§ 8. По мере того как язык членораздельных звуков становился более богатым, становилось все удобнее упражнять с ранних лет голосовой орган и сохранять его первоначальную гибкость. Язык звуков стал казаться таким же удобным, как и язык жестов; люди одинаково пользовались и тем и другим; наконец, пользование членораздельными звуками стало столь легким, что оно начало брать верх.

§ 9. Значит, было время, когда беседа проводилась при помощи речи, смешанной из слов и жестов. «Подобно тому как это происходило с большей частью других сторон жизни, здесь привычка и обычай* превратили в украшение то, что было обязано своим происхождением необходимости. Но языком жестов продолжали пользоваться еще долго после того, как необходимость в нем исчезла, в особенности среди жителей Востока, характер которых естественно находил удовлетворение в беседах, так хорошо выражавших посредством телодвижений горячность их нрава и так удачно ему служивших посредством непрерывного воспроизведения чувственных образов.

Священное писание дает нам бесчисленные примеры беседы такого рода. Вот некоторые из них: когда лжепророк размахивает своими железными рожками, чтобы от-

* «Опыт об иероглифах», § 8 и 9.

метить полный разгром сирийцев*; когда Иеремия по велению господина прячет свой льняной пояс в каменной пещере близ Ефрата**; когда он разбивает глиняный сосуд при виде людей***; когда он надевает на свою шею оковы и ярмо**** и когда он бросает книгу в Ефрат*****; когда Иезекииль по велению господина чертит на кирпиче осаду Иерусалима*****; когда он взвешивает на весах волосы со своей головы и волоски со своей бороды*****; когда он выносит имущество из своего дома***** и когда он соединяет вместе две палки, изображающие Иудею и Израиль*****; при помощи этих движений пророки извещали народ о воле господина и беседовали знаками».

Некоторые люди, не зная, что язык жестов был у евреев общепринятым и обычным способом беседовать, осмеливались называть эти телодвижения пророков нелепыми и фанатичными. Г-н Уорбертон полностью разбивает***** это обвинение. «Нелепость какого-либо телодвижения,— говорит он,— состоит в том, что оно причудливо и ничего не обозначает. Привычка же и обычай сделали телодвижения пророков мудрыми и осмысленными. Что касается фанатичности какого-нибудь движения тела, то она характерна для такого склада ума, при котором его обладателю доставляет удовольствие делать то, что совершенно не принято, и пользоваться необычным языком. Но подобную фанатичность нельзя приписывать пророкам, когда ясно, что их телодвижения были обыкновенными жестами и что их беседы сообразовывались с языком их страны.

Не только в священной истории находим мы примеры речей, выраженных при помощи телодвижений. Языческая древность полна ими... Первые оракулы выражались этим способом, как мы узнаем это об одном древнем оракуле от Гераклита⁶⁴, сообщающего, что *царь, оракул которого был в Дельфах, не говорит, не молчит, а*

* 3. Царств. XXII, 11.

** Гл. 13.

*** Гл. 19.

**** Гл. 28.

***** Гл. 51.

***** Гл. 4.

***** Гл. 5.

***** Гл. 12.

***** Гл. 38, 16.

***** «Опыт об иероглифах», § 9.

изъясняется знаками. Это убедительно доказывает, что для того, чтобы дать другим понять что-то, замена слов жестами была в древности обычным делом»*.

§ 10. Этот язык был сохранен, по-видимому, для того, чтобы осведомлять народ о том, что его больше всего интересовало, — о государственных и религиозных делах. Благодаря более живому воздействию такого языка на воображение производимое им впечатление дольше сохраняется. Его выразительность имела даже нечто могущественное и величественное, к чему языки, еще бедные, не могли приблизиться. Древние называли этот язык *пляской*; вот почему сообщается, что Давид плясал перед ковчегом.

§ 11. Совершенствуя свой вкус, люди придавали этой *пляске* больше разнообразия, изящества и выразительности. Они подчинили определенным правилам не только движения рук и положения тела, но и шаги, которые нужно было делать. Благодаря этому пляска естественно разделялась на два вида искусства, которые были ей подчинены; одним из них — да будет мне дозволено прибегнуть к выражению, соответствующему языку древности, — был *танец жестов*; он сохранился, чтобы способствовать передаче мыслей людей; другой был главным образом *танцем шагов*; им пользовались для выражения некоторых состояний души, особенно радости; его применяли, когда веселились, и главное его назначение было доставлять удовольствие.

Таким образом, танец шагов происходит от танца жестов, поэтому он сохраняет еще его характер. У итальянцев, поскольку у них более живая и более разнообразная жестикуляция, это пантомима. У нас, напротив, этот танец более степенный и более простой. Если это и есть преимущество, то оно мне кажется причиной того, что язык этого танца менее богат и менее содержателен, чем пантомима. Например, может ли плясун, единственная цель которого — придать изящество своим движениям и благородство своим позам, танцуя с другими, иметь тот же самый успех, как в том случае, когда он танцует один? Нет ли опасности, что его танец в силу своей простоты будет столь ограничен в своей выразительности, что не даст ему достаточно знаков для языка образного танца? Если это так, то, чем больше будут упрощать это

* «Опыт об иероглифах», § 10.

искусство, тем больше оно будет терять в выразительности.

§ 12. Существуют различные виды танца, от самого простого до самого сложного. Все хороши, если только они что-то выражают, и они тем совершеннее, чем разнообразнее и чем более содержательна их выразительность. Хорош танец, который изображает изящество и благородство; танец, выражающий своего рода разговор или диалог, кажется мне самым лучшим. Наименее совершенный — это тот, который требует лишь много силы, ловкости и проворства, потому что предмет его недостаточно занимателен; однако не следует пренебрегать им, ибо он вызывает приятное изумление. Ошибкой французов является ограничение искусств из-за желанья сделать их простыми. В силу этого они иногда отказываются от лучшего, чтобы сохранить лишь хорошее; еще один пример этого дает нам музыка.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ОБ ИНТОНАЦИИ (*prosodie*) В ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЯЗЫКАХ

§ 13. Речь, следуя языку жестов, сохранила его характер. Этот новый способ сообщения наших мыслей можно было представить себе только по образцу первоначального языка. Следовательно, чтобы заменить бурные движения тела, повышали и понижали голос через весьма заметные интервалы.

Язык слов не пришел внезапно на смену языку жестов; долгое время пользовались обоими языками, и речь стала преобладать значительно позже. Однако каждый может на собственном опыте убедиться в том, что для голоса естественно разнообразить свои модуляции, по мере того как жесты делаются более разнообразными. Много других соображений подтверждает эту мою догадку.

Во-первых, когда люди начали произносить звуки, грубость органов, [производящих звуки], не позволяла им производить при этом такие тонкие модуляции, какие мы производим ныне.

Во-вторых, мы можем отметить, что модуляции столь необходимы, что мы лишь с трудом понимаем то, что нам читают одним и тем же тоном. Если для понимания речи достаточно незначительных изменений голоса, то это потому, что наш ум весьма приучен большим числом приобретенных нами идей и нашей привычкой связывать их со

звуками. Этого-то и не хватало людям, впервые пользовавшимся речью. Их ум был очень груб; понятия, самые обычные в наше время, были для них новыми. Следовательно, они могли понимать друг друга лишь постольку, поскольку изменяли свой голос самым явственным образом. Мы по собственному опыту знаем, что, чем меньше знаком нам язык, на котором с нами говорят, тем больше нужно делать ударение на каждом слоге и ощутительно отличать их друг от друга.

В-третьих, при возникновении языков люди, встречая слишком много препятствий, мешавших изобретению новых слов, для выражения чувств имели в течение долгого времени лишь естественные знаки, которым они придавали характер институционных знаков. Естественные же возгласы неизбежно сопровождались резкими модуляциями, так как различные чувства имели своим знаком один и тот же звук; варьировался лишь тон этого звука. Например, *ах* в зависимости от способа его произнесения выражает восхищение, скорбь, удовольствие, грусть, радость, страх, отвращение и почти все чувства.

Наконец, я мог бы прибавить, что первые названия животных, вероятно, подражали их крикам — замечание, которое одинаково подходит к названиям, дававшимся ветрам, рекам и всему, что производит какой-то шум. Очевидно, такое подражание предполагает, что звуки следуют друг за другом с весьма заметными интервалами.

§ 14. Можно было бы неточно назвать такой способ произношения пением, так же как обычно называют пением всякое произношение со многими сильными ударениями. Все же я этого делать не стану, потому что у меня будет случай пользоваться этим словом в собственном его смысле. Для пения совершенно недостаточно, чтобы звуки следовали друг за другом, весьма отчетливо различаясь по высоте; они должны еще издаваться так, чтобы были слышны содержащиеся в них обертоны и чтобы интервалы между ними были определимы. При возникновении языков издаваемые изменяющимся голосом звуки не могли обладать этими свойствами; однако они не могли быть уж очень далеки от названного соотношения обертонов и интервалов, как бы слаба ни была связь между следующими друг за другом звуками; достаточно было незначительно понизить или повысить один из них, чтобы получился такой интервал, какого требует созвучие.

Таким образом, при возникновении языков способ произношения допускал столь отчетливые модуляции голоса, что музыкант, сделав лишь незначительные изменения, мог бы положить эти звуки на ноты. Поэтому я сказал бы, что этот способ произношения причастен к пению.

§ 15. Такая интонация была столь естественна для первобытных людей, что среди них были такие, которым казалось легче выражать различные идеи одним и тем же словом, произнесенным различным тоном, чем умножать количество слов по мере роста числа идей. Этот язык сохранился еще у китайцев. Он имеет только 328 односложных слов, каждое из которых можно произнести пятью тонами, что равно 1640 знакам. Замечено, что наши языки не более богаты знаками. Другие народы, рожденные, несомненно, с более богатым воображением, предпочитали изобретать новые слова. Интонация в их речи постепенно отдалялась от пения, по мере того как исчезали причины, сближавшие их речь с пением. Но в речи интонация сохранялась еще долгое время, прежде чем стать такой простой, какова она сегодня. Такова судьба установившихся обычаев: они продолжают еще существовать после того, как породившие их потребности исчезли. Если я скажу, что интонация у греков и римлян еще причастна к пению, то, быть может, будет трудно угадать, на чем я основываю подобное предположение. Но соображения относительно этого кажутся мне простыми и убедительными; я собираюсь их изложить в следующей главе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОБ ИНТОНАЦИИ В ГРЕЧЕСКОМ И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ И ПОПУТНО О ДЕКЛАМАЦИИ ДРЕВНИХ

§ 16. Установлено, что у греков и римлян существовала нотная запись их декламации и что они аккомпанировали своей декламации на инструменте*. Значит, она была настоящим пением. Этот вывод будет очевидным

* Я не привожу доказательства этого; его можно найти в третьем томе «Критических размышлений о поэзии и живописи»⁶⁵. Я ссылаюсь также на это же самое сочинение для подтверждения большинства фактов, которые я сообщу. Аббат Дюбо, автор этого сочинения, — хорошая тому порука; эрудиция его известна,

для всех, кто хотя немного знаком с принципами гармонии. Им известно, во-первых, что можно записать какой-либо звук лишь постольку, поскольку его можно определить; во-вторых, что в гармонии звук можно определить только по резонансу звучащих тел, и, наконец, в-третьих, что этот резонанс не дает других звуков или других интервалов, кроме тех, что содержатся в пении.

Установлено также, что эта певучая декламация не коробила слух древних. Мы не знаем, жаловались ли они когда-нибудь на то, что эта декламация была мало естественна, если не считать особых случаев, так же как и мы сами осуждаем игру какого-нибудь артиста, когда она кажется нам утрированной. Напротив, они считали пение существенным для поэзии. Стихи лучших лирических поэтов, говорит Цицерон*, казались бы лишь обыкновенной прозой, если бы они не поддерживались пением. Не доказывает ли это, что произношение, естественное тогда для обыденной речи, имело столь большое сходство с пением, что было невозможно вообразить нечто такое, как наша декламация?

Действительно, наша единственная цель, когда мы декламируем,— сделать наши мысли легче усваиваемыми, ненамного отдаляясь от того, что мы считаем естественным. Если бы произношение древних было похоже на наше, они удовлетворялись бы, как мы, простой декламацией. Но оно должно было сильно отличаться от нашего, раз они в состоянии были увеличить его выразительность лишь при помощи гармонии.

§ 17. К тому же известно, что в греческом языке и в латыни имелись ударения, которые независимо от значения слова или от смысла целой фразы вызывали понижение голоса при произнесении одних слогов и повышение его при произнесении других. Понять, каким образом эти ударения никогда не оказывались в противоречии с выразительностью речи, можно лишь одним способом. Нужно безусловно вместе со мной предположить, что в произношении древних модуляции, которые передавали мысль, были столь разнообразны и столь ощутимы, что им не могли противоречить модуляции, которые требовали ударений.

§ 18. Впрочем, тот, кто поставит себя на место греков и римлян, отнюдь не удивится, что их декламация

* Трактат «Об ораторе».

была настоящим пением. Мы считаем пение мало естественным не потому, что звуки следуют в нем друг за другом в соответствии с соотношениями, которых требует гармония, а потому, что самые тонкие модуляции обычно нам кажутся достаточными для выражения наших мыслей. Народы, привыкшие изменять свой голос через заметные интервалы, сочли бы наше произношение бездушной монотонностью, в то время как пение, где эти интервалы изменялись бы лишь в той мере, в какой это требуется, чтобы определить звуки, повысило бы в их глазах выразительность речи и не могло бы показаться им необычным.

§ 19. Из-за незнания характера произношения греческого и латинского языков мы часто испытываем большие затруднения в понимании того, что древние написали о своих зрелищах. Вот пример этого:

«Если трагедия может существовать без стихов, — пишет один комментатор поэтики Аристотеля *⁶⁷, — то тем более она может существовать без музыки. Нужно даже признать, что мы как следует не понимаем, как музыка могла когда-либо считаться в некоторой степени составной частью трагедии. Ибо нет на свете ничего такого, что казалось бы столь чуждым и даже противным трагическому действию, как пение; не в обиду будь сказано изобретателям музыкальных трагедий, поэм, столь же смехотворных, как и новых, — эти поэмы несносны, если хотя бы немного разбираться в театральных пьесах или если восхищаться и пленяться одним из величайших музыкантов, которые когда-либо были. Ибо оперы, осмелюсь сказать, — это карикатура на поэзию, тем более нестерпимая, что хотят их выдать за добропорядочные сочинения. Таким образом, мы были бы премного благодарны Аристотелю, если бы он показал нам, как музыка могла считаться необходимой для трагедии. Вместо этого он удовлетворился тем, что просто сказал, что вся ее сила известна; а это означает одно — что все древние были убеждены в этой необходимости и чувствовали волшебное действие пения в поэмах, пения, которым занимались лишь в интермедиях. Я часто старался понять мотивы, заставлявшие таких утонченных и взыскательных людей, как афиняне, сочетать музыку и танец с трагическими действиями; и после многих поисков, имевших целью выяс-

* *Дасье*. Поэт[ика] Аристотеля, с. 82.

нить, почему им казалось естественным и правдоподобным то, что хор, представлявший зрителям действия, танцевал и пел о весьма необычайных событиях, я нашел, что они следовали в этом своему складу и стремились удовлетворять свое суеверие. Греки были людьми самыми суеверными на свете и наиболее расположенными к танцам и музыке; а воспитание усиливало эту естественную склонность».

«Я сильно сомневаюсь, что это рассуждение,— говорит аббат Дюбо,— оправдывает вкус афинян, если предположить, что музыка и танцы, о которых говорилось у древних авторов как о совершенно необходимых украшениях в представлении трагедий, были подобны нашим танцам и нашей музыке; но, как мы уже видели, эта музыка была лишь простой декламацией, а эти танцы, как мы увидим, были лишь заученными жестами, которых надо было строго держаться»⁶⁸.

Оба эти объяснения кажутся мне одинаково ошибочными. Дасье представляет себе способ произношения греков по способу произношения французов и музыку их трагедий — по музыке наших опер, поэтому совершенно естественно, что он удивляется вкусу афинян; но неправильно приписывать такое понимание этого искусства Аристотелю. Этот философ, не будучи в состоянии предвидеть изменения, которые должны были произойти в произношении и музыке, считал, что он будет так же понят потомками, как своими современниками. Если он нам кажется непонятным, то это лишь в силу нашей привычки судить об обычаях древности по нашим обычаям.

Ошибка аббата Дюбо имеет ту же основу. Не понимая, что древние могли вводить в свои театры как самый естественный обычай музыку, подобную музыке наших опер, он решил сказать, что это была вовсе не музыка, а только простая декламация, положенная на ноты.

§ 20. Во-первых, мне кажется, что, рассуждая так, он превратно истолковывал многие места в сочинениях древних; это видно в особенности по тому затруднительному положению, в котором он оказывается, когда ему нужно разъяснить места, касающиеся хоров. Во-вторых, если сей ученый аббат мог бы знать принципы образования гармонии, он увидел бы, что простая декламация, положенная на ноты,— нечто явно невозможное. Чтобы разрушить систему взглядов, которую он создал по этому

вопросу, достаточно изложить способ, каким он пытается ее построить.

«Я,— говорит он,— спрашивал у многих музыкантов, очень ли трудно изобрести знаки, при помощи которых можно сделать нотную запись декламации, применяемой в нашем театре... Эти музыканты ответили мне, что это возможно и даже что можно было бы записать декламацию нотами, пользуясь гаммой нашей музыки, только лишь придавая нотам половину обычной тональности. Например, ноты, имеющие в музыке полутон, имели бы в декламации только четверть тона. Так записывают на ноты малейшие повышения голоса, ощутимые по крайней мере для наших ушей.

В наших стихах нет того размера, какой имеют метрические стихи греков и римлян; но мне сказали также, что можно было бы применить его в декламации как для определения длительности нот, так и для их интонации. Здесь можно было бы придать полуноте только длительность четверти, а четверти — длительность восьмой и измерять другие ноты согласно этому соотношению.

Прежде всего мне хорошо известно, что не найти людей, способных бегло читать этого рода музыку и хорошо петь по нотам; но пятнадцатилетние дети, которых бы обучали этой интонации в течение шести месяцев, с этим справились бы. Их органы приучились бы к этой интонации, к этому произнесению нот без пения, как они приучаются к интонациям нашей обычной музыки. Упражнение и привычка, которая следует за упражнением, являются по отношению к голосу тем же, что смычок и рука музыканта по отношению к скрипке. Можно ли считать, что овладение такой интонацией оказалось бы делом трудным? Речь шла бы только о том, чтобы приучить голос методически делать то, что он делает каждый день в разговоре. В беседе говорят иногда быстро, а иногда медленно. В ней разговаривают самым различным тоном, то повышая голос, то понижая его через всевозможные интервалы. Положенная на ноты декламация была бы не чем иным, как определенными тонами и темпами произношения, записанными с помощью нот. Конечно, трудности, которые встретились бы в исполнении подобных нот, не были бы так велики, как трудности, возникающие при одновременном чтении текста, которого никогда не читали, и пении и аккомпанировании на клавесине этому тексту по нотам, которых никогда не

учили. Между тем упражнение научает даже женщин делать эти три действия одновременно.

Что касается способа нотной записи декламации, либо той, которую мы указывали, либо какой-нибудь другой, то, по-видимому, свести этот способ к определенным правилам и ввести в практику такой записи этот метод было бы не труднее, чем найти способ записывать на ноты па и фигуры балетного вступления, исполняемого восемью лицами, особенно когда па разнообразны, а фигуры так же переплетены, как в наше время. Однако Фёйе справился с записью на ноты этого искусства, и его ноты даже учат танцоров, какие движения они должны делать руками»⁶⁹.

§ 21. Вот весьма яркий пример ошибки, которую допускают, и туманных рассуждений, которых не могут избежать, если говорят об искусстве, принципов которого не знают. Можно было бы с полным основанием раскритиковать этот отрывок от начала до конца. Я привел его полностью, чтобы ошибки автора, да еще столь почтенного, как аббат Дюбо, убедили нас в том, что мы рискуем ошибаться в наших предположениях всякий раз, когда говорим об идеях недостаточно точных.

Человек, которому известно образование звуков и мастерство, благодаря которому их интонация становится естественной, никогда не предположит, что можно было бы их разделить на четверти тонов и что их гамма вскоре была бы так же привычна, как и гамма, которой пользуются в музыке. Музыканты, на авторитет которых ссылается аббат Дюбо, могли бы быть великолепными исполнителями, но они, вероятно, совершенно не знали теорию искусства, истинные принципы которого установил г-н Рамо⁷⁰.

§ 22. В «Происхождении гармонии» доказано: во-первых, что звук можно определить только в том случае, если он настолько продолжителен, что можно услышать его обертоны; во-вторых, что голос не может интонировать много звуков подряд, делая между ними определенные интервалы, если его не поддерживает генерал-бас; в-третьих, что нет такого генерал-баса, который мог бы дать интервал в четверть тона. А ведь в нашей декламации звуки большей частью очень не продолжительны и следуют в ней друг за другом с интервалами в четверть тона или даже с меньшими интервалами. Таким

образом, намерение записывать ее на ноты неосуществимо.

§ 23. Правда, основной интервал в терции дает минорный полутон, который на четверть тона ниже мажорного полутона. Но это имеет место только в изменениях лада, следовательно, никогда нельзя из него получить гамму в четверть тона. Впрочем, этот минорный полутон неестествен, и ухо столь мало пригодно для его восприятия, что в клавесине его совсем нельзя отличить от мажорного полутона, потому что и тот и другой производится одной и той же клавишей*. Древние, несомненно, знали разницу между этими двумя полутонами, и это уверило аббата Дюбо и других в том, будто они строили свою гамму на четверть тона.

§ 24. Нельзя было сделать никакого вывода из хореографии, или из искусства записывать на ноты па и фигуры балетного вступления. Фёйе нужно было только придумать знаки, потому что в танце па и все движения, по крайней мере те, которые он мог записывать на ноты, были определены. В нашей декламации звуки большей частью неопределимы; здесь дело обстоит так же, как в балете, где есть некоторые фигуры, которые хореография не умеет записывать.

Я даю в примечании изложение некоторых отрывков, которые аббат Дюбо извлек из сочинений античных писателей, чтобы подкрепить свое мнение**.

* См. в «Происхождении гармонии» (гл. 14, § 1), благодаря какому приему голос переходит к минорному полутону.

** Он приводит те места, где древние говорят об их обыденном произношении как о системе простых и длительно воспроизводимых звуков; но он должен был обратить внимание на то, что тогда они говорили о нем лишь в сопоставлении с их музыкой; значит, произношение, о котором они говорили, не было совершенно простым. Действительно, когда они рассматривали произношение само по себе, они отмечали в нем интонационные ударения, которые в нашем произношении полностью отсутствуют. Гасконец, не знающий более простого произношения, чем его собственное, увидел бы в нем лишь длительно воспроизводимые звуки, если бы сравнил его с музыкальным пением; так же обстояло дело у древних.

Красс⁷¹, по словам Цицерона, говорит, что, когда он слушает Лелию, ему слышится речитатив из пьес Плавта и Невия⁷², потому что она гладко и непринужденно произносит ударения чужих языков. Ведь Лелия, утверждает аббат Дюбо, не пела на родном языке. Это верно; но во времена Плавта и Невия произношение латинян уже имело сходство с пением, раз декламация пьес этих поэтов была записана на ноты, Стало быть, Лелия произно-

§ 25. Те же самые причины, которые заставляют голос изменяться через весьма различные интервалы, с необходимостью заставляют его различать темп, каким он пользуется для произнесения звуков. Таким образом,

сила гладко лишь потому, по-видимому, что не прибегала к новым ударениям, которые обычай ввел в моду.

Те, кто играл в комедиях, говорит Квинтилиан⁷³, не отступали от естественности в своем произношении, по крайней мере настолько, чтобы делать его непонятным; но они облагораживали обычный способ произношения прикрасами, которые допускает искусство. Пусть судят, было ли это пением, говорит аббат Дюбо. Да, если предположить, что произношение, которое Квинтилиан называет естественным, настолько изобиловало ударениями, что оно в достаточной мере приближалось к пению, чтобы его можно было записать на ноты, изменив его при этом незаметно. Ведь дело обстояло так главным образом во времена, когда писал этот ритор, ибо ударения в латинском языке тогда сильно умножились.

Вот вам факт, который на первый взгляд кажется еще в большей мере подтверждающим мнение аббата Дюбо. Дело в том, что в Афинах сочиняли декламацию, излагавшую законы, и аккомпанировал ей на каком-нибудь инструменте тот, кто их оглашал. А правдоподобно ли, что афиняне распевали свои законы? Я отвечаю, что они никогда не помышляли бы установить подобный обычай, если бы их произношение было подобно нашему, потому что самое простое пение очень далеко от такого произношения; но нужно поставить себя на их место. Их язык имел еще больше ударений, чем язык римлян; стало быть, декламация, в которой пения не очень много, могла определить модуляции голоса, и при этом она не казалась отступающей от обычного произношения.

Таким образом, заключает аббат Дюбо, представляется, что пение драматических пьес, которые исполнялись речитативом в античных театрах, не имело ни пассажей, ни ритмичных переходов голоса, ни непрерывного тремоло, ни других отличительных признаков нашего музыкального пения.

Или я сильно ошибаюсь, или этот писатель не имел достаточно ясной идеи о том, в чем заключается пение. По-видимому, он судил о нем по пению в нашей опере. Сообщив, что Квинтилиан сетовал, что некоторые ораторы произносят речи в суде так, как исполняется речитатив в театре, он добавляет, что эти ораторы пели, вероятно, так, как поют в нашей опере! Я утверждаю, что последовательность тонов, образующих пение, может быть гораздо более простой, чем в нашей опере, и что совсем не обязательно, чтобы в нем были те же самые пассажи, те же самые ритмичные переходы голоса или те же самые непрерывные тремоло, что в нашем музыкальном пении.

Впрочем, у античных писателей можно найти множество мест, свидетельствующих о том, что их произношение не представляло собой длительно воспроизводимых звуков. «Поистине удивительна,— говорит Цицерон в своем трактате «Об ораторе»,— природа голоса, который при помощи только трех звучаний — низкого, высокого и переменного — достигает столь разнообразного и столь сладостного совершенства в напевах. Ведь даже в речи есть некий

было бы неестественно, если бы люди, интонация которых произошла из пения, соблюдали одинаковые выдержки на каждом слоге. Этот способ произношения недостаточно подражал бы характеру языка жестов. Значит, звуки при возникновении языков следовали одни за другими, одни чрезвычайно быстро, другие очень медленно. Так возникло то, что грамматики называют *долготой* или *краткостью* звука, т. е. ощутимым отличием долгих звуков от кратких. Долгота или краткость звука и произношение через определенные интервалы существовали вместе и изменялись примерно в одном и том же соотношении. Интонация римлян приближалась еще к пению; поэтому их слова были составлены из весьма неравных слогов; у нас долгота или краткость звука сохра-

скрытый напев — не тот, что у фригийских и карийских риториков, которые почти поют в своих концовках, но такой, какой имели в виду Демосфен и Эсхин⁷⁴, упрекая друг друга в переливах голоса; а Демосфен, даже больше того, не раз говорит, что у Эсхина голос был *слащавый и звонкий*⁷⁵.

Квинтилиан замечает, что такие упреки Демосфена и Эсхина не должны побудить нас порицать эти модуляции голоса, поскольку их слова показывают, что они оба применяли их.

«Великие актеры,— говорит аббат Дюбо в томе 3, с. 260,— не хотели произносить утром ни слова до того, как они, так сказать, методически разрабатывали свой голос, заставляя его постепенно переходить к более сильному звучанию, достигая высшего звучания как бы по ступеням, чтобы не повредить свои голосовые органы тем, что их разворачивают стремительно и с силой. Они следили даже за тем, чтобы находиться в лежачем положении во время этого упражнения. После игры они садились и в этой позе снова, если можно так выразиться, свертывали свои голосовые органы, вдыхая на самом высоком тоне, до которого они могли подняться, декламируя и затем вдыхая последовательно на всех других тонах, до тех пор, пока не доходили до самого низкого тона, до которого они только могли опуститься». Если бы декламация не была пением, в которое должны были входить все тоны, то актеры не заботились бы о ежедневном упражнении своего голоса на всем ряде тонов, которые она может образовать.

Наконец, «в сочинениях древних,— говорит далее аббат Дюбо (тот же том, с. 262),— много фактов, доказывающих, что их внимание ко всему, что могло служить усилению или украшению голоса, доходило до суеверия. Из третьей главы одиннадцатой книги Квинтилиана⁷⁶ видно, что, рассматривая все виды красноречия, древние предавались глубоким размышлениям о природе человеческого голоса и обо всех приемах его упражнения, подходящих для его укрепления. Искусство обучать укреплению голоса и бережному обращению с ним стало у них даже особой профессией». Могла ли быть декламация, предмет стольких забот и стольких размышлений, так же проста, как и наша?

вилась лишь настолько, насколько этого требуют тонкие модуляции нашего голоса.

§ 26. Так же как модуляции через заметные интервалы привели к пользованию певучей декламацией, явное неравенство слогов прибавило к этому различие в темпе и в такте. Декламация древних имела, таким образом, две особенности, характерные для пения; я имею в виду модуляцию и темп.

Темп — это душа музыки; поэтому мы видим, что древние считали его абсолютно необходимым для своей декламации. В их театрах имелся человек, который обозначал его, ударяя ногой, и актер также подчинялся такту, как это делают в наше время музыкант и танцор. Ясно, что подобная декламация весьма далека от нашего способа произношения, кажущегося нам естественным. Отнюдь не требуя от актера, чтобы он следовал определенному темпу, мы запрещаем ему подчеркивать размер наших стихов, или даже хотим, чтобы он нарушал его настолько, чтобы казалось, будто он говорит прозой. Итак, все это подтверждает, что произношение древних в повседневной речи столь сильно приближалось к пению, что их декламация была, в сущности говоря, пением.

§ 27. Можно ежедневно наблюдать на наших спектаклях, что те, кто поет, прилагают много усилий, чтобы слова были отчетливо слышны. Несомненно, меня спросят, была ли декламация древних сопряжена с тем же неудобством. Я отвечаю, что нет, и основание этого я нахожу в характере их интонации.

Поскольку в нашем языке разница между долгими и краткими звуками незначительна, нас удовлетворяет музыкант, если только он краткие гласные воспроизводит как краткие и долгие — как долгие. Соблюдая это соотношение, он может к тому же их сокращать или удлинять по своему усмотрению: делать, например, выдержку в один такт, в два, в три на одном и том же слого. Отсутствие интонационного ударения предоставляет ему еще столько же свободы, так как он властен понижать или повышать голос на одном и том же звуке; правилом ему служит его вкус. Из всего этого должна, естественно, происходить некоторая неясность слов, произносимых напевно.

В Риме музыкант, сочиняющий декламацию драматических пьес, был обязан во всем сообразовываться с ин-

тонацией. Он не был волен удлинять краткий слог сверх одного такта или долгий — сверх двух; народ освистал бы его. Зачастую интонационное ударение определяло, должен ли он переходить к более высокому звуку или к более низкому; выбор ему не предоставлялся. Наконец, он был обязан соотносить ритм пения как с тактом стиха, так и с выраженной в нем мыслью. Вот почему декламация, соотносясь с интонацией, подчинявшейся более жестким правилам, чем наша, хотя и была певучей, способствовала тому, чтобы слова были слышны отчетливо.

§ 28. Не следует представлять себе декламацию древних наподобие наших речитативов: напевность ее не была столь музыкальной. Что же касается наших речитативов, то мы столь много внесли в них музыки, что, как бы они ни были просты, они никогда не могли бы показаться нам естественными. Желая ввести пение в наших театрах и видя, что оно не смогло бы достаточно приблизиться к нашему обычному произношению, мы решили, дабы все же воспользоваться прелестью пения, возложить на произношение то, чего оно лишено не в силу своей природы, а в силу привычки, принимаемой нами за природу. У итальянцев речитатив менее музыкален, чем наш. Так как они привыкли сопровождать свою речь гораздо более обильной жестикуляцией, чем мы, и произношение у них так же стремится к ударениям, как наше произношение их избегает, то несложная музыка им казалась достаточно естественной. Вот почему они применяют ее охотнее всего в отрывках, которые как бы просятся, чтобы их декламировали. Наш речитатив многое потерял бы в наших глазах, если бы он стал более простым, потому что имел бы меньше прелести, не став, на наш взгляд, более естественным; а в глазах итальянцев он потерял бы многое, если бы стал менее простым, потому что не выиграл бы в смысле прелести того, что утратил бы в естественности, или, вернее, в том, что им кажется естественным. Можно сделать вывод, что итальянцы и французы должны придерживаться каждый своей манеры и что они одинаково неправы, критикуя друг друга в этом вопросе.

§ 29. В интонации древних я нахожу причину одного обстоятельства, которого никто, я думаю, не объяснил. Речь идет о понимании того, как римские ораторы, обра-

щавшиеся к публике с речью на площади, могли быть услышаны всей толпой.

Звуки нашего голоса легко доносятся до краев площади довольно больших размеров; вся трудность заключается в том, чтобы не дать им смешиваться; но эта трудность должна уменьшаться по мере того, как в силу характера интонации языка слоги каждого слова различаются более явно. В латыни они различались по тембру звука, по ударению, которое требует, чтобы голос повышался или понижался независимо от смысла, а также по долготе или краткости звука. Нам не хватает ударений, в нашем языке почти нет разницы между долгими и краткими звуками и многие из наших слогов немые. Таким образом, римлянин мог заставить услышать себя отчетливо на площади, на которой француз смог бы это сделать с трудом, а возможно, и вовсе не смог бы.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ОБ УСПЕХАХ, КОТОРЫХ ИСКУССТВО ЖЕСТА ДОСТИГЛО У ДРЕВНИХ

§ 30. Теперь все знают об успехах, которых достигло искусство жеста у древних, в особенности у римлян. Аббат Дюбо собрал то, что античные авторы сохранили для нас наиболее любопытного по этому вопросу; но никто не указал причины этих успехов. Вот почему зрелища древних кажутся чудесами, которые нельзя понять и которые поэтому иногда бывает трудно оградить от насмешек, а им мы охотно подвергаем все, что противоречит нашим обычаям. Аббат Дюбо, желая взять древних под защиту, обратил внимание на огромные траты греков и римлян, связанные с представлением их драматических произведений, и на успехи, которых они достигли в поэзии, ораторском искусстве, живописи, скульптуре и архитектуре. Из этого он заключает, что такое отношение древних к искусству благоприятствовало и тем его видам, которые не оставили никаких памятников; и если мы с этим согласимся, мы воздадим представлениям их драматических пьес ту же хвалу, что и их сооружениям и сочинениям. Я думаю, что для того, чтобы оценить этот род представлений, нужно было бы быть подготовленными к ним обычаями, весьма далекими от наших; но в силу этих обычаев зрелища древних заслуживали рукоплесканий и могли превзойти наши спектакли; имен-

но это я и попытаюсь объяснить в данной главе и в следующей ⁷⁷.

§ 31. Если, как я сказал, для голоса естественно варьировать модуляции, по мере того как все больше варьируются жесты, то для людей, говорящих на языке, произношение которого сильно приближается к пению, так же естественно иметь более разнообразные жесты; эти два действия должны развиваться вместе. В самом деле, если мы замечаем в интонации греков и римлян некоторые остатки особенностей языка жестов, то мы с еще большим основанием должны обнаружить остатки этого языка в телодвижениях, которыми древние сопровождали свою речь. Из этого мы видим, что их жесты должны были быть достаточно выразительными, чтобы можно было понять их. Таким образом, нам совсем нетрудно уразуметь, что древние подчинили жесты определенным правилам и что они нашли секрет записывать жесты на ноты. Ныне эта сторона декламации стала такой же простой, как и другие. Мы ценим актера лишь постольку, поскольку он владеет искусством выражать все душевные состояния, мало разнообразя свои жесты, и мы находим его неестественным, стоит только ему отойти от нашей обычной жестикуляции. Значит, у нас не может быть определенных принципов, устанавливающих все позы и все движения, сопутствующие декламации, и замечания, которые можно сделать по этому вопросу, касаются лишь частных случаев.

§ 32. Когда жесты были превращены в искусство и положены на ноты, было легко подчинить их ритму и такту декламации. Это и сделали греки и римляне. Последние пошли даже дальше: они разделили пение и жесты между двумя актерами ⁷⁸. Каким бы странным ни казался этот привычный для них образ действий, мы видим, как посредством размеренного ритма актер мог вовремя изменять свои позы и согласовывать их с речитативом того, кто декламирует, и поэтому их так же коробило от жеста, сделанного не в такт, как нас коробит, когда танцор делает па, не попадая в такт.

§ 33. Способ, каким вводился обычай разделять пение и жесты между двумя актерами, доказывает, до какой степени римляне любили жестикуляцию, на наш взгляд утрированную. Передают, что поэт Ливий Андроник ⁷⁹, игравший в одной из своих пьес, охрипнув от многократного повторения мест, понравившихся публике,

придумал, чтобы стихи произносил раб, в то время как он сам производил лишь жесты. Он вкладывал гораздо больше живости в свои движения, потому что его силы совсем не разделялись между жестикуляцией и пением; и так как его игре рукоплескали, то такое разделение стало преобладать в монологах. И только в сценах диалога один и тот же актер продолжал исполнять и жесты, и чтение. Стали бы в нашем театре рукоплескать движениям, требующим всей силы человека?

§ 34. Обычай разделять жесты и пение в декламации естественно привел к изобретению искусства пантомимы⁸⁰; оставалось сделать только один шаг: достаточно было, чтобы актер, на которого было возложено исполнение жестов, дошел до такой выразительности, чтобы роль того, кто поет, казалась бесполезной. Именно так и случилось. Самые древние авторы, сообщающие о пантомиме, говорят, что первые мимы пробовали свои силы на монологах, которые были, как я только что сказал, сценами, где декламация была разделена между двумя исполнителями. Эти актеры появились при Августе⁸¹ и скоро были в состоянии исполнять целые пьесы. Их искусство было по сравнению с нашей жестикуляцией тем, чем пение пьес, которые исполнялись речитативом, было по сравнению с нашей декламацией. Так длинным окольным путем дошли до того, что приняли за новое изобретение язык, который был первым у людей или который в лучшем случае отличался от этого первого языка только тем, что способен был выражать гораздо больше мыслей.

§ 35. Искусство пантомимы никогда не возникло бы у таких народов, как мы. От малозаметных движений, которыми мы сопровождаем свою речь, до оживленных, разнообразных и характерных движений этого рода актеров — расстояние очень велико. У римлян эти движения были частью языка, и в особенности того языка, которым пользовались в их театрах. Было создано три набора жестов: один для трагедии, второй для комедии и третий для драматических пьес, которые называли *сатирами*. Именно отсюда Пилад и Батилл, первые мимы, которых видел Рим, черпали жесты, подходящие для их искусства. Если они изобретали новые жесты, они делали это, несомненно, по аналогии с теми жестами, которые каждый уже знал.

§ 36. Возникновение пантомимы, к чему естественно привели успехи, достигнутые актерами в их искусстве; их жесты, описанные в сборниках, составленных для трагедий, комедий и сатир, и более тесная связь между резко выраженной жестикуляцией и модуляциями голоса, очень заметно варьирующимися,— все это есть новое подтверждение того, что я сказал о декламации древних. Если к тому же отметить, что мимы не могли помогать себе движениями лица, как другие актеры, потому что играли в масках, то можно себе представить, насколько их жесты должны были быть живыми и насколько, следовательно, певучей должна была быть декламация, которая заимствовалась из пьес.

§ 37. Состязания, в которые иногда вступали между собой Цицерон и Росций⁸², показывают нам, какова была выразительность жестов, даже до появления пантомимы. Цицерон произносил период, который он только что составил, а актер выражал его смысл немой игрой. Затем Цицерон изменял в нем слова или оборот таким образом, чтобы смысл этого периода не был затронут, а Росций так же выражал его новыми жестами. Итак, я спрашиваю, могли ли бы подобные жесты сочетаться с такой простой декламацией, как наша?

§ 38. Искусство пантомимы пленяло римлян с самого своего возникновения, оно проникало в самые отдаленные от столицы провинции и продолжало существовать так же долго, как и империя. На представлениях мимов плакали, как и на представлениях других актеров; пантомимы нравились даже значительно больше, потому что на воображение гораздо сильнее воздействует язык, целиком состоящий из телодвижений. Наконец, пристрастие к этому роду зрелищ достигло такого уровня, что с первых лет правления Тиберия⁸³ сенату пришлось установить регламент, запрещающий сенаторам посещать школы мимов, а римским всадникам составлять их кортеж на улицах.

«Искусство пантомимы,— правильно говорит аббат Дюбо *,— вряд ли достигло бы успеха среди северных народов Европы, чьи естественные жесты не очень красноречивы и не столь ярко выражены, чтобы, глядя на них, но не слыша речи, естественным сопровождением

* «Критические размышления», т. III, разд. XVI, с. 284.

которой они должны быть, легко было понять, что они выражают... Но... всякого рода беседы больше наполнены мимикой, она, если позволительно так выразиться, гораздо больше говорит глазу в Италии, чем в наших краях. Римлянин, желающий сбросить с себя важность своей заученной осанки и позволяющий проявиться своей естественной живости, изобретателен в жестах; он прибегает к множеству жестов, обозначающих почти столько же, сколько целые фразы. Его жестикация делает понятными многие вещи, которых наши жесты не позволят разгадать; и его жесты к тому же столь ярко выражены, что их легко узнать, когда видишь их снова. Римлянин, который хочет сказать по секрету своему другу что-то важное, не только старается принять меры для того, чтобы его не было слышно; он всячески заботится о том, чтобы его не было видно, не без основания опасаясь, что его жесты и выражения его лица позволят угадать то, что он сейчас скажет.

Можно отметить, что та же самая живость ума, тот же самый пыл воображения, которые благодаря естественной подвижности делают жесты оживленными, разнообразными, выразительными и характерными, позволяют также тем, кто видит эту жестикацию, легко понимать ее смысл. Легко понимаешь язык, на котором сам говоришь... Прибавим к этим замечкам обычно высказываемое соображение, что есть народы, обладающие более чувствительным характером, чем другие народы, и нетрудно будет понять, что актеры, совсем не говорящие, могли бы крайне растрогать греков и римлян, подражая естественной жестикации последних».

§ 39. Подробности, приведенные в этой и предыдущей главах, показывают, что два момента отличали декламацию древних от нашей: пение, позволяющее слышать актера людям, находящимся на большом расстоянии от него, и жесты, которые, будучи более разнообразными и более оживленными, были различимы с большего расстояния. Именно это и позволяло строить театры достаточно обширные, чтобы на представлении присутствовала толпа народа. В отдалении, где находилась наибольшая часть зрителей, лицо актеров не могло быть отчетливо видно, и это мешало освещать сцену так, как это делают сейчас; были введены даже маски. Возможно, сначала это было сделано для того, чтобы скрыть некоторые изъяны или некоторые гримасы, но в дальнейшем ими

стали пользоваться, чтобы увеличить силу голоса и придать каждому персонажу тот облик, которого требовал его характер. Благодаря этому маски имели огромные преимущества; их единственное неудобство заключалось в том, что они скрывали выражение лица; но это неудобство испытывала только небольшая часть зрителей, и на это нечего было обращать внимание.

В настоящее время декламация стала проще и актер не может быть услышан с такого расстояния. Притом и жесты менее разнообразны и менее выразительны. Хороший актер ставит себе в заслугу, если он выражает чувства своей души именно лицом, глазами. Следовательно, нужно, чтобы он был виден вблизи и без маски. Поэтому наши зрительные залы намного меньше и гораздо лучше освещены, чем театры древних. Вот как интонация, принимая новый характер, обусловила изменения даже в вещах, которые на первый взгляд кажутся не имеющими к ней никакого отношения.

§ 40. Из различия, существующего между нашей манерой декламировать и манерой древних, необходимо следует, что сегодня гораздо труднее отличиться в этом искусстве, чем в античное время. Чем меньше допускаемый нами диапазон голоса и чем менее разнообразна жестикуляция, тем больше мы требуем тонкости в игре. Меня также уверяли, что хорошие актеры гораздо чаще встречаются в Италии, чем во Франции. Это должно быть так, но это нужно понимать относительно со вкусом обеих наций. Римляне сочли бы Барона⁸⁴ холодным; Россия мы сочли бы одержимым.

§ 41. Любовь к декламации была самой большой страстью римлян; большинство их, говорит аббат Дюбо, становились декламаторами*. Причина этого ясна, особенно если иметь в виду времена республики. Тогда талант красноречия был дороже всего для граждан, потому что открывал путь к более высокому положению в обществе. Значит, у них не могло быть недостатка в культивировании декламации, составляющей столь существенную часть красноречия. Это искусство было одним из главных предметов обучения; обучать этому искусству детей было тем легче, что оно имело свои твердо установленные правила, как в наше время — танцы и

* «Критические размышления», т. III, разд. XV.

музыка. Вот одна из главных причин пристрастия древних к зрелищам.

Хороший вкус к декламации был так распространен, что им обладала даже толпа, присутствовавшая на представлениях театральных пьес. Он легко осваивался с манерой говорить речитативом, отличавшейся от манеры, естественной для толпы, лишь тем, что следовал правилам, способствовавшим увеличению выразительности декламации. Таким образом, толпа вносила во владение своим языком тонкость, образцы которой мы находим сегодня лишь среди светских людей.

§ 42. Благодаря ряду изменений, происшедших в интонации, декламация стала столь простой, что невозможно было вносить в нее правила. Теперь она почти что дело инстинкта или вкуса. Она у нас не может быть предметом обучения, и ею пренебрегают до такой степени, что у нас есть ораторы, которые, по-видимому, считают, что она не существенная часть их искусства, — мнение, которое показалось бы древним столь же непостижимым, как непостижимо для нас самое удивительное из того, что они совершили. С ранних пор не культивируя декламацию, мы стремимся на спектакли не так страстно, как они, и красноречие имеет над нами меньшую власть. Ораторские речи, которые нам остались от них, сохранили лишь часть своей выразительности. Мы не знаем ни тона, ни жеста, которыми они сопровождалась и которые должны были столь сильно воздействовать на душу слушателей*. Значит, мы мало чувствуем силу гнева Демосфена и благозвучие периодов Цицерона.

* «Не наблюдается ли часто, — говорит Цицерон в трактате «Об ораторе», — что заурядным ораторам достается вся честь и награда за красноречие единственно благодаря важности жестов, в то время как ораторы, весьма, впрочем, сведущие, считались заурядными, потому что были лишены изящества произношения; так что у Демосфена было основание различать жесты первого, второго и третьего разряда. Ибо если красноречие ничто без этого дара, и если жест, хотя и лишенный красноречия, имеет такую силу и производит такое действие, то не нужно ли согласиться, что он имеет огромное значение в публичной речи?» Чтобы Демосфен и Цицерон, обладавшие превосходством в других отношениях, считали, что красноречие без жеста ничто, манера декламировать должна была у древних иметь гораздо большее значение, чем у нас. Наши ораторы не разделяли бы сегодня этого мнения; поэтому г-н аббат Колен говорит, что во взгляде Демосфена содержится преувеличение. Если это так, то почему Цицерон безоговорочно согласился с Демосфеном?

До сих пор мне приходилось предполагать, что древним музыка была известна; сейчас уместно осветить ее историю, по крайней мере постольку, поскольку это искусство составляет часть языка.

§ 43. Так как при возникновении языков интонация была весьма разнообразна, то для нее были естественны все модуляции голоса. Значит, не могло быть недостатка в случаях, когда те или иные пассажи услаждали слух. Это было замечено, и выработалась привычка их повторять; такова была первая идея о гармонии.

§ 44. Темперированный строй, т. е. строй, в котором звуки следуют друг за другом через тоны и полутоны, кажется сегодня столь естественным, что думают, будто он стал известен первым; но если мы находим звуки, соотношения которых гораздо более заметны, мы будем иметь право на этом основании заключить, что их последовательность была замечена раньше.

Так как созвучие терции, квинты и октавы, как это доказано, держится непосредственно на принципе, в котором гармония берет свое начало, т. е. на резонансе звучащих тел, а темперированный строй рождается из этого созвучия, то следствием этого является то, что соотношения звуков должны быть гораздо явственнее в натуральном строе, нежели в темперированном. Темперированный строй, отдаляясь от принципа натурального, может сохранить соотношение между звуками лишь постольку, поскольку они передаются ему через последовательность, которая его порождает. Например, *ре* в темперированном строе связано с *до* лишь потому, что *до*, *ре* порождены созвучием *до*, *соль*; и связь этих двух последних имеет свое начало в обертонах звучащих тел, частью которых они являются. Слух подтверждает этот вывод; ибо для него благозвучнее соотношение звуков *до*, *ми*, *соль*, *до*, чем соотношение звуков *до*, *ре*, *ми*, *фа*. Значит, консонирующие интервалы были замечены первыми.

Здесь нужно еще обратить внимание на созвучие; ибо поскольку консонирующие звуки образуют интервалы более или менее легкие для пения, и между ними существуют более или менее заметные соотношения, было бы неестественно, чтобы и те и другие тотчас же замечались и схватывались. Стало быть, вероятно, что

до, ми, соль, до получили это созвучие целиком лишь после многократного воспроизведения. Если это созвучие известно, из него делают другие по тому же самому образцу, такие, как *соль, си, ре, соль*. Что касается темперированного строя, его обнаруживали лишь постепенно и только после многих попыток, потому что происхождение его было выяснено только в наши дни *.

§ 45. Таким образом, первые успехи этого искусства были плодом длительных исканий. Появилось так много принципов, что уже нельзя было узнать, которые из них истинные. Г-н Рамо — первый, кто увидел начало всякой гармонии в резонансе звучащих тел и кто привел теорию этого искусства к единому принципу. Греки, музыку которых так превозносят, совершенно не знали, так же как и римляне, многоголосную композицию. Однако вероятно, что они с давних пор применяли некоторые аккорды; заметить их помог древним случай: либо при сочетании двух голосов, либо когда они, ударяя одновременно по двум струнам одного инструмента, чувствовали их созвучие.

§ 46. Так как музыка развивалась медленно, прошло много времени, прежде чем подумали о том, чтобы отделить ее от слов; казалось, что без них она совершенно лишена выразительности. Кроме того, поскольку интонация охватывала все звуки, которые может издавать голос, и поскольку одна лишь интонация представила случай заметить их созвучие, было естественно рассматривать музыку только как искусство, которое может придать речи больше приятности или силы. Вот откуда происходит предрассудок древних, не желавших, чтобы музыку отделяли от слов. Она была у тех, у кого она зародилась, примерно тем, чем декламация является у нас: она учила регулировать голос, вместо того чтобы управлять им наугад, как раньше. Должно было казаться так же нелепым отделять пение от слов, как нам показалось бы сегодня нелепым отделять от наших стихов звуки нашей декламации.

§ 47. Между тем музыка совершенствовалась; постепенно она дошла до того, что сравнивалась с выразительностью слов; затем она пыталась ее превзойти. Именно тогда можно было заметить, что она сама по себе обладает большой выразительностью. Значит, больше не должно было казаться нелепым отделять ее от слов. Вы-

* См. Рамо. Происхождение гармонии.

разительность, которую имели звуки в интонации, близкой к пению, выразительность, которую они имели в певучей декламации, подготовили ту выразительность, которую в них стали обнаруживать, когда их слушали отдельно. Две причины одинаково обеспечивали успех тем, кто, имея кое-какой талант, пробовал свои силы в этом новом жанре музыки. Первое — это то, что, несомненно, отбирались пассажи, которым благодаря тому, что их привыкли декламировать, стали придавать определенную выразительность, или по крайней мере казалось, что они выразительны. Вторая — это удивление, которое такая музыка не может не вызывать своей новизной. Чем больше люди поражались, тем больше они должны были поддаваться впечатлению, которое она могла вызывать. Обнаружилось также, что те, кого легче было приводить в состояние волнения, под влиянием звуков постепенно переходили от радости к грусти или даже к иступлению. При виде этого другие, которые вовсе не были взволнованы, переживали почти то же самое. Впечатления от этой музыки становились предметом разговоров, и воображение разгоралось и у тех, кто слышал лишь рассказ о ней. Каждый хотел судить о ней самостоятельно; люди, вообще любящие видеть, как подтверждается то, что говорят о необычном, приходили послушать эту музыку с наибольшей благосклонностью. Стало быть, она часто вызывала одни и те же неотразимые впечатления.

§ 48. Сегодня наша интонация и наша декламация весьма далеки от того, чтобы predisположить к тем впечатлениям, которые должна произвести на нас наша музыка. Для нас пение не есть язык, столь же обиходный, каким оно было для древних; и музыка, отделенная от слов, не имеет той новизны, которая одна только может сильно воздействовать на воображение. Кроме того, в тот момент, когда она исполняется, мы сохраняем самое большое хладнокровие, на какое мы только способны; мы отнюдь не помогаем музыканту лишить нас этого хладнокровия, и чувства, которые мы испытываем, рождаются исключительно из воздействия звуков на слух. Но ощущения души, когда само воображение не воздействует на чувства, обычно столь слабы, что не следует удивляться тому, что наша музыка не производит такого ошеломляющего впечатления, как музыка древних. Чтобы судить о силе ее воздействия, следовало бы исполнить му-

зыкальные пьесы перед обладающими богатым воображением людьми, для которых музыка этих пьес имела бы достоинство новизны и декламация которых, построенная в согласии с интонацией, близкой к пению, сама была бы певучей. Но этот опыт был бы бесполезным, если бы мы были столь же склонны восхищаться вещами, близкими нам, как и вещами, далекими от нас.

§ 49. Пение, созданное для слов, сегодня так отличается от нашего обычного произношения и нашей декламации, что ему трудно породить такую игру воображения, какую должны вызывать наши трагедии, положенные на музыку. С другой стороны, греки были гораздо более чувствительны, чем мы, потому что обладали более живым воображением. Наконец, музыканты выбирали моменты, больше всего способные волновать их. Например, Александр сидел за столом и, как замечает г-н Бюрет⁸⁵, был, вероятно, разгорячен винными парами, когда музыка, способная возбудить ярость, побудила его взять в руки оружие. Я не сомневаюсь, что у нас нет солдат, которых один только барабанный бой и трубные звуки заставили бы поступить так же. Итак, давайте судить о музыке древних не по воздействию, которое ей приписывается, а по инструментам, на которых они играли, и у нас будет основание предполагать, что она должна была уступать нашей.

§ 50. Можно заметить, что музыка, отделенная от слов, была подготовлена у греков успехами, подобными тем, которым римляне были обязаны искусством пантомимы, и что эти два искусства при своем возникновении вызывали одинаковое удивление у этих двух народов и имели столь же поразительные последствия. Это сходство кажется мне любопытным и годным для подтверждения моих предположений.

§ 51. Я только что сказал по примеру всех тех, кто писал по этому вопросу, что у греков было более живое воображение, чем у нас. Но я не знаю, известна ли подлинная причина этого различия; во всяком случае, мне кажется, что ошибаются, приписывая его исключительно климату. Если мы даже предположим, что климат Греции всегда оставался таким, каким был, то и в этом случае воображение ее обитателей должно было постепенно ослабевать. Дальше мы увидим, что такое изменение — естественный результат изменений, происходящих в языке.

Я отметил в другом месте *, что воображение действует гораздо сильнее у людей, которые еще совсем не употребляют институционных знаков; стало быть, поскольку язык жестов представляет собой непосредственное произведение этого воображения, он должен быть более страстным. В самом деле, для тех, кто привык к языку жестов, один-единственный жест нередко равнозначен длинной фразе. По той же самой причине языки, созданные по образцу этого языка, должны обладать наибольшей живостью; а другие должны терять свою живость по мере того, как они, отдаляясь от этого образца, все больше утрачивают его характер. Итак, то, что я сказал об интонации, показывает, что в этом отношении греческий язык больше, чем какой-либо другой, испытывал влияние языка жестов; и то, что я буду говорить о перестановке слов, докажет, что это не было единственным последствием этого влияния. Значит, этот язык был весьма пригодным для упражнения воображения. Наш язык, напротив, столь прост по своему строению и по своей интонации, что не требует почти ничего, кроме упражнения памяти. Когда мы говорим о вещах, мы довольствуемся тем, что вспоминаем их знаки и редко пробуждаем их идеи. Поэтому естественно, что воображение, возбуждаемое реже, труднее взволновать. Следовательно, оно должно быть у нас менее живым, чем у греков.

§ 52. Предубеждение, порождаемое обычаем, было во все времена препятствием к развитию искусств; в особенности для музыки это не прошло даром. За шестьсот лет до Р. Х. Тимофей был приговором эфоров изгнан из Спарты за то, что вопреки старинной музыке прибавил к лире три струны, т. е. за то, что захотел сделать ее пригодной для исполнения песен более разнообразных и более пространных; таковы были предрассудки тех времен. У нас есть подобные предрассудки; они останутся еще и после нас, хотя я отнюдь не сомневаюсь, что когда-нибудь их сочтут нелепыми. Музыка Люлли⁸⁶, которую мы считаем сейчас такой простой и такой естественной, казалась его современникам утрированной. Говорили, что своими балетными ариями Люлли искажает танец и собирается превратить его в *фиглярство*. «Прошло сто двадцать лет,— говорит аббат Дюбо,— с тех пор, как песни, сочинявшиеся во Франции, были, вообще го-

* Часть первая, § 21.

воря, не чем иным, как рядом длительных нот... и... вот уже восемьдесят лет, как движение всех балетных арий стало медленным движением, и их пение, если позволительно так выразиться, исполняется степенно, даже при самом большом веселье»⁸⁷. Такова музыка, огорчавшая тех, кто хулил Люлли.

§ 53. Музыка — это искусство, о котором все считают себя вправе судить и где, следовательно, число плохих судей весьма значительно. Несомненно, в этом искусстве, как и в других, имеется высшая степень совершенства, от которой не следует удаляться, — таков принцип; но как он расплывчат! Кто до сих пор определил эту степень? И если никто ее не определил, то кому дано ее распознать? Людям ли с мало развитым слухом, потому что их больше всего? Значит, было время, когда музыка Люлли была осуждена справедливо. Или же людям с развитым слухом, хотя их и немного? Значит, в наше время есть музыка не менее прекрасная, чем музыка Люлли, как бы ни отличалась она от последней.

Надо же было дойти до того, чтобы музыку критиковали тем больше, чем большего совершенства она достигает, в особенности если ее успехи значительны и внезапны, ибо тогда она меньше походит на ту музыку, которую привыкли слышать. Но как только она становится привычной, начинают разбираться в ней и относиться к ней с предубеждением.

§ 54. Так как мы не смогли бы узнать, каков был характер инструментальной музыки древних, то я ограничусь тем, что сделаю несколько предположений о певучести их декламации.

Вероятно, она несколько отходила от их обычного произношения, примерно так, как наша декламация отдалается от нашего произношения, и так же варьировалась в зависимости от характера пьес и сцен. Она, должно быть, была проста в комедиях настолько, насколько позволяла интонация. Это было обычное произношение, которое изменяли в той мере, в какой требовалось, чтобы определить звуки и управлять голосом посредством определенных интервалов.

В трагедии пение было более разнообразным и более пространным, особенно в монологах, которые называли *гимнами*. Обычно это были наиболее страстные сцены; ведь естественно, что один и тот же персонаж, который ведет себя принужденно при других, всецело предается

пылкости чувств, которые он испытывает, оставаясь один. Вот почему писать музыку для монологов римские поэты заставляли профессиональных музыкантов. Некоторые даже поручали им сочинять декламацию для остальной части пьесы. У греков это было не так: поэты там были музыкантами и никому не доверяли этой работы.

Наконец, в хорах пения было больше, чем в других сценах; это были места, где поэт достигал наибольшего взлета своего гения; нет сомнения, что музыкант не следовал его примеру. Эти предположения подтверждаются тем, что голосу актеров аккомпанировали на разного рода инструментах, так как эти инструменты имели большее или меньшее значение в зависимости от того, что выражали положенные на музыку слова.

Мы не можем составить себе представления о хорах древних по хорам наших опер. Их музыка была совсем другой, поскольку они не знали многоголосной композиции; а танцы, возможно, были еще менее похожи на наш балет. «Легко понять,— пишет аббат Дюбо,— что они были не чем иным, как жестами и мимикой, к которым хористы прибегали, чтобы выразить свои чувства, либо пользуясь устной речью, либо показывая немой игрой, насколько они тронуты событием, в котором они принимают участие. Эта декламация часто заставляла хор ходить по сцене; и так как движения, которые много людей делают в одно и то же время, не могут быть сделаны без предварительной согласованности, если не хотят, чтобы эти люди превратились в толпу, то древние предписали определенные правила походки для участников хоров»⁸⁸. В таких обширных театрах, как у древних, эти движения могли создавать картины, весьма подходящие для выражения тех чувств, которыми хор был проникнут.

§ 55. Искусство перелгать на ноты декламацию и аккомпанировать ей на инструменте было известно в Риме с самого начала республики. На первых порах декламация была там довольно проста, но в дальнейшем общение с греками внесло в нее изменения. Римляне не могли устоять перед очарованием благозвучия и выразительности языка этого народа. Эта просвещенная нация стала школой, в которой формировался их вкус в области литературы, в других искусствах и науках; и латинский язык сообразовывался с особенностями греческого языка, насколько это позволял его дух.

Цицерон сообщает нам, что ударения, заимствованные у чужеземцев, заметно изменили произношение римлян. Несомненно, они вызывали подобные изменения в музыке драматических пьес: одно есть естественное следствие другого. В самом деле, Гораций и Цицерон отмечают, что инструменты, которыми пользовались в современном им театре, имели гораздо большее значение, чем инструменты, на которых играли до этого; что актеру, чтобы следовать им, приходилось декламировать на гораздо большее число тонов и что пение сделалось столь стремительным, что такт можно было соблюдать, лишь неистово двигаясь. Я ссылаюсь на эти отрывки так, как их приводит аббат Дюбо, чтобы судить, можно ли было услышать актеров при простой декламации*.

§ 56. Такова идея, которую можно себе составить о певучей декламации и о причинах, которые к ней привели или которые ее изменили. Нам остается исследовать обстоятельства, породившие декламацию столь простую, как наша, и спектакли, столь отличные от спектаклей древних.

Климат не позволил хладнокровным и флегматичным северянам сохранить ударения и долготу или краткость звука, которые необходимость создала в интонации при возникновении языков. Когда эти варвары наводнили Римскую империю и завоевали всю ее западную часть, латынь, смешанная с их наречиями, утратила свои характерные черты. Вот откуда к нам пришел недостаток ударений, который является, по нашему мнению, главной красотой нашего произношения; этот источник не располагает в пользу данного мнения. Под владычеством этих грубых народов литература пришла в упадок, театры были разрушены, погибли искусство пантомимы, искусство потной записи, декламации и разделения декламации между двумя актерами, искусства, которые содействовали украшению зрелищ, такие, как архитектура, живопись, скульптура, и все те, что были подчинены музыке. Во времени возрождения литературы дух языков был так изменен и нравы сделались настолько иными, что нельзя было ничего понять в том, что древние сообщали о своих зрелищах.

Чтобы вполне уяснить причину этого переворота, нужно лишь вспомнить то, что я сказал о влиянии инто-

* Том 3, разд. X.

нации. Интонация греков и римлян была столь своеобразна, подчинялась столь твердо установленным и общеизвестным правилам, что малейшие недостатки произношения коробили даже людей, не изучавших этих правил. Это-то и дало возможность сделать декламацию искусством и записать ее на ноты; с тех пор это искусство стало предметом обучения.

Усовершенствованная таким образом декламация породила искусство разделять пение и жесты между двумя актерами, т. е. искусство пантомимы, и, распространяя свое влияние даже на внешний вид и размеры театров, она, как мы видели, привела к тому, что театры строили достаточно обширными, чтобы вместить значительную часть народа.

Таково происхождение склонности древних к зрелищам, к декорациям и ко всем искусствам, которые им подчинены, — к музыке, архитектуре, живописи и скульптуре. У них почти не было возможно такое явление, как погибшие таланты, потому что каждый гражданин в любой момент сталкивался с предметами, способными развивать его воображение.

Так как наш язык почти совсем лишен интонации, то декламация не могла иметь твердых правил и для нас было невозможно переложить ее на ноты, нам не могло быть известно искусство разделения ее между двумя актерами; искусство пантомимы мало привлекательно для нас, а театральные представления ограничены стенами залов, где не может присутствовать много народа. Отсюда — то, о чем больше всего приходится сожалеть, — мало вкуса в музыке, архитектуре, живописи и скульптуре. Мы думаем, что мы одни похожи на древних; но в этом отношении итальянцы сходны с ними гораздо больше, чем мы. Таким образом, понятно, что если наши спектакли так отличаются от зрелищ греков и римлян, то это естественное следствие изменений, происшедших в интонации.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

СРАВНЕНИЕ ПЕВУЧЕЙ ДЕКЛАМАЦИИ С ПРОСТОЙ ДЕКЛАМАЦИЕЙ

§ 57. Наша декламация допускает иногда интервалы такие же отчетливые, как и пение. Если бы их изменяли лишь постольку, поскольку это было бы необходимо для

их определения, они не были бы менее естественными и поддавались бы нотной записи. Я даже думаю, что вкус и слух заставляют хорошего актера предпочитать гармонические звуки каждый раз, когда они совершенно не противоречат нашему обычному произношению. Несомненно, что именно для этого рода звуков Мольер придумал ноты*. Но намерение сделать нотную запись остальной декламации неосуществимо, ибо модуляции голоса там настолько слабы, что для определения тона пужно было бы изменить интервалы до такой степени, что декламация коробила бы то, что мы называем нашим *естеством*.

§ 58. Хотя наша декламация в отличие от пения не допускает последовательности определимых звуков, она тем не менее делает чувства души достаточно живыми, чтобы волновать тех, для кого она привычна или кто говорит на языке, интонация которого не очень разнообразна и малооживленна. Несомненно, она производит такое впечатление потому, что звуки в ней сохраняют между собой почти те же соотношения, что и в пении. Я говорю *почти*, ибо, поскольку звуки в ней нельзя определить, между ними не могут быть установлены такие точные соотношения, какие существуют в пении.

Таким образом, наша декламация, естественно, менее выразительна, чем музыка. В самом деле, какой звук наиболее пригоден для передачи чувств души? Это прежде всего звук, подражающий возгласу — естественному знаку данного чувства; этот звук является общим и декламации, и музыке. Затем идут обертоны звука, подражающего возгласу, потому что они с ним более тесно связаны. Наконец, это все звуки, которые может породить эта гармония и которые варьируются и сочетаются в движении, характеризующем каждую страсть, так как всякое чувство души определяет тон и темп пения, наиболее подходящие для его выражения. А ведь эти два последних вида звуков редко встречаются в нашей декламации, и, кроме того, она в отличие от пения не подражает движениям души.

§ 59. Однако декламация восполняет этот пробел преимуществом, которое должно нам казаться более естественным. Она придает своей выразительности дух та-

* «Крит[ические] разм[ысления]», т. 3, разд. XVIII.

кой правдивости; благодаря которой она более сильно действует на воображение, хотя на чувства она и воздействует слабее, чем музыка. Вот почему нас часто больше трогает хорошо продекламированный отрывок, чем прекрасный речитатив. Но каждый может заметить, что в моменты, когда музыка не мешает игре воображения, она со своей стороны производит гораздо более сильное впечатление.

§ 60. Хотя наша декламация и не могла бы быть переложена на ноты, мне кажется, что ее можно было бы как-то зафиксировать. Достаточно, чтобы музыкант имел склонность к соблюдению примерно тех же самых соотношений в пении, которым голос следует в декламации. Те, кто сделал бы для себя это пение обычным, могли бы на слух снова найти в нем декламацию, которая была бы его образцом. Когда человек исполняет речитативы Люлли, разве он не декламирует трагедии Кюно, как Люлли сам их декламировал? Однако, дабы легче было это делать, следовало бы пожелать, чтобы мелодия была крайне простой и модуляции голоса различались в ней лишь настолько, насколько это было бы нужно для их определения. Декламацию в речитативах Люлли можно было бы легче воспринимать, если бы в них было меньше музыки. Поэтому есть основание полагать, что это оказало бы большую помощь тем, кто имеет склонность к хорошей декламации.

§ 61. В различных языках интонация неодинаково далека от пения: она вводит в речь большие или меньшие ударения и даже чрезмерно их расточает или совершенно их избегает, потому что различие темпераментов не позволяет людям, живущим в разных климатах, чувствовать одинаковым образом. Именно поэтому разные языки требуют сообразно их характеру различных жанров декламации и музыки. Говорят, например, что тон, которым англичане выражают свой гнев, в Италии есть не что иное, как тон удивления.

Размеры театров, расходы греков и римлян на их украшение, маски, которые давали каждому персонажу облик, подобающий его характеру, декламация, имевшая твердо установленные правила и поддававшаяся большей выразительности, чем наша,— все это, по-видимому, доказывает превосходство театральных представлений древних над нашими. Зато у нас имеются изящество, вы-

разительность лица и какая-то тонкость игры, которую могла дать почувствовать только наша манера декламировать.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ КАКОВА НАИБОЛЕЕ СОВЕРШЕННАЯ ИНТОНАЦИЯ

§ 62. Каждый, несомненно, будет пытаться решить этот вопрос в пользу интонации своего языка; чтобы уберечь себя от этого предрассудка, постараемся создать себе точные идеи.

Наиболее совершенная интонация — это та, которая благодаря присущей ей гармонии наиболее пригодна для выражения всякого рода характеров. Гармонии же содействуют три вещи — тембр, интервалы, через которые звуки следуют друг за другом, и ритм. Стало быть, нужно, чтобы язык имел звуки и нежные, и менее нежные, и даже резкие, одним словом, звуки всякого рода; нужно, чтобы имелись ударения, побуждающие голос повышаться и понижаться; наконец, чтобы через неодинаковость своих слогов язык мог бы выражать все виды ритма.

Чтобы создать гармонию, концовки не должны располагаться как попало. Бывают моменты, когда ее нужно сдерживать; но бывают моменты, когда ее нужно заканчивать заметной цезурой. Стало быть, в языке с совершенной интонацией последовательность звуков должна быть подчинена окончанию каждого периода таким образом, чтобы ритмы были более или менее ускоряющимися и чтобы ухо воспринимало только такие паузы, которые во всех отношениях желательны, лишь когда дух полностью удовлетворен.

§ 63. Узнать, насколько интонация римлян больше, чем наша, приближалась к этой высшей степени совершенства, можно, если принять во внимание, какое изумление выражает Цицерон, говоря о том впечатлении, какое производила на слушателей гармония слогов в речи оратора. Он изображает толпу, охваченную восторгом от концовок созвучных периодов; и чтобы показать, что единственная причина этого — гармония слогов, он меняет порядок слов одного периода, встреченного бурными рукоплесканиями, и уверяет, что с изменением этого порядка тотчас же можно почувствовать исчезновение гармонии. Последнее построение фраз не сохранило больше — ни в смещении долгих и кратких слогов, ни в сме-

нении ударений — того порядка слов, который необходим, чтобы удовлетворить слух *. Наш язык обладает и мягкостью, и плавностью, но для гармонии нужно еще кое-что. Я не вижу, чтобы в различных оборотах, которые допускает наш язык, наши ораторы когда-либо нашли нечто подобное ритмам, столь сильно поражающим римлян.

§ 64. Другой довод, подтверждающий превосходство латинской интонации над нашей,— это то, что римляне обладали склонностью к гармонии и что даже простой народ отличался тонкостью вкуса в этом отношении. Актеры не могли делать в стихах слог более длинным или более кратким, чем следовало, без того, чтобы тут же все собравшиеся, часть которых составляла толпа, не восстали против этого дурного произношения.

Мы не можем читать о подобных фактах без некоторого удивления, потому что у нас мы не замечаем ничего, что могло бы их подтвердить. Это потому, что в наше время произношение светских людей столь просто, что тем, кто его слегка искажает, могут сделать замечание лишь немногие, потому что мало таких людей, для которых правильное произношение стало так привычным. У римлян произношение было столь своеобразным, гармония слогов в их речи была столь ощутимой, что и наименее тонкий слух был в этом искушен; вот почему то, что искажало гармонию, не могло не оскорблять его.

§ 65. Если признать правильными мои предположения, то римляне должны были быть более чувствительны к гармонии, чем мы, греки должны были быть к ней более чувствительны, чем римляне, а азиаты — еще более, чем греки; ибо чем древнее языки, тем больше их интонация должна быть ближе к пению. Поэтому можно предположить, что греческий язык был более благозвучен, чем латынь, потому что в нем было больше ударений. Что касается азиатов, то они добивались благозвучия с такой аффектацией, которую римляне находили чрезмерной. Цицерон имеет это в виду, когда, упрекнув тех, кто ради придания речи большей ритмичности портит ее перестановкой в ней слов, изображает азиатских ораторов как больших рабов гармонии слогов, чем другие. Сегодня, быть может, он счел бы, что характер нашего языка приводит к тому, что мы впадаем в противоположный

* Трактат «Об ораторе».

грех; но если из-за этого нам недостает некоторых преимуществ, то, как увидим дальше, мы возмещаем это в других отношениях.

То, что я сказал в конце шестой главы этого раздела, есть весьма веское доказательство превосходства интонации древних.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОЭЗИИ

§ 66. Если при возникновении языков интонация была близка к пению, то в целях подражания чувственным образам языка жестов в речи прибегали ко всякого рода образным выражениям и метафорам; слог был настоящей живописью. В языке жестов, чтобы сообщить, например, кому-нибудь идею испуганного человека, не было другого способа, кроме подражания крикам и движениям испуга. Когда же хотели сообщить эту идею посредством членораздельных звуков, пользовались всеми выражениями, которые представляли ее с той же обстоятельностью. Одни только слова, которые не изображали ничего, были слишком слабы, чтобы следовать непосредственно за языком жестов. Этот язык столь соответствовал неотесанности умов, что членораздельные звуки могли его заменять лишь постольку, поскольку выражения нагромождались одни на другие. Бедность языков не позволяла даже говорить иначе. Так как они редко доставляли подходящее слово, можно было угадать мысль лишь при помощи повторения идей, которые были больше на нее похожи. Таково происхождение плеоназма — недостатка, который должен особенно быть заметным в древних языках. Действительно, примеры этого часто встречаются в древнееврейском языке. Лишь весьма медленно привыкали связывать с одним-единственным словом идеи, которые прежде выражались только очень сложными движениями; а избегать многословных выражений начали лишь тогда, когда языки, ставшие более богатыми, дали подходящие и привычные слова для всех идей, в которых была надобность. Точность слога стала известна гораздо раньше у северных народов. Под действием своего хладнокровного и флегматичного характера они легче отказывались от всего того, что носило следы языка жестов. Впрочем, влияние этого способа сообщения своих мыслей сохранялось долгое время. Даже те-

перь в южных частях Азии плеоназм считается признаком изящества речи.

§ 67. Слог при своем зарождении был поэтическим, потому что он начал с изображения идей посредством самых ярких чувственных образов и был к тому же крайне размеренным; но когда языки стали более богатыми, язык жестов постепенно упразднялся, голос меньше варьировался, склонность к образным выражениям и метафорам — по причинам, которые я укажу, — незаметно ослаблялась и слог становился ближе к нашей прозе. Однако сочинители прибегали к старинному языку, как более яркому и лучше запечатлевающемуся, — единственный способ в ту пору передавать сочинения потомкам. Этому языку придавались различные формы; изобретались правила, чтобы сделать его более благозвучным, и превращали речь в особое искусство. Необходимость пользования этим языком внушала в течение долгого времени мнение, что сочинять нужно только стихи. Пока у людей совсем не было букв для записи их мыслей, это мнение основывалось на том, что стихи легче заучиваются и запоминаются. Тем не менее предубеждение сохраняло его еще после того, как эта причина исчезла. Наконец, один философ, не будучи в состоянии покоряться правилам поэзии, первый отважился писать прозой*.

§ 68. Рифма в отличие от размера, образных выражений и метафор не обязана своим происхождением возникновению языков. Хладнокровные и флегматичные северяне не могли сохранить интонацию, столь размеренную, как у других народов, когда необходимость в ней перестала быть такой настоящей. Чтобы возместить почти исчезнувшую интонацию, им пришлось изобрести рифму.

§ 69. Нетрудно представить себе, благодаря какому прогрессу поэзия стала искусством. Когда люди заметили однообразные и равномерные концовки, случайно попадавшиеся в речи, различные размеры, вызываемые несодинаковостью слогов, и приятное впечатление от некоторых модуляций голоса, они создали для себя образцы гармонии слогов и благозвучия, откуда они постепенно черпали все правила стихосложения. Таким образом, совмест-

* Полагают, что первым, кто писал прозой, был Ферекид с острова Сирос⁸⁹.

ное возникновение музыки и поэзии было чем-то естественным.

§ 70. Эти два искусства соединялись более древним, чем они, искусством жеста, которое называлось *танцем*. Поэтому мы можем предположить, что во все времена и у всех народов можно было обнаружить те или иные виды танца, музыки и поэзии. От римлян мы узнаем, что у галлов и германцев были свои музыканты и свои поэты; в наши дни наблюдается то же самое у негров, карайбов и ирокезов. Так среди варваров находят зародыши искусств, которые сложились у просвещенных народов и которые теперь, будучи призваны содействовать роскоши в наших городах, кажутся столь отдаленными от их источника, что его очень трудно распознать.

§ 71. В тесной связи этих искусств с их происхождением кроется истинная причина того, что древние смешали их под одним родовым именем. У них слово *музыка* включает в себя не только то искусство, которое оно означает на нашем языке, но еще и искусство жеста, танца, поэзии и декламации. Стало быть, именно к этим объединенным искусствам следует отнести большую часть производимых их музыкой впечатлений, и поэтому не приходится так удивляться им*.

§ 72. Совершенно ясно, какова была цель первых поэтических произведений. При основании общества люди не могли еще заниматься тем, что представляет собой чистое развлечение; нужда, заставлявшая их объединяться, ограничивала их кругозор тем, что могло быть для них полезно или необходимо. Стало быть, поэзия и музыка развивались для того, чтобы знакомить с религией, законами и чтобы сохранить память о великих людях и об услугах, оказанных ими обществу. Ничто не могло быть более для этого подходящим, чем поэзия и музыка, или, скорее, это были единственные средства, какими можно было пользоваться, так как письменность не была еще известна. Поэтому все памятники древности доказывают, что назначением этих искусств при их зарождении было наставление народа. Галлы и германцы пользовались ими для сохранения своей истории и своих законов, а у египтян и евреев они были до некоторой степени

* Говорят, например, что музыка Терпандра⁹⁰ усмирила мятеж; но эта музыка была не просто пением, а стихами, которые декламировал этот поэт.

частью религии. Вот почему древние хотели, чтобы в число важнейших предметов, которым обучали, входила музыка; я беру это понятие во всем том объеме, в каком оно употреблялось. Римляне считали музыку необходимой для всех возрастов, так как полагали, что она обучает и тому, чему должны учиться дети, и тому, что должны знать взрослые. Что касается греков, то незнание музыки казалось им столь постыдным, что музыкант и ученый были для них синонимы и что словом *невежда* на их языке обозначался человек, который не знает музыку. Этот народ не полагал, что это искусство было придумано людьми, а верил, что боги владеют музыкальными инструментами, которые изумляли его больше всего. Обладая более богатым воображением, чем мы, он был более восприимчив к гармонии; к тому же почитание законов, религии и великих людей, прославляемых в его песнях, переносилось на музыку, сохранявшую предание обо всем этом.

§ 73. Так как интонация и слог становились все проще, то проза все больше и больше отдалялась от поэзии. С другой стороны, ум развивался, поэзия рисовала ему все более новые образы; благодаря этому она также отдалялась от обычного языка, была менее доступна народу и становилась менее пригодной для его наставления.

К тому же события, законы и все то, о чем следовало знать людям, умножались так быстро, что память была слишком слаба для подобной ноши; общество увеличивалось до такой степени, что обнародование законов могло лишь с трудом доходить до всех граждан. Следовательно, чтобы уведомлять народ, надо было прибегнуть к какому-нибудь новому способу. Именно тогда изобрели письменность; я покажу ниже, как она развивалась*.

С возникновением этого нового искусства начал изменяться предмет поэзии и музыки; задача доставлять удовольствие все больше отделялась от задачи приносить пользу, и, наконец, эти искусства ставили перед собой почти только чисто развлекательные цели. По мере того как они переставали быть предметом необходимости, они все больше искали случаев сильнее нравиться, и оба искусства достигли значительных успехов.

Когда музыка и поэзия, до сих пор нераздельные, стали совершенствоваться, они начали разделяться на

* Гл. 13 этого раздела.

два различных искусства; но тех, кто впервые отважился отделить их друг от друга, бранили, обвиняя их в злоупотреблении. Последствия, которые могло вызвать это разделение искусств, лишившихся того содействия, которое до этого одно оказывало другому, не были еще достаточно ясны; никто не предвидел, что должно с ними случиться, и к тому же этот новый опыт весьма противоречил обычаю. По этому поводу обращались к древности, как сделали бы и мы, к древности, которая никогда не пользовалась музыкой без поэзии, и приходили к выводу, что напевы без слов или стихи без всякого пения — слишком странная вещь, чтобы когда-нибудь иметь успех; когда же опыт доказал обратное, философы начали бояться, как бы эти искусства не привели к упадку прав. Они противодействовали их развитию и также ссылались на древность, которая никогда не пользовалась ими для чисто развлекательных целей. Таким образом, когда музыка и поэзия изменили свои задачи и были разделены на два искусства, им пришлось преодолеть много препятствий.

§ 74. Было сильное искушение считать, что предрассудок, согласно которому следует преклоняться перед древностью, начался во втором поколении людей. Чем больше мы невежественны, тем больше нуждаемся в руководителях и тем больше мы склонны думать, что те, кто жил до нас, хорошо делали все, что делали, и что нам остается только подражать им. Многовековой опыт должен был бы заставить нас избавиться от этого предубеждения.

То, что не может сделать разум, совершают время и обстоятельства, но часто это приводит к тому, что мы предаемся совершенно противоположным предрассудкам. Именно это и можно заметить по вопросу о поэзии и музыке. Когда наша интонация стала такой простой, какова она сегодня, эти два искусства были так сильно отделены друг от друга, что намерение объединить их в одном театре всем показалось нелепым, и многим из тех, кто потом одобрял это объединение, оно до этого представлялось диковинным.

§ 75. Цель первых поэтических произведений показывает нам, каков был их характер. Вероятно, они воспевали религию, законы и героев только для того, чтобы пробудить в гражданах чувства любви к ним, восхищения ими и соревнование в следовании им. Это были псалмы,

гимны, оды и песни. Что касается эпических и драматических поэм, то они стали известны позже. Изобретением их мы обязаны грекам, и рассказ о нем так часто повторяли, что каждый его знает.

§ 76. О стиле первых поэтических произведений можно судить по духу первых языков.

Во-первых, привычка подразумевать слова встречалась тогда довольно часто. Древнееврейский язык дает этому доказательство; но вот причина этого.

Введенный в силу необходимости обычай смешивать язык жестов и язык членораздельных звуков существовал еще долгое время после того, как необходимость в нем отпала, главным образом у народов, чье воображение было более живым, каковым было воображение восточных народов. Это было причиной того, что при введении нового слова люди одинаково хорошо понимали друг друга и обходясь без него, и пользуясь им. Так что для того, чтобы выразить более живо свою мысль или чтобы включить ее в размер стиха, его охотно опускали. Это вольное обращение было терпимо тем более, что, поскольку поэзия создавалась для пения и не могла еще быть записана, пропущенное слово заменялось тоном и жестом. Но когда в силу долгой привычки слово стало самым естественным знаком той или иной идеи, заменять его было неудобно. Поэтому если рассмотреть, как изменялись языки от древности до нашего времени, то можно заметить, что обычай подразумевать слова встречается все меньше и меньше. Наш язык отвергает его столь решительно, что порою можно было бы сказать, что он не доверяет нашей проницательности.

§ 77. Во-вторых, точность и определенность не могли быть присущи первым поэтам. Вот почему для того, чтобы заполнить размер стиха, в него часто вставлялись бесполезные слова или же одно и то же повторялось многими способами — еще одна причина плеоназмов, часто встречающихся в древних языках.

§ 78. Наконец, поэзия была чрезвычайно образна и метафорична, ибо уверяют, что в восточных языках даже проза допускала такие образы, которые латинская поэзия употребляла лишь изредка. Так что именно у восточных поэтов вдохновение порождало самые большие нарушения правил языка; это у них страсти изображались такими красками, которые нам показались бы преувеличенными. Между тем я не знаю, вправе ли мы их порицать.

Они понимали вещи не так, как понимаем их мы; поэтому они должны были выражать их иным способом. Чтобы оценить их сочинения, следовало бы принять во внимание характер народов, для которых они написаны. Много говорится о прекрасной природе; нет даже просвещенного народа, который не ставил бы себе в заслугу подражание ей; но каждый думает, что нашел образец естественности в своей манере чувствовать. Пусть никто не удивляется, насколько трудно ее распознать; она слишком часто меняет свой облик или по крайней мере слишком уж принимает черты каждой страны. Я не знаю даже, не проявляется ли в той манере, в какой я сейчас говорю о естественности, тот характер, который она принимает с некоторого времени во Франции.

§ 79. Между поэтическим стилем и обычным языком, когда они стали отдаляться друг от друга, образовался промежуток, где берет свое начало красноречие и откуда оно удаляется, приближаясь то к стилю поэзии, то к стилю разговора. Красноречие отличается от разговора лишь тем, что отбрасывает все недостаточно изысканные выражения, а от поэзии — тем, что не подчинено одному и тому же размеру; сообразно характеру языков в нем не дозволены некоторые образы и обороты, допустимые в поэзии. Впрочем, эти два искусства иногда смешиваются столь сильно, что невозможно их различить.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ О СЛОВАХ

Я не мог прервать то, что я должен был сказать об искусстве жестов, о танце, об интонации, декламации, музыке и поэзии: все они теснейшим образом связаны между собой, а также с языком жестов, который составляет их основу. Сейчас я исследую, каким путем смог язык членораздельных звуков усовершенствоваться и стать наконец самым удобным из всех.

§ 80. Чтобы понять, как люди пришли к соглашению между собой о смысле первых слов, которые они пожелали ввести в употребление, достаточно рассмотреть, какие слова они произносили при таких обстоятельствах, при которых каждому приходилось относить эти слова к одним и тем же восприятиям. Благодаря этому они закрепляли значения слов со все большей точностью, по мере того как обстоятельства, все чаще повторяясь, все

больше приучали ум связывать одни и те же идеи с одними и теми же знаками. Язык жестов устранял при этом неопределенности и двусмысленности, которые вначале должны были быть частыми.

§ 81. Предметы, призванные удовлетворять наши потребности, вполне могут иной раз ускользнуть от нашего внимания, но трудно не замечать те предметы, которые способны вызвать ощущения страха и боли. Поэтому рано или поздно люди должны были дать название вещам по мере того, как они привлекали их внимание; так, вероятно, животные, с которыми они вели борьбу, получили названия раньше плодов, которыми они питались. Что касается других предметов, то люди придумывали слова для их обозначения по мере того, как находили их пригодными для удовлетворения более насущных потребностей, и в зависимости от того, какое впечатление эти предметы производили на них.

§ 82. В языке долгое время не было других слов, кроме названий, данных чувственно воспринимаемым предметам, таких слов, как *дерево, плод, вода, огонь* и другие, произносить которые чаще представлялся случай. Поскольку сложные понятия субстанций стали известны первыми, так как они приходили непосредственно от органов чувств, они должны были первыми получить названия. По мере того как люди становились способными анализировать, размышляя о различных восприятиях, имевшихся в их душе, они придумывали знаки для более простых идей. Когда у них имелась, например, идея *дерева*, они создали идеи *ствола, ветви, листа, зелени* и т. д. Затем начали постепенно отличать различные чувственно воспринимаемые качества предметов, замечали обстоятельства, при которых они могли встречаться, и создавали слова для выражения всего этого; это были прилагательные и наречия; но люди сталкивались с большими трудностями, давая названия действиям души, потому что нам, естественно, мало свойственно размышлять о самих себе. Таким образом, у людей долгое время не было иного способа выразить идеи *я вижу, я слышу, я хочу, я люблю* и тому подобные, кроме как произносить название вещей особым тоном и посредством какого-нибудь телодвижения приблизительно обрисовывать положение, в котором они находятся. Так, например, дети, которые учатся этим словам, дают знать о том, что происходит в их душе, лишь когда они уже

могут назвать предметы, имеющие к ним наибольшее касательство.

§ 83. Когда вошло в привычку людей сообщать друг другу этого рода идеи при помощи жестов, они приучились их определять и с тех пор стали считать более легким связывать их с другими знаками. Имена, которые они выбирали для этой цели,— это те слова, которые называют *глаголами*. Стало быть, первые глаголы были придуманы лишь для выражения состояния души, когда она действует или подвергается действию. По этому образцу были образованы затем глаголы для выражения действия, производимого каждой вещью. Они имели то общее с прилагательными, что обозначали состояние некоего объекта; а отличались они от прилагательных той особенностью, что составляют то, что называют *действием* и *страданием*. *Чувствовать, двигаться* — глаголы; *большой, маленький* — прилагательные; что касается наречий, то они служили для того, чтобы показать обстоятельства, которых прилагательные не выражали.

§ 84. Когда еще совсем не употребляли глаголов, название предмета, о котором хотели что-то сказать, произносили в тот самый момент, когда каким-то жестом указывали на состояние своей души; это был самый подходящий способ дать себя понять. Но когда начали заменять жесты членораздельными звуками, название вещи, естественно, приходило на ум первым, так как оно было наиболее привычным знаком. Этот способ выражать свои мысли был наиболее удобным и для тех, кто говорил, и для тех, кто слушал. Для первых он был удобен потому, что побуждал их начинать с идеи, наиболее доступной для сообщения; для вторых он также был удобен потому, что, привлекая их внимание к предмету, о котором собирались беседовать, он подготавливал их к более легкому пониманию малоупотребительного термина, смысл которого был не столь ясным. Поэтому наиболее естественный порядок идей требовал, чтобы дополнение ставили перед глаголом; говорили, например, *плод хотеть*.

Это можно еще подтвердить весьма простым соображением. Дело в том, что, поскольку язык жестов, будучи до того единственным, мог служить образцом для языка членораздельных звуков, этот последний должен был на первых порах сохранить тот порядок идей, который пользование языком жестов сделало наиболее естественным.

А языком жестов можно было показать состояние своей души, лишь указывая на предмет, о котором сообщалось. Душевные движения, выражавшие потребность, были понятны лишь постольку, поскольку каким-нибудь жестом указывалось на то, что было способно ее удовлетворить. Если жесты не указывали на предмет, они были бесполезны — приходилось их повторять; ибо те, кому хотели сообщить свою мысль, были еще слишком мало приучены вспоминать пережитое, чтобы истолковать смысл наблюдаемых жестов. Но внимание, которое легко обращалось на указанный предмет, облегчало понимание жеста. Мне кажется, что даже теперь это было бы еще самым естественным способом пользования этим языком.

Так как глагол возник после его дополнения, то слово, которое им управляло, т. е. подлежащее, не могло быть помещено между ними, ибо трудно было при этом заметить связь между ними. Оно не могло также начинать фразу, потому что его связь с его дополнением была бы менее заметна. Таким образом, его место было после глагола. Ввиду этого слова выстраивались в том же порядке, в каком они управлялись, — это был единственный способ облегчить их понимание. Говорили *плод хотеть Пьер* вместо *Пьер хочет плод*, и первый порядок слов был тогда не менее естественным, чем нам представляется теперь естественным второй. Об этом свидетельствует латинский язык, в котором допускается и тот и другой порядок. Кажется, что этот язык занимает как бы среднее положение между самыми древними и самыми новыми, обладая характерными чертами и тех и других.

§ 85. При своем возникновении глаголы выражали состояние вещей лишь неопределенно. Таковы неопределенные формы *идти, действовать*. Жест, который их сопровождал, заменял остальное, т. е. времена, наклонения, числа и лица. Говоря *дерево видеть*, давали понять при помощи какого-нибудь жеста о том, кто его видит (сам говорящий или другие — один или многие), в прошлом ли, или в настоящее время, или в будущем, наконец, в значении ли действительного действия или в условном значении.

§ 86. Когда привычка всегда связывать идеи лица, времени, наклонения с одинаковыми знаками облегчила выражение этих идей определенными звуками, изобрели для этого слова, которые ставили в речи только после

глаголов по той же причине, по какой глаголы помещались только после имен существительных. Таким образом, вместо того чтобы сказать: *Я буду есть плод*, идеи располагали в таком порядке: *плод есть в будущем я*.

§ 87. Так как звуки, делавшие значение глагола определенным, всегда присоединяли к нему, то скоро они стали составлять с ним одно-единое слово, которое имело различные окончания в зависимости от его значений. Тогда глагол стал рассматриваться как имя, хотя и бывшее при своем возникновении неопределенным, но ставшее благодаря изменению времен и наклонений пригодным к тому, чтобы определенно выражать то, что вещь действует или подвергается действию. Именно так люди незаметно пришли к изобретению спряжения.

§ 88. Когда слова стали самыми естественными знаками наших идей, исчезла необходимость располагать их в порядке, столь противоположном тому, в каком мы располагаем их теперь. Однако люди продолжали это делать, потому что характер языков, складывавшийся в силу этой необходимости, не позволял ничего изменять в привычном словоупотреблении; и приближаться к принятому у нас порядку слов начали лишь после того, как стали возникать один за другим многие диалекты. Эти изменения совершались очень медленно, потому что языки, возникшие позднее, всегда сохраняют что-то от духа языков, которые им предшествовали. В латыни заметен явный остаток характера более древних языков, откуда он проник даже в наши спряжения. Когда мы говорим: *je fais* (я делаю), *je faisais* (я делал), *je fis* (я сделал), *je ferai* (я сделаю) и т. д., мы различаем время, наклонение и число, лишь изменяя окончания глаголов, что происходит из того, что наши спряжения в этом отношении созданы по образцу спряжений в латыни. Но когда мы говорим: *j'ai fait*, *j'eus fait*, *j'avoit fait* и т. д., мы следуем порядку, который стал самым естественным для нас, ибо здесь собственно глаголом является *fait*, поскольку это имя, обозначающее действие; а *avoir* соответствует лишь звуку, который при возникновении языков шел за глаголом, чтобы обозначить его время, наклонение и число.

§ 89. То же самое можно заметить относительно слова *être*, делающего причастие, с которым его соединяют, равнозначным то глаголу в страдательном залоге, то сложному прошедшему времени глагола в действитель-

ном залоге или непереходного глагола. В предложениях: *je suis aimé, je m'étois fait fort, je serois parti* — *aimé* выражает страдание; *fait* и *parti*. — действие; но *suis, étois* и *serois* обозначают только время, наклонение и число. Этот род слов был малоупотребителен в латинских спряжениях, и они там ставились так, как в первоначально возникших языках, т. е. после глагола.

§ 90. Так как для обозначения времени, наклонения и числа у нас есть слова, которые мы ставим перед глаголом, то мы могли бы, помещая их после глагола, создать себе образец спряжений первоначально возникших языков. Это дало бы нам, например, вместо *je suis aimé, j'étois aimé* и т. д. *aimésuis, aimétois* и т. д.⁹¹

§ 91. Без надобности люди не увеличивали количество слов, особенно когда они только начинали их употреблять; им было очень трудно их придумывать и запоминать. Таким образом, одно и то же слово, которое было знаком одного времени или одного наклонения, ставили после каждого глагола; вследствие этого каждый язык (*mère langue*) имел сначала только одно-единственное спряжение. Если число их возрастало, это происходило путем смешения многих языков или же потому, что иногда изменялись слова, которые были призваны указывать времена, наклонения и т. д., и произносились более или менее легко в соответствии с предшествовавшим им глаголом.

§ 92. Различные свойства души — это лишь следствие разных состояний действия или страдания, через которые она проходит, или следствие привычек, которые она приобретает, когда она действует или подвергается действию неоднократно. Значит, чтобы познать эти свойства, нужно уже иметь некоторую идею о различных способах, какими эта субстанция действует или подвергается действию; поэтому прилагательные, которые их выражают, могли войти в употребление лишь после того, как стали известны глаголы. Слова *говорить* и *убеждать* непременно употреблялись раньше слова *красноречивый*; этого примера достаточно, чтобы сделать мою мысль ясной.

§ 93. Говоря о названиях, даваемых качествам вещей, я упомянул еще только о прилагательных; дело в том, что абстрактные имена существительные могли быть известны лишь долгое время спустя. Когда люди начинали замечать различные качества предметов, все

качества представляли перед их взором не как совершенно отделенные друг от друга, а как имеющие один носитель. Следовательно, названия, которые им давались, содержали в себе некоторую идею этого носителя; таковы слова *большой*, *бдительный* и т. д. Впоследствии эти слова распространяли на создаваемые понятия, которые приходилось расчленять, чтобы было удобнее выражать новые мысли; именно тогда начинали отличать качества от их носителя и именно тогда начали создавать абстрактные имена существительные *величина*, *бдительность* и т. д. Если бы мы могли докопаться до всех первоначальных слов, мы бы узнали, что нет такого абстрактного имени существительного, которое не происходило бы от какого-нибудь прилагательного или глагола.

§ 94. До употребления глаголов уже имелись, как мы это видели, прилагательные для выражения чувственно воспринимаемых качеств, потому что идеи, которые было легче всего определить, первыми должны были получить названия. Но за неимением слова для связи прилагательного с его существительным удовлетворялись тем, что ставили одно после другого. *Чудовище ужасное* означало: *чудовище является ужасным*, ибо жест дополнял то, что не выражалось звуками. По этому поводу следует заметить, что имя существительное ставилось то до, то после прилагательного, смотря по тому, хотели ли подчеркнуть идею первого или идею второго. Человек, удивленный высотой дерева, говорил *большое дерево*, хотя во всех других случаях он говорил *дерево большое*, ибо люди, естественно, склонны выражать первой ту идею, какая их более всего поразила.

Когда люди создали глаголы, им нетрудно было заметить, что слово, которое к ним добавили для обозначения лица, числа, времени и наклонения, обладало еще свойством связывать их со словом, которое ими управляло. Таким образом, употребляли одно и то же слово для связи прилагательного с его существительным или по крайней мере придумывали для этого сходные слова. Вот чему соответствует слово *быть*, оно только недостаточно для обозначения лица. Такой способ связывать две идеи — это то, что (как я уже сказал это в другом месте*) называют *утверждать*. Итак, особенность этого слова — обозначать утверждение.

* Часть первая, разд. II.

§ 95. Когда этим словом стали пользоваться для связывания существительного с прилагательным, его стали присоединять к прилагательному, как к такому слову, к которому специально относится утверждение. Скоро произошло то, что мы уже видели в случае с глаголами, а именно два слова превратились в одно. Благодаря этому прилагательные стали склоняться и отличаться от глаголов лишь тем, что качества, которые они выражали, не были ни действием, ни страданием. Тогда, чтобы отнести все эти имена к одному и тому же классу, стали считать глагол лишь *словом, которое, подвергаясь спряжению, приписывает подлежащему какое-нибудь качество*. Таким образом, получились три рода глагола: одни — действительного залога, или те, что обозначают действие; другие — страдательного залога, или те, что обозначают страдание, и последние — непереходные, или обозначающие все другие качества. Потом грамматики изменили эти деления или придумали новые, потому что им казалось более удобным различать глаголы по тому, чем они управляются, нежели по смыслу.

§ 96. Когда прилагательные превратились в глаголы, строй языков был несколько изменен. Место этих новых глаголов варьировалось так же, как место имен существительных, от которых они происходили; таким образом, их ставили то до, то после имени существительного, дополнением которого они были. Это распространилось затем на другие глаголы. Такова эпоха, подготовившая строй языка, столь естественный для нас.

§ 97. Итак, люди больше не старались располагать свои идеи всегда в одном и том же порядке; от многих прилагательных они отделяли слово, которое было к ним прибавлено; его спрягали отдельно; и после того как его долгое время ставили где попало, как это доказывает латинский язык, в нашем языке его место закрепили, поставив после имени существительного, которое им управляет, и перед существительным, которое оно имеет в качестве дополнения.

§ 98. Это слово не было знаком какого бы то ни было качества и не могло бы быть отнесено к глаголам, если бы на него не распространили понятие глагола, как это уже было сделано для прилагательных. Следовательно, это имя больше не рассматривалось как *слово, которое означает утверждение с различением лиц, чисел, времен и наклонений*. С тех пор глагол *быть* стал, в сущности,

единственным⁹². Грамматики, не последовав за ходом этих изменений, в своей попытке договориться между собой относительно идеи, какую следует себе составить о такого рода именах*, встретили много затруднений.

§ 99. Склонения латинян следует объяснять так же, как их спряжения; их происхождение не могло бы быть другим. Для выражения числа, падежа и рода придумывали слова, которые ставили после имен существительных и которые изменяли их окончание. По этому поводу можно заметить, что наши склонения были созданы отчасти по образцу склонений латинского языка, потому что они принимают различные окончания, а отчасти по тому строю, который мы придаем нашим идеям теперь; ибо артикль, представляющий собой знак числа, падежа и рода, ставится перед именем существительным.

Мне кажется, что сравнение нашего языка с языком латинян делает мои предположения достаточно правдоподобными и что есть основание полагать, что если бы можно было докопаться до первоначального языка, то оказалось бы, что они не так далеки от истины.

§ 100. Латинские спряжения и склонения имеют перед нашими преимущество в разнообразии и точности. Частое употребление вспомогательных глаголов и артиклей, к которому нам приходится прибегать, делает речь многословной и растянутой; это тем более заметно, что мы доводим скрупулезность до повторения артиклей без всякой надобности. Например, мы не говорим: *C'est le plus pieux et plus savant homme que je cognoisse* (это самый благочестивый и самый ученый человек, какого я знаю), а говорим: *C'est le plus pieux et le plus savant etc*⁹³. Можно еще отметить, что природа наших склонений такова, что мы лишены тех имен, которые грамматики называют сравнительными степенями, и восполняем их лишь словом *plus*, которое требует тех же самых повторений, что и артикль. То, что спряжения и склонения суть части речи, наиболее часто повторяющиеся в разговоре, доказывает, что наш язык менее точен, чем латинский.

§ 101. Зато наши спряжения и наши склонения имеют преимущество перед спряжениями и склонениями ла-

* «Из всех частей речи, говорит аббат Ренье,— нет ни одной, для которой мы имели бы столько дефиниций, сколько мы имеем для глаголов». — «Французская грамматика», с. 325.

тиян, а именно они позволяют нам различать значения, которые смешиваются в их языке. У нас три прошедших времени: je fis, j'ai fait, j'eus fait; у них только одно: feci. Опущение артикля изменяет иногда смысл предложения: je suis père и je suis le père имеют два различных значения, которые смешиваются в латинском языке: sum pater⁹⁴.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ ПРОДОЛЖЕНИЕ ТОЙ ЖЕ ТЕМЫ

§ 102. Невозможно было придумать названия для каждого отдельного предмета; стало быть, с давних пор необходимо было иметь общие термины⁹⁵. Но с каким искусством нужно было схватывать обстоятельства, чтобы убедиться, что каждый человек образовывал те же абстракции и давал те же названия одним и тем же идеям?! Почитайте сочинения на абстрактные темы и увидите, что даже теперь в этом нелегко добиться успеха.

Чтобы понять, в какой последовательности были придуманы абстрактные термины, достаточно рассмотреть последовательность, присущую общим понятиям. Возникновение и развитие у них одинаковое. Я хочу сказать, что если обычно наиболее общие понятия происходят из идей, которые мы получаем непосредственно от органов чувств, то равным образом достоверно, что наиболее абстрактные термины происходят от первых названий, которые были даны чувственно воспринимаемым предметам.

Люди, насколько это в их власти, соотносят свои позднее приобретенные познания с некоторыми из познаний, приобретенных ими раньше. Благодаря этому идеи менее привычные связываются с идеями более привычными, что очень помогает памяти и воображению. Когда обстоятельства заставили обращать внимание на новые объекты, тогда искали то, что у них было общего с объектами, ранее известными, относили их к тому же классу и пользовались одними и теми же названиями для обозначения тех и других. Таким образом, идеи знаков становились более общими, но это происходило лишь мало-помалу; до самых абстрактных понятий доходили лишь постепенно, и термины *сущность*, *субстанция* и *бытие* появились весьма поздно. Нет сомнения, что есть народы,

которые еще совсем не обогатили ими свой язык *, и если они более невежественны, чем мы, то я не думаю, что причина этого — отсутствие указанных терминов.

§ 103. Чем больше стали употреблять абстрактные термины, тем больше обнаруживалось, до какой степени членораздельные звуки подходят для выражения даже тех мыслей, которые кажутся меньше всего связанными с чувственно воспринимаемыми вещами. Воображение работало, чтобы найти в предметах, воздействующих на органы чувств, образы того, что происходило в глубине души. Так как люди всегда замечали движение и покой в материи, наблюдали склоны или наклоны тел, видели, что воздух колеблется, небо становится сумрачным и просветляется, что растения развиваются, укрепляются и ослабевают, то они говорили *движение, покой, наклонность и склонность души*; они говорили, что дух *колеблется, становится сумрачным, просветляется, развивается, укрепляется и ослабевает*. Наконец, достаточно было найти некоторую связь между действием души и действием тела, чтобы дать одно и то же название тому и другому **. Откуда происходит сам термин *дух*, если не из идеи очень тонкой материи, из идеи пара, из идеи дыхания, которое ускользает от взора? Это идея, к которой многие философы столь сильно привыкли, что вообразили, будто субстанция, состоящая из несметного количества частей, способна мыслить. Я опроверг это ошибочное мнение ***.

Можно с очевидностью усмотреть, как все эти названия строились при их возникновении. Некоторые наиболее абстрактные термины могли бы рассматриваться как примеры, где эта истина не столь явственна. Таково слово *мысль* ****; но нетрудно убедиться, что и оно не представляет исключения.

* Это нашло подтверждение в сообщении г-на де ла Кондамина ⁹⁶.

** «Я не сомневаюсь,— говорит Локк в кн. III, гл. 1, § 5,— что, будь мы в состоянии проследить слова до их источников, мы нашли бы, что названия, обозначающие вещи, не относящиеся к области наших чувств, во всех языках имели свое первое начало от чувственных идей. Отсюда мы можем догадаться, какого рода и какого происхождения понятия наполняли ум первых творцов языка и как природа, даже при наименовании вещей, бессознательно внушала людям источники и начала всего их познания»⁹⁷.

*** Часть I, разд. I, гл. 1.

**** Я полагаю, что этот пример наиболее трудный, какой только можно выбрать. Об этом можно судить по тому, какое за-

Именно потребности давали людям первые поводы обратить внимание на то, что происходило в них самих, и выразить это телодвижениями, а затем названиями. Следовательно, эти наблюдения имели место только относительно потребностей, и различали многие вещи лишь постольку, поскольку потребности побуждали делать эти наблюдения. А ведь потребности относятся исключительно к телу. Первые названия, дававшиеся тому, что мы способны испытывать, обозначали лишь чувственную деятельность. В дальнейшем люди постепенно привыкали к абстрактным терминам, стали способны отличать душу от тела и рассматривать отдельно действия этих двух субстанций. Тогда они заметили не только какова деятельность тела, когда говорят, например, *я вижу*, но еще особо восприятие души и начали рассматривать термин *видеть* как пригодный для обозначения того и другого. Вероятно даже, что эта привычка установилась настолько естественно, что люди не заметили, как расширилось значение этого слова. Таким образом, знак, имевший сначала ограниченный смысл — выражавший только деятельность тела, становился названием действия души.

Чем больше люди хотели размышлять о действиях души, идеи которых доставлялись указанным путем, тем больше они чувствовали необходимость отнести их к различным классам. Для этого не придумывали новых терминов — это не было бы самым легким способом дать себя понять, — но сообразно с потребностью постепенно расширяли значение некоторых названий, которые стали

труднее думали использовать картезианцы, чтобы свести к абсурду мнение тех, кто утверждает, что все наши знания поступают к нам от органов чувств. «При помощи каких органов чувств, — спрашивают они, — вошли в рассудок чисто духовные идеи, например идея мысли и идея бытия? Светлые они или окрашенные, чтобы их можно было увидеть? Низок или высок их звук, чтобы их можно было услышать? Приятный или дурной у них запах, чтобы их можно было обонять? Вкусные они или невкусные, чтобы их можно было попробовать? Холодные они или горячие, твердые или мягкие, чтобы их можно было осязать? Если на эти вопросы нельзя ответить ничего такого, что не было бы бессмыслицей, то следует признать, что духовные идеи, такие, как идеи бытия и мысли, никоим образом не ведут свое происхождение от органов чувств, но что наша душа сама способна их образовать» («Искусство мыслить») ⁹⁸... Это возражение было взято из «Исповеди» св. Августина. Оно могло содержать в себе нечто привлекательное до выступления Локка; но ныне если и имеется нечто неосновательное, то это именно данное возражение.

знаками действий души, так что одно из них оказалось, наконец, столь общим, что стало выражать все эти действия: это действие *мышления*. Мы сами не ведем себя иначе, когда хотим обозначить абстрактную идею, которая еще не определена привычкой. Итак, все подтверждает то, что я сказал в предшествующем параграфе, — что *все самые абстрактные термины происходят от первых названий, которые были даны чувственно воспринимаемым предметам.*

§ 104. Происхождение этих знаков было забыто, как только употребление их стало привычным, и люди впали в заблуждение, думая, что эти знаки — самые естественные названия духовных вещей. Им даже казалось, что знаки эти полностью объясняют сущность и природу духовных вещей, хотя они выражали лишь весьма несовершенные аналогии. Это заблуждение явно проявляется у древних философов, оно сохранилось у лучших философов нового времени и является главной причиной медленности наших успехов в способе рассуждения.

§ 105. Так как люди, особенно при возникновении языков, были мало способны размышлять о самих себе или имели для выражения того, что могли в себе заметить, только знаки, до тех пор применявшиеся к совершенно иным вещам, то можно себе представить, какие препятствия они должны были преодолеть, прежде чем дать названия некоторым действиям души. Например, неизменяющиеся частицы, связывающие различные части речи, могли быть придуманы лишь весьма поздно. Способ, каким предметы на нас воздействуют, и суждения, которые мы о них высказываем, они выражают с тонкостью, долгое время ускользавшей от грубости умов, что делало людей неспособными к рассуждению. Рассуждать — значит выражать отношения, существующие между различными предложениями; ведь очевидно, что это достигается только посредством союзов. Язык жестов мог лишь слабо восполнять отсутствие этих частиц, и люди были в состоянии выражать при помощи названий отношения, знаками которых эти частицы являются, лишь после того, как они были закреплены приметными обстоятельствами, при которых эти отношения встречались, и их многочисленными повторениями. Ниже мы увидим, что это привело к возникновению нравоучительной басни.

§ 106. Люди никогда не понимали друг друга лучше, чем тогда, когда давали названия чувственно воспринимаемым предметам. Но как только они хотели перейти к понятиям-архетипам, они начинали понимать друг друга с большим трудом, так как им обычно недоставало образцов, а также из-за того, что они оказывались в обстоятельствах, беспрестанно изменяющихся, и не все умели одинаково хорошо управлять действиями своей души. Одним и тем же названием обозначали довольно значительное число простых идей, а часто — идеи, совершенно противоположные друг другу; отсюда — споры о словах. Для понятий-архетипов редко можно было найти в двух различных языках термины, которые полностью соответствовали бы друг другу. Напротив, весьма обычным явлением было наличие в одном и том же языке терминов, смысл которых был определен отнюдь не достаточно и которые можно было употреблять во многих значениях. Эти недостатки проникали даже в сочинения философов и явились причиной множества заблуждений.

Говоря о названиях субстанций, мы видели, что названия сложных идей были придуманы раньше названий простых идей*; совершенно другому порядку люди следовали, когда давали названия понятиям-архетипам. Так как эти понятия были лишь собраниями многих простых идей, которые мы соединили по своему выбору, то очевидно, что мы могли их образовать только после того, как уже определили — при помощи отдельных названий — каждую из простых идей, которые мы хотели туда включить. Например, название *храбрость* было дано понятию, знаком которого оно является, лишь после того, как были установлены — при помощи других названий — идеи *опасности*, *знания опасности*, *обязанности подвергаться ей и твердости в исполнении этой обязанности*.

§ 107. Местоимения — слова, которые были придуманы последними, потому что необходимость в них ощутили позже всего; вероятно даже, что прошло долгое время, прежде чем с ними освоились. Привыкнув пробуждать каждый раз одну и ту же идею при помощи одного и того же слова, ум с трудом привыкал к имени, которое заменяло другое имя, а иногда и целую фразу.

§ 108. Чтобы уменьшить эти трудности, в речи ставили местоимения перед глаголами, ибо этим местоиме-

* Выше, § 82.

ния сближали с именами существительными, место которых они занимали, а их связь с именами существительными становилась более заметной. Во французском языке это даже стало правилом; исключение из него допустимо только для случая, когда глагол стоит в повелительном наклонении и означает требование; говорят: faites-le (сделайте это!). Быть может, такое употребление местоимения было введено только для того, чтобы лучше отличить повелительное наклонение от настоящего времени. Но когда повелительное наклонение означает запрет, местоимение занимает свое естественное место; говорят: ne le faites pas (не делайте этого). Причина этого мне кажется ясной. Глагол выражает состояние вещи, а отрицание указывает на утрату этого состояния; таким образом, для большей ясности естественно не отделять его от глагола. Ведь именно pas делает отрицание полным; следовательно, более необходимо ставить рядом с глаголом pas, нежели ne⁹⁹. Мне даже кажется, что эта частица склонна никогда не отделяться от своего глагола; я не знаю, обратили ли на это внимание грамматики.

§ 109. Желая распределить слова по различным классам, люди никогда не соотносились с природой этих слов; поэтому к местоимениям были отнесены слова, которые ими не являются. Например, когда говорят: voulez-vous me donner cela? (хотите ли вы дать мне это?), vous (вы), me (мне), cela (это) означают лицо, которое говорит, лицо, с которым говорят, и вещь, которую просят. Таким образом, все они, собственно говоря, имена, которые были известны задолго до местоимений и которые ставились в речи согласно порядку других имен, т. е. перед глаголом, когда они были его дополнением, и после него, когда они им управляли; говорили cela vouloir moi (это хотеть я) вместо того, чтобы сказать je veux cela (я хочу это).

§ 110. Я полагаю, что нам осталось лишь поговорить о различии родов; да, очевидно, что оно обязано своим происхождением только различию полов и что имена существительные были отнесены к двум или трем родам лишь для того, чтобы внести в язык больше порядка и ясности.

§ 111. Такова последовательность, в какой постепенно были изобретены слова. Языки начинали приобретать определенный слог, собственно говоря, лишь когда в них

появились имена существительные всех видов и когда были установлены твердые принципы расположения слов в предложении. До этого словесный язык представлял собой лишь некоторое количество терминов, выражавших вереницу мыслей только с помощью языка жестов. Однако следует отметить, что местоимения стали необходимы лишь для ясности слога.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ

§ 112. Достаточно рассмотреть, как были придуманы названия, чтобы заметить, что названия простых идей меньше всего допускают двусмысленности, ибо обстоятельства в значительной мере определяют восприятия, к которым они относятся. Я не могу сомневаться в значении слов *белый*, *черный*, если замечаю, что их используют для обозначения тех или иных восприятий, которые я имею в настоящее время.

§ 113. Не так обстоит дело со сложными понятиями: они иногда составлены так, что лишь очень медленно можно собрать простые идеи, входящие в эти понятия¹⁰⁰. Сначала понятие о субстанции составляли несколько чувственно воспринимаемых качеств, которые легко было наблюдать; в дальнейшем это понятие усложняли, по мере того как стали глубже постигать новые качества. Понятие золота, например, вначале было, вероятно, лишь понятием желтого и очень тяжелого тела; спустя некоторое время опыт побудил прибавить к нему ковкость; последующий опыт — тягучесть или огнестойкость; и так постепенно все качества, из которых самые искусные химики создали ту идею, какую они себе составили об этой субстанции. Каждый мог заметить, что новые качества, открываемые в ней, имели такое же право войти в понятие, которое уже было составлено о ней, как и первые замеченные в ней качества. Вот почему невозможно было определить число простых идей, составляющих понятие той или иной субстанции. По мнению одних, число это больше, по мнению других — меньше; это целиком зависит от опыта и проницательности, на основе которых составляется такое понятие. Благодаря этому значение слов, обозначающих субстанции, по необходимости было весьма неопределенно и вызывало множество споров. Мы, естественно, склонны думать, что другие имеют в виду

те же самые идеи, что и мы, потому что они пользуются тем же языком; из-за этого часто получается, что мы думаем, будто у нас противоположные взгляды, хотя мы защищаем одни и те же мнения. В этих случаях было бы достаточно объяснять смысл терминов, чтобы предмет спора исчез и стала явной вздорность многих вопросов, которые мы считаем важными. У Локка есть соответствующий пример, который заслуживает того, чтобы его привести.

«Я присутствовал однажды, — говорит он, — на собрании очень ученых и остроумных врачей, где случайно возник вопрос, проходит ли какая-нибудь жидкость через нервные волокна. Спор тянулся долго, и обе стороны приводили множество разных доказательств. Имея обыкновение подозревать, что большая часть споров касается значения слов более, нежели действительной разницы в понятии о вещах, я высказал пожелание, чтобы прежде, чем продолжать спор, они исследовали и установили между собой значение слова «жидкость». Сначала они были немного удивлены предложением, и, будь они людьми менее остроумными, они, быть может, сочли бы его очень легкомысленным и нелепым, потому что все до одного были уверены, что вполне понимают значение слова «жидкость», которое и по моему мнению не принадлежит к самым трудным названиям субстанций. Как бы то ни было, им было угодно принять мое предложение, и по проверке оказалось, что значение этого слова вовсе не было таким твердым и определенным, как они все представляли себе, и что у них у всех оно было знаком различных сложных идей. Это показало им, что спор главным образом касался значения этого термина и что они расходились очень немного в своих мнениях о текучем и тонком веществе, проходящем по нервным каналам, хотя и нелегко было прийти к согласию, нужно ли его называть жидкостью или нет; но когда поразмыслили, признали, что об этом спорить не стоит» *.

§ 114. Значение слов, обозначающих идеи-архетипы, еще более неопределенно ¹⁰², чем значение слов, обозначающих субстанции, и потому, что редко находят образец собраний [идей], называемых таким словом, и потому, что часто бывает весьма трудно заметить все входящие в такие собрания идеи, даже когда имеется [соответствующий]

* Кн. III, гл. 9, § 16 ¹⁰¹.

щий] образец; самые существенные — это как раз те идеи, которые больше всего от нас ускользают. Например, чтобы составить себе идею преступного деяния, недостаточно заметить то, что здесь является внешним и видимым, нужно еще уловить то, чего не увидишь. Нужно проникнуть в замысел того, кто совершил это деяние, выяснить, как относится закон к этому деянию, и даже иной раз узнать многие обстоятельства, ему предшествовавшие. Все это требует стараний, к которым наша небрежность или наша недостаточная проницательность обычно делает нас неспособными.

§ 115. Любопытно отметить, как доверчиво люди пользуются речью в тот самый момент, когда больше всего ею злоупотребляют. Они полагают, что понимают друг друга, хотя не принимают никаких мер, чтобы добиться такого понимания. Употребление слов стало настолько привычным, что мы ничуть не сомневаемся в том, что наша мысль должна угадываться теми, кто нас слышит, как только мы их произносим, как если бы идеи должны быть лишь одними и теми же у того, кто говорит, и у того, кто слушает. Вместо того чтобы устранить эти заблуждения, философы сами предпочитают выражаться неясно. Каждая школа принимает участие в придумывании терминов двусмысленных или лишенных смысла. Именно таким путем пытались скрыть слабые места стольких пустых или нелепых систем; и ловкость в достижении этого сходила, как это отметил Локк*, за проницательность ума и истинную ученость. Наконец, появились люди, которые, составляя свой язык из жаргона всех школ, выступали по всем вопросам одновременно и за, и против — талант, которым восхищались и которым, быть может, еще и теперь восхищаются, но к которому относились бы с величайшим презрением, если бы лучше в этом разбирались. Вот каково должно быть точное значение слов, чтобы предотвратить все эти злоупотребления.

§ 116. Знаками следует человеку пользоваться только для выражения идей, которые имеются у него в уме. Если речь идет о субстанциях, то данные им названия должны относиться лишь к замеченным у них качествам, из которых составлены собрания. Названия идей-архетипов также должны обозначать только то или иное число простых идей, которые мы в состоянии определить. Особенно следует избегать необдуманного предполо-

* Кн. III, гл. 10¹⁰³.

жения, будто другие люди связывают с данными словами те же идеи, что и мы. Когда разбирается какой-либо вопрос, наша главная забота должна состоять в выяснении того, не обстоит ли дело так, что сложные понятия у наших собеседников включают в себя большее число простых идей, чем те же понятия у нас. Если мы подозреваем, что большее, то нужно осведомиться о том, насколько и какого рода идей; если же нам покажется, что меньшее, мы должны дать знать, какие же простые идеи сверх этого мы включаем в эти понятия.

Что касается общих названий, то мы можем их рассматривать только как знаки, различающие разные классы, по которым мы распределяем наши идеи; и когда говорят, что субстанция принадлежит к какому-то виду, мы просто должны понимать это в том смысле, что она включает в себя качества, содержащиеся в сложном понятии, знаком которого является определенное слово.

Во всех других случаях, кроме случая, когда речь идет о субстанциях, сущность вещи совпадает с понятием, которое мы о ней составили, и, следовательно, одно и то же слово одновременно есть знак и сущности вещи, и понятия о ней. Пространство, ограниченное тремя прямыми, есть одновременно и сущность, и понятие треугольника. Так же обстоит дело со всем, что математики объединяют под общим термином *величина*. Философы, видя, что в математике понятие вещи влечет за собой знание ее сущности, сделали поспешный вывод о том, что так же обстоит дело и в физике, и вообразили, будто знают самую сущность субстанций.

Так как в математике идеи определяются чувственным образом, смешение понятия вещи с ее сущностью не приводит ни к какому заблуждению; но в науках, где рассуждают об идеях-архетипах, случается, что ученые меньше ограждены от опасности ввязаться в споры о словах. Так, например, спрашивают, какова сущность драматических поэм, называемых *комедиями*, и заслуживают ли некоторые называемые так пьесы этого имени.

Замечу, что первый, кто придумал комедии, не имел перед собой никакого образца; следовательно, сущность этого рода поэм заключалась исключительно в понятии, которое он себе о них составил. Те, кто пришел после него, постепенно что-то прибавляли к этому первоначальному понятию и таким путем изменили сущность коме-

дии. Мы тоже имеем право так поступать, но вместо того, чтобы воспользоваться этим правом, мы обращаемся к тем образцам комедий, которые существуют в настоящее время, и составляем себе идею комедии, исходя из тех образцов, какие нам больше нравятся. Вследствие этого мы допускаем в класс комедий только определенные пьесы и исключаем из него все другие. После этого спрашивается, является ли такая-то поэма комедией или нет. Каждый из нас ответит сообразно тому понятию, которое он себе составил; и так как эти понятия у нас неодинаковы, то нам будет казаться, что мы придерживаемся разных мнений. Если бы мы захотели поставить идеи на место названий, мы сразу же узнали бы, что расходимся лишь в способе выражения. Вместо того чтобы ограничить понятие вещи указанным образом, было бы гораздо разумнее расширить его по мере того, как отыскивают новые виды, которые могут быть ему подчинены. Исследование того, какой вид превосходит другие, было бы тогда интересным и серьезным.

Можно применить к эпическим поэмам то, что я только что сказал о комедии, поскольку вопросы, являются ли «Потерянный рай», «Певчие» и т. д. эпическими поэмами, разбираются как великие проблемы.

Иногда достаточно иметь неполные идеи, лишь бы они были определенными; в других случаях совершенно необходимо, чтобы они были полными; это зависит от цели, которую ставят перед собой. Следовало бы прежде всего установить, говорят ли о вещах, чтобы объяснить их, или только для того, чтобы уведомить друг друга. В первом случае недостаточно иметь о них кое-какие идеи, их нужно знать основательно. Но довольно распространенная ошибка — судить обо всем, обладая немногими идеями и часто даже идеями, которые плохо определены.

Рассуждая о методе, я укажу способы, какими можно пользоваться, чтобы идеи, которые мы связываем с различными знаками, всегда были определены.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ О ПЕРЕСТАНОВКЕ СЛОВ

§ 117. Мы кичимся тем, что французский язык имеет перед древними языками то преимущество, что располагает слова в речи так, как располагаются сами по

себе идеи в уме, потому что нам представляется, что наиболее естественный порядок требует, чтобы предмет, о котором говорят, был известен до того, как будет указано то, что о нем утверждается, т. е. чтобы глаголу предшествовало его подлежащее и за ним следовало его дополнение. Однако мы видели, что при возникновении языков самое естественное строение предложений требовало иного порядка.

То, что в языке называют естественным, непременно меняется в соответствии с духом языков и варьируется в одних из них более широко, чем в других. Доказательство этого — латынь: она соединяет совершенно противоположные друг другу конструкции, которые тем не менее оказываются одинаково удобными для расположения идей. Таковы следующие предложения: *Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander*. Если мы приемлем только первую конструкцию — *Александр победил Дария*, то это не значит, что она единственно естественная, а означает лишь, что наши склонения не позволяют сочетать ясность с иным порядком.

Чем можно было бы обосновать мнение тех, кто утверждает, что в предложении *Александр победил Дария* французская конструкция единственно естественная? Если бы они рассматривали этот вопрос со стороны действий души или со стороны идей, то они должны были бы признать, что предположение о естественности такого порядка слов основано на предубеждении. Подходя со стороны действий души, можно предположить, что три идеи, образующие это предложение, пробуждаются в уме говорящего одновременно или что они пробуждаются там одна за другой. В первом случае совсем не возникает вопроса о том, в каком порядке располагаются слова; во втором — порядок может изменяться, потому что столь же естественно, что идеи *Александр* и *побеждать* вспоминаются в связи с предшествующей им идеей *Дарий*, как естественно, что идея *Дарий* вспоминается в связи с ранее пробудившимися двумя другими идеями — *Александр* и *побеждать*.

Столь же явственна ошибочность опровергаемого мною мнения, если этот вопрос рассматривать со стороны идей, ибо зависимость, существующая между ними, одинаково допускает обе латинские конструкции: *Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander*. Вот доказательство этого.

Идеи видоизменяются в речи сообразно тому, объясняет ли одна другую, расширяет ли она ее или как-то ее ограничивает. В силу этого между ними естественно существует зависимость, но непосредственна она в большей или меньшей степени, смотря по тому, непосредственна ли связь между ними в большей или в меньшей мере. Подлежащее связано с глаголом, глагол — со своим дополнением, прилагательное — со своим существительным и т. д. Но связь между дополнением глагола и его подлежащим не столь же тесна, так как эти два существительных изменяются только через глагол. Например, идея *Дарий* непосредственно связана с идеей *победил*, идея *победил* с идеей *Александр*, и зависимость, существующая между этими тремя идеями, сохраняет тот же порядок.

Это наблюдение позволяет понять, что для того, чтобы не нарушить естественного расположения идей, достаточно сообразоваться с наиболее тесной связью, существующей между ними. А ведь это то, что одинаково обнаруживается в этих двух латинских конструкциях: *Alexander vicit Darium, Darium vicit Alexander*. Следовательно, каждая из них столь же естественна, как и другая. В этом вопросе ошибаются только потому, что считают более естественным порядок, ставший лишь привычкой, усвоить которую заставляет нас характер нашего языка. Тем не менее в самом французском языке имеются конструкции, которые помогли бы избежать этого заблуждения, потому что подлежащее в них гораздо лучше выполняет свою роль, если стоит после глагола; например, говорят: *Дарий, которого победил Александр*.

§ 118. Чем меньше сообразуются с тесной связью идей, тем больше отходят от существующей между ними зависимости, в таком случае конструкции перестают быть естественными. Такова была бы следующая конструкция: *Vicit Darium Alexander*, ибо идея *Alexander* была бы отделена от идеи *vicit*, с которой она должна быть непосредственно связана.

§ 119. У латинских авторов мы находим примеры всех видов конструкций: *Conferte hanc pacem cum illo bello*¹⁰⁴; вот один из примеров сходства с французским языком: *Hujus praetoris adventum, cum illius imperatoris victoria; hujus cohortem impuram, cum illius exercitu invicto; hujus libidines, cum illius continentia*¹⁰⁵; эти пред-

ложения столь же естественны, как и приведенные раньше, так как связь идей в них нисколько не искажена; однако французский язык их не допускает. Наконец, вот период, кончающийся неестественной конструкцией: *Ab illo, qui cepit, conditas; ab hoc, qui constitutas accepit, captas dicetis Syracusas*¹⁰⁶. *Syracusas* отделено от *conditas*; *conditas* — от *ab illo* и т. д. Это противоположно существующей между идеями зависимости.

§ 120. Перестановка слов, не сообразующаяся с наиболее тесной связью идей, вызывала бы неудобства, если бы латинский язык не устранял их через устанавливаемое окончанием отношение между словами, которые в естественной речи не должны быть отделены друг от друга. Это отношение таково, что ум легко сближает самые далекие друг от друга идеи, чтобы расположить их в присутствии им порядке; если эти конструкции и совершают некоторое насилие над связью идей, то они, с другой стороны, имеют преимущества, которые важно знать.

Первое преимущество заключается в том, что они придают речи большее благозвучие. В самом деле, раз благозвучие языка состоит в соединении звуков всех видов, в их ритме и интервалах, через которые они следуют друг за другом; то понятно, какое благозвучие должна создавать перестановка слов, сделанная со вкусом. Цицерон дает в качестве образца период, который я только что привел*.

§ 121. Другое преимущество состоит в увеличении силы и живости слога; оно проявляется в легкости, с какой ставят каждое слово на то место, где оно должно естественно произвести наибольшее впечатление. Быть может, спросят: благодаря чему слово обладает большей силой в одном месте, чем в другом?

Чтобы понять это, нужно лишь сравнить конструкцию, в которой связь терминов следует связи идей, с конструкцией, в которой связь терминов отклоняется от нее. В первой конструкции идеи представлены столь естественно, что ум видит всю их последовательность при почти полном бездействии воображения. Во второй конструкции идеи, которые должны были бы следовать непосредственно друг за другом, слишком обособлены друг от друга, чтобы можно было тем же способом уловить их связь; но если конструкция составлена искусно, то самые далекие

* Трактат «Об ораторе».

друг от друга слова легко сближаются через устанавливаемое окончаниями отношение между ними. Таким образом, незначительное препятствие, созданное отдаленностью слов друг от друга, служит, очевидно, лишь для возбуждения воображения; и идеи разъединяются только для того, чтобы ум, обязанный сам их сближать, чувствовал связь или контраст между ними с еще большей живостью. Благодаря этому приему вся сила фразы воплощается иногда в одном заканчивающем ее слове. Например:

...Nec quicquam tibi prodest
Aërias tentasse domos, animoque rotundum
Percurisse polum, morituro*.

Это последнее слово (*morituro*) производит в конце предложения сильное впечатление, потому что ум не может приблизить его к *tibi*, с которым оно связано, не представляя себе естественным образом все то, что отделяет *morituro* от *tibi*. Переставьте *morituro* сообразно связи идей и скажите: *Nec quicquam tibi morituro* и т. д.; такого впечатления уже не будет, потому что нет уже поля для деятельности воображения. Этого рода перестановка слов сходна с отличительной особенностью языка жестов, где один-единственный знак часто равнозначен целой фразе.

§ 122. Из этого второго преимущества перестановки слов возникает ее третье преимущество — то, что она создает картину; я хочу сказать, что она объединяет обстоятельства, при которых совершалось то или иное действие, в одном-единственном слове, примерно так же, как художник соединяет их на холсте; если они представляют их одно за другим, то это лишь простой рассказ. Пример покажет мою мысль с полной ясностью.

Nymphae flebant Daphnim extinctum funere crudeli — вот простое повествование. Я из него узнаю, что нимфы плакали, что они оплакивали Дафниса, когда Дафнис умер, и т. д. Таким образом, обстоятельства, следующие одно за другим, производят на меня лишь поверхностное впечатление. Но измените порядок слов и скажите:

*Extinctum Nymphae crudeli funere Daphnim
Flebant**.*

* Гор[аций], кн. I, ода 28¹⁰⁷.

** Вергилий, Экл. 5, ст. 20¹⁰⁸.

Впечатление совершенно иное, потому что, прочитав *extinctum Nymphae crudeli funere*, я, ничего не поняв, вижу в *Daphnim* первый мазок кисти, в *flebant* — второй, и картина завершена. Нимфы в слезах, умирающий Дафнис, эта смерть, сопровождаемая всем тем, что может сделать участь человека достойной сожаления, поражают меня сразу. Такова власть перестановки слов над воображением.

§ 123. Последнее преимущество, которое я нахожу в конструкциях этого вида, заключается в том, что они делают слог более точным. Приучая ум связывать словесное выражение с теми выражениями, которые в той же фразе больше всего удалены от него, перестановка слов приучает его избегать в этой фразе повторения. Французский язык так мало пригоден для усвоения нами этой привычки, что можно было бы сказать, что мы видим связь между двумя словами лишь постольку, поскольку они следуют друг за другом непосредственно.

§ 124. Если мы сравним французский язык с латинским, то мы найдем преимущества и неудобства и в том, и в другом. Из двух одинаково естественных способов расположения идей наш язык допускает обычно только один; следовательно, в этом отношении он менее разнообразен и меньше подходит для благозвучия, чем латынь. Он редко допускает такую перестановку слов, при которой изменяется связь идей; таким образом, он, естественно, менее ярок. Но он компенсирует это простотой и ясностью своих оборотов. Он любит, чтобы порядок слов всегда соотнобразывался с наиболее тесной связью идей. Благодаря этому он с ранних лет приучает ум схватывать эту связь, естественным образом делает ее более точной и постепенно придает ей черты простоты и ясности, так что он превосходит другие языки во многих отношениях. Мы увидим в другом месте*, как эти преимущества способствовали развитию философского ума и как мы вознаграждены за утрату некоторых отдельных красот древних языков. Чтобы не подумали, что я решил высказать парадокс, я отмечу, что для нас естественна привычка связывать наши идеи сообразно духу языка, в котором мы воспитаны, и что мы обретаем умение правильно выражаться по мере совершенствования самого языка.

* Последняя глава этого раздела.

§ 125. Чем проще наши конструкции, тем труднее уловить их особенности. Мне кажется, что гораздо легче было писать по-латыни. Спряжения и склонения в латинском языке были таковы, что предотвращали многие неудобства, от которых мы можем оградить себя лишь с большим трудом. В латыни в одном и том же периоде объединялось без всякого смешения много идей; часто это даже придавало речи красоту. Во французском, напротив, никакие предосторожности не окажутся чрезмерными для того, чтобы допускать в фразе только те идеи, которые и могут обеспечить наиболее естественную ее конструкцию. Требуется поразительное внимание, чтобы избежать двусмысленностей, вызываемых употреблением местоимений¹⁰⁹. Наконец, какие нужны средства, чтобы оградить себя от этих недостатков, не употребляя уводящих в сторону оборотов, лишаящих речь живости? Но когда эти препятствия преодолены, есть ли что-нибудь более прекрасное, чем конструкции французского языка?

§ 126. Впрочем, я не смею льстить себя надеждой, что в том отношении, в каком я рассматриваю в данной главе языки, я решу вопрос о том, какой язык предпочтительнее — латынь или французский, и что решу его так, чтобы удовлетворить любой вкус. Есть умы, которые добиваются только порядка и наибольшей ясности; есть и другие умы, которые предпочитают разнообразие и живость. Естественно, что каждый судит здесь по-своему. Что касается меня, то мне кажется, что преимущества этих двух языков столь различны, что вряд ли их можно сравнивать.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ О ПИСЬМЕННОСТИ *

§ 127. Будучи в состоянии сообщать друг другу свои мысли посредством звуков, люди почувствовали необходимость придумать новые знаки, пригодные для сохранения их мыслей и ознакомления с ними отсутствующих

* Этот раздел был почти закончен, когда мне в руки попался переведенный с английского «Опыт об иероглифах» г-на Уорбертона¹¹⁰ — сочинение, в котором царят в равной мере философский дух и эрудиция. Я с удовольствием увидел, что мои мысли те же, что и у его автора, что язык с самого своего возникновения дол-

лиц *. В те времена воображение представляло им только те самые образы, которые уже были выражены жестами и словами и которые сделали язык с момента его возникновения образным и метафорическим. Стало быть, естественнее всего было рисовать образы вещей. Чтобы выразить идею человека или лошади, изображали человека или лошадь; и первая попытка письма была не чем иным, как простым рисованием.

§ 128. Поэтому живопись обязана, вероятно, своим возникновением именно необходимости запечатлеть наши мысли, и эта необходимость, несомненно, способствовала сохранению языка жестов как языка, который легче всего можно было зарисовать.

§ 129. Несмотря на неудобства, порождаемые этим способом, сравнительно более развитые народы Америки не смогли изобрести ничего лучшего **. Египтяне, более изобретательные, были первыми, кто пользовался более простым способом, которому было дано название иероглифа ***. Поскольку в изобретенных ими способах искусство встречается и в меньшей, и в большей мере, представляется, что они изобрели буквы только после того, как прошли все ступени развития письменности.

Затруднение, вызывавшееся огромными размерами свитков, побудило использовать только одну фигуру как знак многих вещей. Благодаря этому способу письменность, которая раньше состояла лишь из простых рисун-

жен был быть весьма образным и метафорическим. Мои собственные размышления привели меня также к наблюдению, что сначала письменность была лишь простым рисованием; но я еще не поддался соблазну раскрыть, каким путем люди пришли к изобретению букв, и мне показалось трудным в этом преуспеть. Это дело было в совершенстве выполнено г-ном Уорбертоном; я выписал из его сочинения все или почти все, что я об этом говорю.

* Я обосновал это в гл. 7 этого раздела.

** Дикари Канады не знают другого способа.

*** Различают собственно иероглифы и символические иероглифы. Собственно иероглифы подразделяются на куриологические и тропические. Куриологические заменяют целое частью, а тропические изображают одну вещь при помощи другой, имеющей с ней некоторое сходство или аналогию. И те и другие служили для записи сведений, подлежащих обнародованию. Символические иероглифы служили для сокрытия [определенных сведений]; их также подразделяли на два вида — на тропические и энигматические. Для создания тропических символов использовали наименее известные свойства вещей, а энигматические составлялись из таинственного набора различных вещей и из частей различных животных (см. «Опыт об иероглифах», § 20 и след.).

ков; стала применять рисунок и букву, чем и является, собственно говоря, иероглиф. Такова была первая ступень усовершенствования, которой достиг этот грубый метод сохранения человеческих идей. Им пользовались тремя способами, которые, сообразуясь с природой вещи, были найдены, по-видимому, постепенно и в три разных периода времени. Первый состоял в том, что изображали лишь главное обстоятельство события, о котором надо было сообщить, и это главное обстоятельство заменяло собой все событие в целом. Например, две руки, одна из которых держит щит, а другая лук, служили для изображения сражения. Второй способ, представлявший собой более искусное изобретение, состоял в том, что вместо вещи изображали действительное или метафорическое ее орудие. Глаз, расположенный на большой высоте, должен был изображать бесконечное знание бога, а меч изображал тирана. Наконец, шли еще дальше: для изображения одной вещи пользовались другой, в которой видели некое подобие или некую аналогию с вещью, о которой надо было сообщить, и это был третий способ пользования этим письмом. Вселенная, например, изображалась в виде змеи, а пестрота ее пятен изображала звезды.

§ 130. Главной целью тех, кто придумывал иероглифы, было сохранение у людей памяти о событиях и ознакомление их с законами, предписаниями и со всем тем, что имеет отношение к гражданским делам. Стало быть, с самого начала заботились о том, чтобы употреблять изображения, сходство которых с тем, что они символизируют, было как можно более понятно всем; но этот метод вставлял вдаваться в тонкости по мере того, как философы все больше занимались рассмотрением умозрительных вопросов. Как только они стали думать, что открыли в вещах более абстрактные качества, некоторые из них — либо из чудачества, либо для того, чтобы скрыть свои знания от черни, — находили удовольствие в том, чтобы выбирать в качестве букв символы, отношение которых к вещам, какие они хотели выразить, совсем не было известно. В течение некоторого времени они ограничивались символами, образцы которых дает природа; но впоследствии им показалось, что такие образцы не удовлетворительны или недостаточно удобны для большого числа идей, которые предоставляло им их воображение. Поэтому они стали создавать свои иероглифы из таинственного

набора различных вещей или из частей различных животных; а это делало иероглифы совершенно загадочными.

§ 131. Наконец, обычай выражать мысли при помощи изображений, сходных с тем, что они символизируют, и намерение иногда превращать их в нечто сокрытое и таинственное привели к тому, что даже состояния субстанций стали изображать в виде чувственных образов. Изображали прямодушные в виде зайца; непристойность — в виде дикого козла; бесстыдство — в виде мухи; знание — в виде муравья и т. д. Одним словом, придумывали символические знаки для всего того, что вовсе лишено [чувственных] форм. В этих случаях довольствовались любой связью — это тот способ, каким уже раньше руководствовались, когда давали названия идеям, отдаленным от чувств.

§ 132. «До того животное или вещь, которая служила для изображения, рисовались в натуральном виде. Но когда изучение философии, вызвавшее символическое письмо, привело египетских ученых к тому, что они много писали по различным вопросам, это точное срисовывание, сильно умножавшее количество свитков, стало надоедать. Поэтому постепенно стали пользоваться другими знаками, что мы можем назвать беглым иероглифическим письмом. Оно напоминает китайскую письменность, и сначала оно представляло собой один лишь контур фигуры, а со временем это письмо стало чем-то вроде значков. Естественным следствием этого беглого письма было то, что внимание, уделявшееся символу, значительно ослабло и оно сосредоточилось на обозначаемой вещи. Благодаря этому время обучения символическому письму значительно сократилось, так как при этом требовалось лишь запоминать то, что выражает символический знак, в то время как раньше нужно было изучать особенности вещи или животного, которое использовалось в качестве символа. Одним словом, это привело такого рода письменность к тому состоянию, в котором теперь находится письменность китайцев»¹¹¹.

§ 133. Так как письменные знаки претерпели столько изменений, было нелегко узнать, как они произошли из той письменности, которая была лишь простым рисованием. Вот почему некоторые ученые ошибочно полагали, что письменность китайцев началась не так, как письменность египтян.

§ 134. «Такова общая история письменности, если просто последовательно проследить ее развитие от времени, когда она представляла собой рисование, до того, как в ней стали применяться буквы; ибо буквы — это последний шаг, который осталось сделать после китайских знаков, по характеру сходных, с одной стороны, с египетскими иероглифами, а с другой — с буквами, точно так же как иероглифы сходны с мексиканскими рисунками и китайским шрифтом. Этот шрифт столь близок к нашей письменности, что алфавит лишь уменьшает трудности, вызванные многочисленностью китайских иероглифов, и означает значительное сокращение числа применяемых знаков».

§ 135. Несмотря на все преимущества букв, египтяне долгое время спустя после того, как буквы были изобретены, продолжали еще пользоваться иероглифами; дело в том, что все знания этого народа были записаны иероглифами. Почтение, которое питали к свиткам, переносилось на знаки, употребление которых увековечивало ученые. Те, кто не ведал науки, не имели искушения продолжать пользоваться этим письмом. Но весь огромный авторитет ученых внушал им уважение к этим знакам, как к чему-то способному украсить священные книги, для которых только и продолжали их применять. Быть может, даже египетские жрецы с удовольствием видели, как они постепенно оказываются единственными, кто владеет ключом письма, сохранявшего тайны религии. Этим-то и можно объяснить заблуждение тех, кто вообразил, будто иероглифы содержат в себе величайшие тайны.

§ 136. «Из этого обстоятельного рассмотрения истории письменности видно, как случилось, что то, что было обязано своим возникновением необходимости, впоследствии использовалось для сохранения [определенных сведений] в тайне, а также для украшения. Но в итоге непрерывных изменений те самые символы, которые сначала были изобретены для ясности, а затем превращены в нечто таинственное, с течением времени вновь стали использоваться для того, для чего они первоначально предназначались. В эпоху расцвета Греции и Рима их применяли на памятниках и медалях, как наиболее подходящее средство выражения мысли; так что тот самый символ, который скрывал в Египте глубокую мудрость, в Греции и Риме был понятен простому народу»¹¹¹.

§ 137. Язык в своем развитии разделил судьбу письменности. С самого начала символы и метафоры были необходимы, как мы это видели, для ясности; сейчас мы исследуем, как они превращались в нечто таинственное, затем служили для украшения, окончив тем, что стали понятны каждому.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ БАСНИ, ПРИТЧИ И ЗАГАДКИ С ПРИСОВОКУПЛЕНИЕМ НЕКОТОРЫХ ПОДРОБНОСТЕЙ ОБ УПОТРЕБЛЕНИИ СИМВОЛОВ И МЕТАФОР *

§ 138. Из всего сказанного очевидно, что при возникновении языков люди оказались перед лицом необходимости соединять язык жестов с языком членораздельных звуков и разговаривать лишь при помощи чувственных образов. К тому же знания, самые обыкновенные в настоящее время, были для них столь мудрены, что могли оказаться доступными лишь в тех случаях, когда были близки к тому, что можно воспринять чувствами. Наконец, так как употребление союзов не было известно, то было еще невозможно прибегать к рассуждениям. Например, тем, кто хотел доказать, насколько полезно подчиняться законам или следовать советам более сведущих людей, проще всего было в подробностях изобразить события; сообщение о происшествии, которое они, согласно своим взглядам, определяли как вредное или благоприятное, имело двойное назначение — разъяснить и убеждать. Таково происхождение притчи или басни. Понятно, что главной целью басни было наставление и что, следовательно, ее сюжеты были заимствованы из наиболее привычных событий, аналогия с которыми была совершенно явной; сначала эти сюжеты заимствовались из того, что происходит среди людей, потом — из того, что случается среди зверей, а вскоре — из того, что имеет место среди растений; наконец, склонность к утонченности, имевшая во все времена своих приверженцев, побуждала черпать сюжеты из самых отдаленных источников. Люди изучали свойства самых необычных вещей, чтобы с привлечением их делать тонкие и прозрачные намеки, так что басня постепенно превращалась в притчу и наконец стала

* Большая часть этой главы заимствована из «Опыта об иероглифах».

столь таинственной, что превратилась в загадку. Стало привычным прибегать к загадкам, тем более что мудрецы или те, кто выдавал себя за такового, считали, что должны скрывать от черни часть своих знаний. По этой причине язык, придуманный для ясности, превратился в нечто таинственное. Ничто лучше не может дать представления о вкусах первых веков, чем люди, которые не имеют даже поверхностного знания букв: им нравится все иносказательное и метафорическое, как бы оно ни было непонятно; они не подозревают, что в подобных случаях нужно делать некоторый отбор [, выделяя то, что сохранило значение, и отбрасывая то, что его утратило].

§ 139. Была еще другая причина, способствовавшая тому, что слог становился все более образным, — употребление иероглифов. Притча и иероглифы — эти два способа сообщения наших мыслей — должны были непременно влиять друг на друга *. Было естественно, говоря о вещи, пользоваться названием иероглифического знака, который был ее символом, как при возникновении иероглифов было естественно рисовать образы, пользование которыми стало привычным в языке. Поэтому мы находим, «с одной стороны, что в иероглифическом письме солнце, луна и звезды служили для изображения государств, империй, королей, королев и вельмож; что затмение и угасание этих светил означали мирские бедствия; что пожар и наводнение изображали опустошение, произведенное войной или голодом; что растения и животные, в частности, указывали на качества людей, и т. д. С другой же стороны, мы видим, что прорицатели дают королям и империям имена небесных светил; что беды и ниспровержение королей и империй изображались в виде затмения и угасания этих светил; что падающие звезды означали падение вельмож; что гром и бурные ветры обозначали вторжения врагов; что львы, медведи, леопарды, козлы и очень высокие деревья обозначали военачальников, завоевателей и основателей империй. Одним словом, пророческий слог — это, по-видимому, говорящий иероглиф».

§ 140. По мере того как письменность упрощалась, слог также становился более простым. Забывая значение

* См. у г-на Уорбертона остроумное сравнение правоучения, притчи, загадки, иносказаний и метафор с различными видами письменности.

иероглифов, люди постепенно переставали употреблять многие символы и метафоры; но потребовались века, чтобы это изменение сделалось заметным. Слог древних азиатов был чрезвычайно образным; можно даже найти следы влияния иероглифов в греческом и латинском языках*; и у китайцев, которые все еще пользуются знаками, сходными с иероглифами, речь насыщена аллегориями, сравнениями и метафорами.

§ 141. Наконец, после всех этих перемен иносказания стали использоваться для украшения речи, когда люди приобрели достаточно точные и обширные познания в области искусства и науки, чтобы извлечь из них образы, которые, не нанося никогда ущерба ясности, были настолько привлекательны, благородны и возвышенны, насколько этого требовала тема. В дальнейшем языки могли только проиграть от перемен, которым они подвергались. Как раз те времена, когда казалось, что языки приобретают величайшие красоты, были, как обнаружилось, эпохами их упадка. Позднее стало ясно, как в эти эпохи образы и метафоры настолько нагромождались и перегружали слог украшениями, что само содержание речи казалось не больше чем каким-то дополнением. Когда это время наступало, упадок языка можно было задержать, но нельзя было его предотвратить. В сфере нравственного, так же как и в сфере материального, в какой-то момент достигается высший расцвет, после которого неизбежен упадок.

Так символы и метафоры, сначала изобретенные в силу необходимости, затем избранные для того, чтобы служить тайнствам, сделались украшением речи, когда возникла возможность употреблять их сознательно; так, прийдя в упадок, языки подвергались первым ударам из-за того, что ими стали злоупотреблять.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ О ДУХЕ ЯЗЫКОВ

§ 142. Два обстоятельства способствуют формированию характера народов: климат и форма правления¹¹³. Климат придает характеру больше горячности или больше флегматичности и в силу этого располагает больше к од-

* Например, annus происходит от annulus, потому что год возвращается к самому себе¹¹².

ной форме правления, чем к другой; но эти наклонности меняются из-за тысячи обстоятельств. Скудность или изобилие страны, ее местоположение; выгоды, приносимые друг другу народам, населяющим эту страну, и народами соседних стран; беспокойные умы, волнующие страну; пока ее форма правления не опирается на прочные основы; выдающиеся люди, чье воображение подчиняет себе воображение их сограждан, — все это и множество других причин содействует изменению и иногда даже полной смене первоначальных склонностей, которыми нация обязана своему климату. Итак, характер народа постепенно претерпевает те же изменения, что и существующая у него форма правления, и вовсе не настолько неизблем, чтобы отличаться постоянством.

§ 143. Так же как форма правления влияет на характер народов, так и характер народов влияет на характер их языка. Не бывает, естественно, чтобы в речах людей, всегда одолеваемых определенными потребностями и волнуемых какой-нибудь страстью, не давала себя знать заинтересованность в них. Они незаметно связывают со словами побочные идеи, которые накладывают отпечаток на то, как вещи воздействуют на них и на их суждения об этих вещах. Это наблюдение, которое легко сделать, ибо нет почти ни одного человека, речь которого не обнаруживала бы в конце концов его истинный характер, даже в те минуты, когда он из всех сил старается скрыть его. Нужно лишь изучать человека некоторое время, чтобы получить представление о его языке; я говорю *его языке*, так как каждый имеет свой язык, соответственно своим страстям; я исключаю только людей хладнокровных и флегматичных; они очень легко сообразуются с языком других, и вследствие этого труднее проникнуть в их характер.

Характер народов проявляется еще более открыто, чем характер отдельных лиц. Действуя сообща, толпа не может скрыть свои страсти. К тому же мы и не помышляем делать тайну из наших склонностей, когда они присущи и нашим соотечественникам. Напротив, мы кичимся ими, и нам нравится, что они позволяют узнать страну, в которой мы родились и в пользу которой мы всегда настроены. Таким образом, все это подтверждает, что каждый язык выражает характер народа, который на нем говорит¹¹⁴.

§ 144. В латыни, например, термины земледелия несут в себе идеи благородства, чего совершенно нет в нашем языке; причину этого легко заметить. Когда римляне закладывали основы своей империи, они знали лишь самые необходимые искусства. Они ценили их тем более, что каждому члену республики одинаково необходимо было заниматься ими, и с ранних лет привыкали смотреть одинаковыми глазами на земледелие и на военачальника, который им занимался. По этой причине термины, обозначавшие это искусство, стали выражать также побочные идеи, которые его облагородили. Эти идеи сохранялись в данных терминах и тогда, когда римская республика стала предаваться величайшей роскоши, потому что характер языка, в особенности если он закреплен знаменитыми писателями, не изменяется так легко, как нравы народа. У нас образ мыслей сильно изменился со времени установления монархии. Почтение, с которым франки относились к военному искусству, коему они были обязаны могуществом своей империи, могло побудить их лишь презирать ремесла, которыми они не были обязаны заниматься сами и заботу о которых они предоставляли рабам. С тех пор побочные идеи, которые связывались с терминами земледелия, должны были быть весьма отличными от тех побочных идей, которые эти термины обозначали в латинском языке.

§ 145. Если дух языков начинает складываться в соответствии с духом народов, то он завершает свое развитие лишь с помощью великих писателей. Чтобы раскрыть сущность процесса совершенствования языка, нужно решить два вопроса, которые часто обсуждались и никогда, как мне кажется, хорошо не выяснялись, — узнать, почему искусства и науки неодинаковы в различных странах и в различные эпохи и почему люди, обнаружившие свое величие во всех видах искусства и науки, появляются почти одновременно.

Различие климатов дало повод ответить на эти два вопроса однозначно. Говорят: если есть нации, у которых искусства и науки не получили распространения, то истинная причина этого кроется в климате; и если есть нации, у которых они перестали успешно развиваться, то, значит, климат там изменился. Но нет оснований предполагать, что это изменение происходит столь же внезапно и что оно столь же значительно, как перемены в искусствах и науках. Климат влияет только на органы; самый

благоприятный климат может лишь породить людей с лучшей организацией (*des machines mieux organisées*), и, по-видимому, он порождает их в любое время примерно в одинаковом количестве. Если бы климат повсюду оставался тем же, то различия между народами оставались бы всегда одними и теми же: одни из них были бы просвещенными теперь, как и раньше, другие же [всегда] коснели бы в невежестве. Следовательно, нужны обстоятельства, которые, побуждая людей с хорошей организацией к той деятельности, к какой они способны, развивали бы их таланты. Иначе они были бы подобны превосходным автоматам, которым позволили бы прийти в упадок из-за неумения содержать в порядке их механизм и приводить в действие их пружины. Стало быть, климат не есть причина развития искусств и наук, он необходим лишь как существенное условие их развития¹¹⁵.

§ 146. Обстоятельства, благоприятные для развития гениев, встречаются у нации в то время, когда ее язык приобретает твердые принципы и окончательный характер. Стало быть, это время — эпоха великих людей. Это наблюдение подтверждается историей искусств; но я дам ему объяснение, почерпнутое из самой природы рассматриваемого явления.

Первые обороты, возникающие в языке, не самые ясные, не самые точные и не самые изящные; только долгий опыт мог постепенно помочь людям подобрать удачные обороты. Языки, образующиеся из обломков многих других языков, встречают большие препятствия на пути своего развития. Приняв кое-что из каждого, они представляют собой лишь причудливые скопления оборотов, отнюдь не созданных друг для друга. В них совсем нет той аналогии, которая освещает путь писателям и характеризует язык. Таким был и наш язык при своем зарождении. Именно поэтому у нас прошло много времени, прежде чем мы начали писать общеупотребительным языком, и именно поэтому те, кто впервые попробовал это сделать, не смогли придать его слогу возвышенный характер.

§ 147. Если вспомнить, что деятельность воображения и памяти целиком зависит от связи идей и что идеи образовались посредством связи и аналогии знаков*, то нужно признать, что, чем меньше язык имеет аналогичных оборотов, тем меньше он помогает памяти и воображению и,

* Часть первая; разд. II, гл. 3 и 4.

стало быть, мало пригоден для развития талантов. С языками дело обстоит так же, как с цифрами для геометров: чем совершеннее они, тем больше они рождают новые взгляды и расширяют ум. Успехи Ньютона были подготовлены тем выбором знаков, который был сделан до него, и методами исчисления, которые были до него придуманы. Если бы Ньютон выступил до того, как были разработаны необходимые знаки и методы исчисления, он смог бы быть великим человеком для своего века, но не вызывал бы восхищения нашего века. Так же обстоит дело и в других областях. Успех гениев, обладающих [от природы] лучшей организацией, целиком зависит от достижений языка в том веке, в котором они живут; ибо слова играют ту же роль, что знаки в геометрии, а способ их употребления — ту же роль, что методы исчисления. Следовательно, язык, в котором не хватает слов или конструкции которого недостаточно удобны, должен встречать те же самые помехи, которые встречались в геометрии до изобретения алгебры. В течение долгого времени французский язык столь мало способствовал развитию ума, что если можно было бы представить себе Корнеля последовательно в различные века монархии, то, чем больше мы отдалялись бы от века, в котором он жил, тем меньше обнаруживалось бы в его произведениях гениальности, и, наконец, мы дошли бы до Корнеля, в произведениях которого ничто не доказывало бы, что он обладает талантом.

§ 148. Быть может, мне возразят, что такие люди, как этот великий поэт, должны были находить в языках науки ту помощь, в которой им отказывал общеупотребительный язык.

На это я отвечаю, что, поскольку они привыкли постигать вещи тем способом, каким эти вещи выражены на родном языке, их ум был, естественно, ограничен. Их не могло коробить от недостаточной ясности и недостаточной точности языка, потому что и то и другое было для них привычно. Значит, они еще не были способны постичь все преимущество языков науки. Действительно, если проследживать язык век за веком, то обнаружится, что, чем более варварским был наш язык, тем больше мы удалялись от знания латинского языка, и мы начали хорошо писать по-латыни лишь тогда, когда стали способны хорошо писать по-французски. Впрочем, представить себе, что можно было бы сразу внести в самые грубые языки преимущества самых совершенных, значило бы слишком

мало знать дух языков; это может быть только делом времени. Почему у Маро, не знавшего латыни, нет стиля, равного стилю Руссо¹¹⁶, для которого латынь служила образцом? Единственно потому, что французский язык еще не был достаточно развит. Руссо, обладавший, быть может, меньшим талантом, придал больший блеск стилю Маро, потому что он писал при более благоприятных обстоятельствах; веком раньше ему это не удалось бы. Сравнение, которое можно было бы сделать между Ренье и Дебрео¹¹⁷, также подтверждает это рассуждение.

§ 149. Нужно отметить, что в языке, не образованном из обломков многих других языков, развитие должно идти гораздо быстрее, потому что этот язык с самого своего возникновения обладает самобытным характером; вот почему у греков с ранних пор были превосходные писатели.

§ 150. Предположим, что среди народов еще варварских, хотя и обитающих в климате, благоприятном для искусств и наук, родился человек, обладающий [от природы] хорошей организацией; я понимаю, что он может обладать достаточным умом, чтобы стать гением, если сопоставить его с этими народами, но очевидно, что он не может сравниться с некоторыми из лучших людей эпохи Людовика XIV. С данной точки зрения это столь ясно, что не подлежит никакому сомнению.

Язык грубых народов препятствует их умственному развитию; предположим, что этот язык достиг первой степени совершенства, второй, третьей, четвертой степени; препятствие останется и сможет ослабляться только по мере возрастания степеней совершенства языка. Следовательно, это препятствие полностью будет устранено только тогда, когда язык этот постепенно достигнет такой же [высокой] степени совершенства, какую имел наш, когда он начал порождать хороших писателей. Стало быть, доказано, что нации могут иметь выдающихся гениев только после того, как их языки уже достигли значительного развития.

§ 151. Вот в присущей им последовательности причины, способствующие развитию талантов: 1) климат — существенное условие этого; 2) нужно, чтобы форма правления стала устойчивой и чтобы благодаря этому окончательно сложился характер нации; 3) именно характер нации придает определенный характер языку, умножая его обороты, выражающие господствующий вкус народа; 4) это происходит медленно в языках, образованных из

обломков многих других языков; но как только эти препятствия преодолеваются, устанавливаются правила аналогии, язык делает успехи и развиваются таланты. Мы видим, таким образом, почему великие писатели не рождаются одинаково во все века и почему они появляются раньше у одних наций и позже у других¹¹⁸. Нам остается исследовать, по какой причине выдающиеся люди во всех областях появляются почти одновременно.

§ 152. Когда гений раскрывает характер языка, он выражает его ярко и утверждает его во всех своих сочинениях. С помощью того, что сделал гений, остальные талантливые люди, которые до этого не были способны сами проникнуть в характер языка, ясно его постигают и выражают его по примеру гения каждый в своей области. Язык постепенно обогащается множеством новых оборотов, которые благодаря своей связи с его характером развивают его все больше и больше; и аналогия становится подобна факелу, свет которого беспрестанно разрастается, освещая путь все большему числу писателей. Тогда все естественно обращают свои взоры на тех, кто особо выделяется; их вкус становится господствующим вкусом нации; каждый вносит в область, которой он занимается, взыскательность, почерпнутую у них; таланты бурно развиваются; все искусства принимают присущий им характер, и во всех областях можно видеть выдающихся людей. Таким образом, великие таланты, какого бы рода они ни были, проявляют себя лишь после того, как язык сделал уже значительные успехи. Это настолько верно, что, хотя обстоятельства, благоприятствующие военному искусству и управлению государством, встречаются чаще всего, тем не менее первой величины военачальники и государственные деятели появляются в эпоху великих писателей. Таково влияние литераторов в государстве; мне кажется, что степень этого влияния до сих пор еще в полной мере не была известна.

§ 153. Если великие таланты обязаны своим развитием заметным успехам, которых достиг до их появления язык, то язык в свою очередь обязан талантам новыми успехами, которые его возвышают в новейший период его развития; это я и собираюсь объяснить.

Хотя великие люди в некоторых отношениях поступают сообразно характеру их нации, у них всегда есть что-то такое, что их от него отличает. Они видят и чувствуют так, как это свойственно лишь им; и чтобы выразить

свой образ видения и чувствования, им приходится придумывать новые обороты в правилах аналогии или по крайней мере как можно меньше уклоняться от них. Благодаря этому они сообразуются с духом своего языка и в то же время придают ему свой собственный дух. Корнель раскрывает корыстолюбие вельмож, хитрость честолюбцев и все движения души с благородством и силой, которые присущи только ему. Расин изображает любовь, ее страхи и порывы с мягкостью и изяществом, характеризующими менее бурные страсти. Мягкость водит кистью, которой Кино рисует наслаждения и негу; и из многих других писателей, которых больше нет или которые выделяются среди нынешних, каждый имеет свой характер, который наш язык постепенно усвоил себе. Поэтам мы обязаны прежде всего и, быть может, больше всего. Так как поэты подчинены правилам, которые их стесняют, их воображение делает величайшие усилия и по необходимости создает новые обороты. Поэтому время внезапного успеха, достигаемого языком, всегда есть эпоха нескольких великих поэтов. Философы совершенствуют его лишь долгое время спустя. Они завершили эту работу тем, что дали нашему языку ту точность и ясность, которые составляют его главную особенность и которые, давая нам наиболее удобные знаки для анализа наших идей, делают нас способными усматривать то, что есть наиболее тонкого в каждом предмете.

§ 154. Философы выявляют причины вещей, дают правила искусств, объясняют самое скрытое в них и своими наставлениями увеличивают число тонких ценителей искусств. Но если рассматривать искусства с той стороны, которая требует больше воображения, философы не могут похвастаться тем, что они способствовали их развитию так же, как развитию наук; напротив, кажется, что они нанесли им вред. Дело в том, что внимание, уделяемое знанию правил, и опасение показаться незнающими их ослабляют пылкость воображения, ибо для этого действия души предпочтительнее руководствоваться чувствами и живым впечатлением от предметов, поражающих воображение, чем размышлением, которое все рассчитывает и взвешивает.

Правда, знание правил может быть весьма полезным для тех, кто, когда творит, предоставляет своему гению полный простор, что не означает забвения правил, хотя вспоминает он о них, лишь исправляя свои произведения.

Уму, чувствующему за собой известную слабость, очень трудно не пытаться часто подкреплять себя правилами. Однако можно ли преуспеть в том, что создается воображением, если не суметь отказаться от подобной помощи? Не следует ли по крайней мере относиться недоверчиво к таким произведениям? Вообще эпоха, когда философы предписывают правила искусства, — это эпоха произведений, сделанных обычно лучше и написанных лучше; но гениальные мастера появляются в такую эпоху реже.

§ 155. Поскольку характер языков складывается постепенно и сообразно характеру народов, он должен непременно иметь некое преобладающее качество. Стало быть, невозможно, чтобы одни и те же преимущества в одном и том же отношении были общими многим языкам. Самым совершенным был бы тот язык, который объединил бы все преимущества до той степени, которая позволяет им уживаться друг с другом; ибо несомненно, если бы язык был превосходным в одной области и совсем не годился в других областях, то это было бы его недостатком. Возможно, что особенности нашего языка, обнаруживающиеся в сочинениях Кино и Лафонтена, доказывают, что у нас никогда не было поэта, равного по силе Мильтону¹¹⁹, и что особенности той силы, которая проявляется в «Потерянном рае», доказывают, что у англичан никогда не будет поэта, равного Кино и Лафонтену*.

§ 156. Анализ и воображение — это два столь различных действия, что обычно препятствуют развитию друг друга. Есть лишь один определенный темперамент, при котором они могут содействовать друг другу, не причиняя себе вреда, — это то среднее состояние, о котором я уже имел повод говорить**. Таким образом, очень трудно, чтобы одни и те же языки одинаково благоприятствовали совершению этих двух действий. Благодаря простоте и четкости своих конструкций наш язык с ранних пор дает уму точность, которая незаметно стала для него привычкой и которая во многом подготовила успехи анализа; но она мало благоприятствует воображению. Перестановка слов в древних языках была, напротив, препятствием

* Я осмеливаюсь выдвинуть это предположение, основываясь на том, что, как я слышал, говорят о поэме Мильтона, ибо я не знаю английского языка.

** Часть первая.

для анализа; в той мере, в какой она все больше способствовала деятельности воображения, она делала ее более естественной, чем совершение других действий души. Вот, я думаю, одна из причин превосходства современных философов над древними. Такой язык, как наш, столь мудрый в выборе образов и оборотов, должен тем более быть мудрым в выборе способа рассуждения.

Чтобы закрепить наши идеи, следовало бы представить себе два языка: один, который дал бы такое упражнение воображению, чтобы люди, говорящие на нем, беспрестанно болтали вздор; другой, который, напротив, так сильно упражнял бы анализ, чтобы люди, для которых он был бы естественным, даже предаваясь удовольствиям, вели себя как геометры, ищущие решения той или иной проблемы. Между этими двумя крайностями мы могли бы представить себе все возможные языки, видеть, как они принимают различный характер соответственно той крайности, к которой они приближались бы, и как они вознаграждают себя за преимущества, утраченные ими с одной стороны, преимуществами, приобретенными с другой. Самый совершенный язык занимал бы среднее положение, и народ, который говорил бы на нем, был бы народом великих людей.

Если характер языков, могут мне сказать, есть одна из причин превосходства современных философов над древними, не будет ли из этого следовать, что древние поэты превосходили современных? Я утверждаю, что нет; анализ получает помощь только от языка; поэтому он может иметь место лишь постольку, поскольку язык ему благоприятствует; напротив, причин, способствующих развитию воображения, как мы видели, гораздо больше; нет ничего такого, что не было бы пригодно для облегчения исполнения этого действия души. Если в одних жанрах греки и римляне имеют поэтов, превосходящих наших, то в других жанрах мы имеем поэтов, превосходящих их. Какой поэт древности может быть поставлен рядом с Корнелем или Мольером?

§ 157. Чтобы судить о том, какой язык превосходит в наибольшем числе жанров, самым простым способом было бы сосчитать число оригинальных авторов каждого жанра. Сомневаюсь, чтобы наш язык при этом оказался в невыгодном положении.

§ 158. Указав причины новейших достижений языка, уместно исследовать причины его упадка; они те же са-

мые, и они производят столь противоположное действие лишь в силу характера обстоятельств. Здесь имеются почти такие же причины, как и в области естествознания, где одно и то же движение, которое было причиной жизни, становится причиной ее разрушения.

Когда язык имеет в каждом жанре оригинальных писателей, то, чем больше у человека таланта, тем больше, кажется ему, он видит препятствий, не позволяющих ему превзойти их. Сравняться с ними было бы недостаточно для его честолюбия; он хочет, как и они, быть первым в своем жанре. Поэтому он пытается проложить новый путь. Но поскольку все стили, соответствующие характеру языка и характеру этого человека, освоены теми, кто ему предшествовал, ему остается только отойти от этого соответствия. Вот почему, чтобы быть оригинальным, ему приходится подготавливать разрушение языка, развитие которого он ускорял бы веком раньше.

§ 159. Если таких писателей, как он, и критикуют, то все равно они слишком талантливы, чтобы не иметь большого успеха. Легкость в подражании их недостаткам скоро убеждает посредственные умы, что только от них зависит достичь одинаковой с ними славы. Мы видим, что именно тогда начинается царство изощренных и извращенных мыслей, вычурных противопоставлений, блестящих парадоксов, фривольных оборотов, изысканных выражений, слов, созданных без необходимости, короче говоря, жаргона остроумцев, испорченных дурной метафизикой. Публика рукоплещет; множатся сочинения фривольные, легковесные, произведения-однодневки; дурной вкус вторгается в искусства и науки, а таланты становятся все более и более редкими.

§ 160. Я не сомневаюсь, что не противоречу тому, что я высказал относительно характера языков. Я часто встречал людей, которые считали, будто все языки одинаково пригодны для всех жанров, и утверждали, что человек с такой организацией, как у Корнелия, в какой бы век он ни жил и на каком бы наречии ни писал, дал бы те же самые доказательства своей одаренности.

Знаки произвольны, когда ими пользуются в первый раз; возможно, именно это заставило думать, что у них не может быть самобытного характера; но я спрашиваю: разве не естественно для каждой нации сочетать свои идеи со свойственным ей духом и в той или иной мере присоединять к определенному запасу основных идей раз-

личные побочные идеи в зависимости от того, как они на нее действуют? Однако эти сочетания, получившие признание благодаря долгому употреблению, представляют собой в сущности то, что составляет дух языка. Этот дух может допускать разнообразие форм в более или менее широких границах; это зависит от количества и разнообразия принятых в этом языке оборотов и от аналогии, которая предоставляет, когда надо, средства для изобретения новых оборотов. Отнюдь не во власти одного человека полностью изменить характер языка. Как только люди отдаляются от него, они начинают говорить на чуждом языке и их перестают понимать. Поэтому значительные изменения нужно вводить вовремя, ставя весь народ в обстоятельства, побуждающие его смотреть на вещи совершенно иначе, чем он смотрел раньше.

§ 161. Из всех писателей только у поэтов дух языков выражен наиболее ярко. Отсюда возникает трудность при их переводе; она такова, что переводчику, имеющему талант, часто легче их превзойти, чем когда-либо сравняться с ними. Позволительно даже утверждать, что, строго говоря, невозможно хорошо их перевести, ибо доводы, которыми доказывают, что два языка не могут иметь одинакового характера, доказывают и то, что одни и те же мысли редко могут быть выражены на том и на другом языке одинаково красиво.

Говоря об интонации и перестановке слов, я уже высказал положения, которые могут быть отнесены к теме этой главы; я не стану их повторять.

§ 162. Рассматривая историю развития языка, каждый может заметить, что для тех, кто хорошо знает языки, они являются выражением характера и духа каждого народа. Из истории языка видно, как воображение соединяло идеи, следуя предрассудкам и страстям, видно, что, чем меньше общения между нациями, тем больше различается дух одной нации от духа другой. Но если нравы влияют на язык, то язык в свою очередь после того, как знаменитые писатели закрепили его правила, влияет на нравы и долгое время сохраняет каждой нации его характер.

§ 163. Быть может, всю эту историю сочтут вымыслом, но ей по крайней мере нельзя отказать в правдоподобии. Мне трудно поверить, что метод, которому я следовал, часто заставлял меня ошибаться, ибо я видел свою задачу в том, чтобы утверждать что-либо, лишь исходя из пред-

положения, что язык всегда создавался по образцу того языка, который ему непосредственно предшествовал. Я видел в языке жестов зародыш звуковых языков и всех искусств, которые могут служить для выражения наших мыслей; я обратил внимание на обстоятельства, которые способствовали развитию этого зародыша; и я не только обнаружил, что из него родились эти искусства, но проследил также их развитие и объяснил их различные особенности. Одним словом, я, как мне кажется, ясно доказал, что то, что нам представляется наиболее необычным, в свое время было самым естественным и происходило только то, что должно было произойти.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ О МЕТОДЕ

Только благодаря знанию, полученному нами о действиях души и о причинах их развития, мы научаемся тому, как мы должны вести себя при отыскании истины. Раньше нам невозможно было создать себе хороший метод; но мне кажется, что теперь он сам себя обнаруживает и является естественным продолжением проведенных нами исследований. Будет достаточно развить некоторые из размышлений, разбросанных в этом сочинении.

ГЛАВА ПЕРВАЯ О ПЕРВОЙ ПРИЧИНЕ НАШИХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ И ОБ ИСТОЧНИКЕ ИСТИНЫ

§ 1. Многие философы красноречиво отметили огромное количество заблуждений, которые приписываются ощущениям, воображению и страстям¹²⁰; но они не могли льстить себя надеждой, что в своих произведениях пожали все плоды, которых они ожидали. Их слишком несовершенная теория мало пригодна для того, чтобы просветить нас в нашей практической деятельности. Воображение и страсти проявляют себя столькими способами и так сильно зависят от темперамента, эпохи и обстоятельств, что невозможно выявить все механизмы, которые они приводят в действие, и совершенно естественно, что каждый надеется избежать положения тех, кто, пытаясь их выявить, сбился с пути.

Подобно человеку слабого телосложения, который, избавляясь от одной болезни, заболевает другой, ум вместо того, чтобы освободиться от своих заблуждений, часто преодолевая одни заблуждения, впадает в другие. Чтобы избавить человека со слабым здоровьем от всех его болезней, нужно было бы наделить его совершенно новым телосложением; чтобы устранить все слабости нашего ума, нужно было бы наделить его новыми взглядами и, не задерживаясь на частных обстоятельствах его недугов, докопаться до самого их источника и покончить с ним.

§ 2. Мы найдем этот источник в нашей привычке рассуждать о вещах, о которых мы совсем не имеем идей или имеем лишь идеи, которые плохо определены. Здесь будет уместно отыскать причину этой привычки, чтобы до конца выяснить, в чем источник наших заблуждений, и знать, с каким критическим умопастроением следует приниматься за чтение философов.

§ 3. Пока мы еще дети, неспособные к размышлению, все, что нас занимает,— это наши потребности. Между тем впечатления, получаемые нашими органами чувств от предметов, тем более глубоки, чем меньше последние встречают у них сопротивления. Органы развиваются медленно; еще медленнее развивается разум, и заполняется он такими идеями и максимами, какими их представляют случай и плохое воспитание. Достигнув возраста, когда ум начинает наводить порядок в своих мыслях, мы видим еще только вещи, с которыми мы давно свыклись. Поэтому мы не колеблясь считаем, что они существуют и что они именно таковы, потому что нам кажется естественным и то, что они существуют, и то, что они таковы. Они столь ясно запечатлены в нашем мозгу, что мы не можем предположить, что они не существуют или что они не таковы. Отсюда безразличие к познанию вещей, к которым мы привыкли, и живое любопытство, проявляемое ко всему тому, что кажется новым.

§ 4. Когда мы начинаем размышлять, мы не видим, как могли в нас проникнуть имеющиеся у нас идеи и максимы; мы не припоминаем, что когда-то были их лишены. Таким образом, мы ими пользуемся со спокойной уверенностью. Какими бы ошибочными они ни были, мы принимаем их за самоочевидные понятия; мы даем им названия *разума, естественного света, или света, рожденного вместе с нами, принципов, запечатленных, отпечатанных в душе*. Мы тем охотнее полагаемся на эти идеи, что думаем, что

если они нас обманывают, то бог — причина нашего заблуждения, потому что считаем их единственным средством, которое он нам дал для достижения истины. Вот почему понятия, если только мы с ними свыклись, кажутся нам очевиднейшими принципами.

§ 5. Приучает наш ум к этой неточности тот способ, каким мы обучаемся языку. Мы достигаем разумного возраста лишь долгое время спустя после того, как мы усвоили пользование речью. Если исключить слова, предназначенные для того, чтобы сообщать о наших потребностях, то обычно именно случай давал нам повод понять некоторые звуки быстрее, чем другие, и решал, какие идеи мы должны с ними связывать. Стоит нам, размышляя о детях, вспомнить состояние, через которое мы прошли, и мы признаем, что нет ничего менее точного, чем наше обычное употребление слов. Это не удивительно. Мы слышали выражения, значение которых, хотя и вполне определенное благодаря привычному словоупотреблению, было столь сложно, что у нас не было ни достаточно опыта, ни достаточно проникательности, чтобы его постичь¹²¹; мы слышали другие выражения, которые никогда дважды не представляли одну и ту же идею или которые были даже совершенно лишены смысла. Чтобы судить о том, что нам невозможно было в детском возрасте сознательно пользоваться словами, нужно лишь обратить внимание на затруднительное положение, в каком мы часто еще теперь оказываемся, когда употребляем слова.

§ 6. Однако привычка связывать знаки с вещами стала для нас, когда мы еще не были в состоянии обдумать ее значение, столь естественной, что мы привыкли относить названия к самой реальности предметов и считали, что названия вполне объясняют сущность предметов. Люди вообразили, что имеются врожденные идеи, потому что действительно есть идеи, одинаковые у всех людей¹²²; мы бы непременно считали, что наш язык является врожденным, если бы не знали, что другие народы говорят на языках, совсем непохожих на наш. Кажется, что в наших исследованиях все наши усилия направлены только на то, чтобы найти новые выражения. Едва мы их придумали, как считаем, что приобрели новые знания. Когда мы долгое время пытаемся познать вещи и много о них говорим, самолюбие легко убеждает нас в том, что мы их познаем.

§ 7. Если вспомнить о происхождении наших заблуждений, на которое я только что указал, то они имеют одну-

единственную причину, и она такова, что нам не удастся утаить от себя, что до сих пор она накладывала свой отпечаток на значительную часть наших суждений. Вероятно, можно было бы заставить даже наиболее предубежденных философов признать, что эта причина заложила основы их систем; для этого нужно лишь искусно задавать им вопросы. Действительно, если наши страсти вызывают заблуждения, то это потому, что они злоупотребляют расплывчатостью принципа, метафоричностью выражения и двусмысленностью термина, чтобы использовать все это для выведения тех мнений, которые льстят нашим страстям. Следовательно, если мы обманываемся, то расплывчатые принципы, метафоры и двусмысленности представляют собой причины, существовавшие до того, как наши страсти поставили их себе на службу. Стало быть, достаточно отказаться от этого бессодержательного языка, чтобы развеять все коварство заблуждений.

§ 8. Если источник заблуждения заключается в том, что у нас нет соответствующих идей, или в том, что имеющиеся идеи плохо определены, то источник истины должен находиться в идеях, которые хорошо определены. Доказательством этому служит математика. При рассмотрении всего, относительно чего у нас есть точные идеи, этих идей всегда достаточно для распознавания истины; если, напротив, у нас таких точных идей нет, то, хотя бы мы и приняли все мыслимые меры предосторожности, мы всегда будем все путать. Одним словом, с идеями, которые хорошо определены, можно было бы уверенно двигаться и в метафизике, а без этих идей можно сбиться с пути даже в арифметике.

§ 9. Но как получается, что арифметики имеют столь точные идеи? Дело в том, что, зная, как эти идеи порождаются, они всегда в состоянии сочетать их или расчленять, чтобы сравнить их сообразно всем существующим между ними отношениям. Лишь поразмыслив о происхождении чисел, нашли правила сочетаний. Те арифметики, которые не размышляли о происхождении чисел, могут вычислять так же безошибочно, как и другие, потому что правила, которым они следуют, верны; но, не зная, на чем эти правила основаны, они совсем не имеют идей о том, что они делают, и не способны открыть новые правила.

§ 10. Итак, во всех науках, так же как и в арифметике, истина открывается только при помощи сочетаний

и расчленений. Если обычно в них не рассуждают с той же точностью, как в арифметике, то это происходит потому, что еще не найдены верные правила, следуя которым можно всегда точно сочетать или расчленять идеи; а это объясняется тем, что в этих науках не удалось даже определить идеи. Но, быть может, наши размышления об источнике наших знаний помогут нам восполнить этот пробел.

ГЛАВА ВТОРАЯ
О СПОСОБЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИДЕЙ
ИЛИ ИХ НАЗВАНИЙ

§ 11. Мнение о том, что можно брать слова в общеупотребительном смысле, есть избитое и общепринятое мнение. Действительно, сначала кажется, что для понимания друг друга нет другого средства, как говорить так же, как другие. Тем не менее я считаю, что нужно придерживаться иного образа действий. Как отмечалось, для того, чтобы иметь истинные знания в науках, нужно начинать все исследование сначала, не позволяя себе настаивать в пользу распространенных мнений; мне казалось, что для того, чтобы сделать язык точным, его нужно преобразовать, не принимая во внимание обычное словоупотребление. Это не значит, что я хотел бы, чтобы стало законом всегда связывать со словесными выражениями идеи, совершенно отличные от тех идей, которые они обычно обозначают; это было бы ребяческое и нелепое жеманство. Обычное употребление единообразно и постоянно для названий простых идей и для названий многих понятий, привычных для большинства людей; в этих случаях в них ничего не надо менять; но когда речь идет о сложных идеях, в особенности относящихся к метафизике и этике, то нет ничего более произвольного и часто даже зависящего от прихоти, чем нежелание менять словоупотребление. Именно это и заставило меня думать, что для того, чтобы внести ясность и точность в язык, нужно было бы снова взять [первоначальные] материалы наших знаний и сочетать их по-новому, не обращая внимания на существующие сочетания.

§ 12. Исследуя развитие языков, мы видели, что обычное употребление закрепляет смысл слов только благодаря тем обстоятельствам, при которых ими поль-

зуются в речи*. Правда, кажется, что обстоятельствами распоряжается случай; но если бы мы сами могли их выбирать, мы смогли бы всегда делать то, что случай заставил нас делать лишь иногда, т. е. точно определять значения слов. Есть только один способ придать точность языку — тот, применение которого в прошлом обеспечивал точность словоупотребления. Таким образом, следовало бы сначала поставить себя в условия, при которых мы испытываем определенные ощущения, чтобы создать знаки для выражения первоначальных идей, приобретаемых посредством ощущения и размышления; а когда в результате размышлений об этих идеях приобрелись бы новые идеи, тогда создавались бы новые названия, смысл которых определялся бы благодаря тому, что другие люди были поставлены в условия, в которых находились мы сами, так чтобы они размышляли о том же, о чем мы размышляли, создавая эти названия. Тогда за словесными выражениями всегда стояли бы [определенные] идеи; таким образом, выражения были бы ясными и точными, потому что передавали бы лишь то, что каждый сам ощущал и испытал.

§ 13. Действительно, человек, который начал бы с того, что создал себе язык для себя самого и вознамерился беседовать с другими, лишь связав смысл своих выражений с условиями, при которых он испытал соответствующие ощущения и в которые сумел поставить других, не совершил бы ни одной из столь обычных для нас ошибок. Названия простых идей были бы ясными, потому что обозначали бы лишь то, что он усматривал в избранных им условиях; названия сложных идей были бы точными, потому что они включали бы в себя только простые идеи, соединенные определенным образом благодаря определенным обстоятельствам¹²³. Наконец, когда он захотел бы что-то присовокупить к своим первым сочетаниям или что-то отнять от них, то знаки, которыми он пользовался бы, сохранили бы ясность первоначальных знаков, если только то, что он присовокупил или отнял, оказалось бы связанным с новыми обстоятельствами. Если бы он захотел затем сообщить другим то, о чем он думал, ему нужно было бы лишь заставить их встать на ту точку зрения, которой он сам придерживался, когда исследовал знаки, и он склонил бы их к

* Часть вторая, гл. 9.

тому, чтобы связывать со словами, которые он выбрал, те же самые идеи, что и он.

§ 14. Впрочем, когда я говорю *создавать слова*, это не значит, что я хочу, чтобы предлагались совершенно новые термины. Те слова, которые допускаются обычным употреблением, мне кажутся большей частью достаточными для разговора по всякого рода вопросам. Изобретение слов без необходимости нанесло бы даже вред ясности языка, особенно в науках. Таким образом, я прибегаю к выражению *создавать слова* не потому, что я хотел бы, чтобы начинали с выставления терминов, а затем их определяли, как это обычно делается, а потому, что следовало бы, поставив себя в условия, в которых сам что-то ощущал или видел, дать тому, что ощущаешь и видишь, название, заимствованное из обычного словоупотребления. Такая последовательность действий, необходимых для выработки точных выражений, мне показалась достаточно естественной и к тому же более подходящей для того, чтобы отметить различие, имеющееся между тем способом определения значения слов, какой я нахожу желательным, и дефинициями философов.

§ 15. Я полагаю, что было бы бесполезно ограничивать себя намерением пользоваться только выражениями, распространяемыми языком науки; быть может, было бы даже полезнее заимствовать их из обиходного языка. Хотя ни один такой язык не точнее другого, я тем не менее нахожу, что в обиходном языке имеется одним недостатком меньше. Дело в том, что светские люди, особенно не задумываясь над предметами наук, довольно охотно сознаются в незнании их и в небольшой точности слов, которыми пользуются. Философы, стыдящиеся того, что размышляли понапрасну, всегда бывают упорными защитниками мнимых плодов своих бессонных ночей.

§ 16. Для того чтобы сделать более понятным предлагаемый мной метод, нужно вдаваться в подробности и применить к различным идеям то, что мы сейчас показали в общем виде. Начнем с названий простых идей.

Неясность и путаница при пользовании словами происходят от того, что мы чересчур расширяем или чересчур суживаем их смысл, или от того, что мы пользуемся словами, даже не связав их с идеями. Среди названий

есть много таких, в которых мы улавливаем не все значение, мы извлекаем его часть за частью и что-то присовокупляем к нему или что-то отнимаем от него. Отсюда получаются различные сочетания [идей], выражаемые одним и тем же знаком, из-за чего случается, что одни и те же слова в одних и тех же устах имеют совершенно различные значения. К тому же так как языки изучают далеко не тщательно, то при этом нельзя требовать какого-нибудь размышления; изучение языка быстро прекращают и знаки связывают с реальными вещами, идей о которых вовсе не имеют. Таковы в языке многих философов термины *бытие, субстанция, сущность* и т. д. Очевидно, что такими недостатками могут страдать только идеи, являющиеся созданиями ума. Значение же названий простых идей, которые приходят к нам непосредственно от органов чувств, известно сразу; оно не может иметь своим предметом воображаемые реальности, потому что непосредственно относится к простым восприятиям, которые на самом деле в уме таковы, какими они в нем кажутся. Следовательно, этого рода термины не могут быть неясными. Их смысл настолько хорошо связан со всеми обстоятельствами, при которых мы естественно оказываемся, что даже дети не могут в нем ошибиться. Если они хотя немного усвоили свой язык, они уже не путают названия ощущений и имеют такие же ясные идеи слов *белый, черный, красный, движение, покой, удовольствие, боль*, как и мы сами. Что касается действий души, то дети так же различают их названия, если только эти действия простые и обстоятельства направляют их размышления в эту сторону; ибо по употреблению ими слов *да, нет, я хочу, я не хочу* видно, что они правильно улавливают их истинный смысл.

§ 17. Быть может, мне возразят: доказано, что одни и те же предметы вызывают у разных лиц различные ощущения; при виде одного и того же предмета у нас возникают разные идеи величины, цвета и т. д.

Я утверждаю, что, несмотря на это, мы всегда достаточно понимаем друг друга относительно цели, которую ставят в метафизике и этике. Для этой последней нет необходимости удостоверяться в том, например, что одни и те же наказания вызывают у всех людей одни и те же ощущения страдания и что одним и тем же вознаграждениям сопутствуют одни и те же ощущения удовольст-

вия. Как бы разнообразно ни воздействовали на людей разного темперамента причины *удовольствия* и *страдания*, достаточно, чтобы смысл слов *удовольствие*, *страдание* прочно утвердился, и никто из них не примет одно за другое. Итак, обстоятельства, при которых мы ежедневно оказываемся, не позволяют нам ошибаться в том, как мы должны употреблять эти термины.

Для метафизики достаточно, чтобы ощущения показывали протяженность, фигуры и цвета. Различие, имеющееся между ощущениями двух людей, не может породить никакой путаницы. Например, пусть тем, что я называю *голубым*, мне постоянно кажется то, что другие называют *зеленым*, и пусть тем, что я называю *зеленым*, мне постоянно кажется то, что другие называют *голубым*; мы поймем друг друга так же хорошо, как и в том случае, когда, говоря: *луга зеленые, небо голубое*, мы испытывали бы от этих предметов одни и те же ощущения. Это происходит потому, что в таких случаях мы не хотим сказать ничего другого, кроме того, что небо и луга становятся нам известны теми своими признаками, которые входят в нашу душу благодаря зрению и которые мы называем *голубые, зеленые*. Если бы мы захотели вложить в эти слова тот смысл, что мы имеем в точности одни и те же ощущения, то в этих предложениях не было бы ничего неясного; но рассматривать их как несомненные было бы ошибочно или по крайней мере недостаточно обоснованно¹²⁴.

§ 18. Таким образом, я полагаю, что могу сделать вывод, что названия простых идей, названия как ощущений, так и действий души могут быть очень хорошо определены обстоятельствами, [при которых испытываются ощущения и совершаются действия души], поскольку эти обстоятельства определяют их столь точно, что уже дети не могут в них ошибиться. Философ должен только быть внимателен, когда речь идет об ощущениях, чтобы избежать двух заблуждений, в которые люди имеют привычку впадать вследствие поспешных суждений: первое — это считать, что ощущения находятся в предметах; второе, о котором мы только что говорили, — что одни и те же предметы вызывают в каждом из нас одни и те же ощущения.

§ 19. Как только словесные выражения, являющиеся знаками простых идей, становятся точными, ничто не мешает определять те выражения, которые относятся к

другим идеям. Для этого достаточно установить число и качество простых идей, из которых можно составить сложное понятие. В этих случаях в установлении смысла названий встречается столько препятствий и после стольких усилий там остается так много двусмысленного и неясного лишь потому, что берут слова такими, какими их находят в обычном словоупотреблении, с которым непременно хотят соотносываться. В особенности этика доставляет выражения столь сложные, и их употребление, с которым мы соотносимся, так мало согласуется с ней самой, что невозможно, чтобы этот метод обеспечил нашим высказываниям достаточную точность и чтобы он не вовлек нас в многочисленные противоречия. Человек, который постарается с самого начала рассматривать только простые идеи и создавать собрания этих идей, выраженных определенными знаками, лишь по мере того, как усваивает их, несомненно избежит этих опасностей. Наиболее сложные слова, которыми ему пришлось бы пользоваться, всегда имели бы определенное значение, потому что, самостоятельно выбирая те собрания простых идей, которые он хотел бы связать с этими словами и число которых он позаботился установить, он заключил бы смысл каждого слова в точные границы.

§ 20. Но если не хотят отказываться от надуманной учености тех, кто связывает слова с неизвестными ему реальными вещами, то тщетно надеяться придать языку точность. Арифметика доказана во всех своих частях лишь потому, что мы имеем точную идею единицы и что благодаря умению, с которым мы пользуемся знаками, мы определяем, сколько раз единица прибавлена к самой себе в самых сложных числах. В других науках хотят при помощи неопределенных и неясных выражений рассуждать о сложных идеях и раскрывать их связи. Чтобы понять, насколько этот образ действий мало разумен, нужно лишь представить себе, в каком положении мы находились бы, если бы люди сумели привести арифметику в такой беспорядок, в каком находятся метафизика и этика.

§ 21. Сложные идеи — это произведения ума; если они негодны, то это потому, что мы их плохо составили; единственный способ исправить их — это переделать их. Стало быть, нужно снова взять [первоначальные] материалы наших знаний и обработать их так, как будто ими

еще не пользовались. С этой целью уместно в самом начале связывать со звуками как можно меньшее число простых идей, выбирать те, которые каждый, поставив себя в те же условия, что и мы, может легко воспринимать и прибавлять к ним новые, лишь усвоив первые и оказавшись в условиях, пригодных для того, чтобы они появились в уме ясными и точными. Так люди привыкнут соединять со словами всякого рода простые идеи, как бы велико ни было их число.

Связывание идей со знаками — это привычка, которую нельзя было бы приобрести сразу, особенно если при этом возникают весьма сложные понятия. Дети очень поздно приходят к точным идеям чисел 1000, 10 000 и т. д. Они могут их приобрести лишь путем долгого и частого употребления, которое их учит умножать единицу и закреплять каждое собрание [идей] при помощи отдельных названий. Равным образом и для нас будет невозможно среди множества сложных идей, относящихся к метафизике и этике, придать точность избранным нами терминам, если мы захотим с самого первого раза и безо всякой осмотрительности наполнить их простыми идеями. Окажется, что мы возьмем эти термины то в одном смысле, то вскоре после этого в другом, потому что если собрания идей запечатлены в нашем уме лишь поверхностно, то мы, не замечая этого, часто что-то присовокупляем к ним или отнимаем от них. Но если мы начинаем с того, что связываем со словом лишь немного идей, и если мы переходим к более многочисленным собраниям идей только весьма постепенно, мы приучаем себя составлять наши понятия, содержащие все больше и больше идей, не делая такие понятия менее точными и верными.

§ 22. Таков метод, которому я хотел следовать, особенно в третьем разделе данного сочинения. Я не начал с рассмотрения названий действий души для последующего их определения; я старался поставить себя в условия, наиболее подходящие для того, чтобы я мог проследить их развитие; и по мере того как я составлял себе идеи, прибавлявшиеся к предыдущим, я закрепил их при помощи названий, сообразовываясь с обычным употреблением всякий раз, когда я мог это делать беспрепятственно.

§ 23. Мы имеем два вида сложных понятий; одни — это те, которые мы создаем по образцам; другие — это

разные сочетания простых идей, которые ум соединяет по своему собственному выбору.

Желание составить себе понятия субстанций, произвольно соединяя некоторые простые идеи, значило бы предложить метод, бесполезный на практике и даже опасный. Эти понятия представляли бы нам субстанции, которые нигде не существуют, соединяли бы свойства, которые нигде не соединены, разделяли бы те, которые соединены, и лишь благодаря игре случая такие понятия иногда оказывались бы соответствующими образцам. Значит, чтобы сделать названия субстанций ясными и точными, нужно сообразоваться с природой и обозначать такими названиями только простые идеи, сосуществование которых мы наблюдали.

§ 24. Есть еще и другие идеи, которые относятся к субстанциям и которые называют абстрактными. Как я уже сказал, это более или менее простые идеи, на которых мы сосредоточиваем свое внимание, когда перестаем думать о других простых идеях, сосуществующих с ними. Если мы перестаем думать о субстанции тел как о чем-то действительно имеющем цвет и фигуру и если мы рассматриваем ее только как нечто подвижное, делимое, непроницаемое и неопределенной протяженности, у нас будет идея материи — идея более простая, чем идея тел, лишь абстракцией которых она является, хотя многим философам нравилось приписывать ей реальность. Если мы затем перестаем думать о подвижности материи, о ее делимости и непроницаемости и будем размышлять только о ее неопределенной протяженности, мы создадим себе идею чистого пространства, которая еще более проста. Так же обстоит дело со всеми абстракциями, ввиду чего кажется, что названия самих абстрактных идей так же легко определить, как и названия самих субстанций.

§ 25. Чтобы определить понятия-архетипы, т. е. понятия, которые мы имеем о деяниях людей и о всем, чем занимаются этика, юриспруденция и искусства¹²⁵, нужно вести себя совершенно иначе, чем при определении понятий субстанций. Законодатели совсем не имели образцов, когда впервые соединили те или иные простые идеи, из которых составили законы, и говорили о многих человеческих поступках, еще не рассмотрев, имелись ли где-нибудь примеры этих поступков. Образцы искусства не находились в каком-либо другом месте, кроме как в голове первых изобретателей. Субстанции, такие, какими

мы их знаем, — это лишь определенные собрания свойств, и от нас совсем не зависит ни объединить их, ни их разделить; для нас важно лишь знать, что они существуют и как они существуют. Поступки людей представляют собой бесконечно варьирующиеся сочетания, и часто в наших интересах иметь о них идеи до того, как мы увидели их образцы. Если бы мы составляли их понятия лишь по мере того, как опыт вводил их в наше познание, то часто мы создавали бы их слишком поздно. Таким образом, нам приходится создавать сложные понятия различными путями: мы либо соединяем или разделяем некоторые простые идеи по своему выбору, либо принимаем сочетания, которые уже сделаны другими людьми.

§ 26. Между понятиями субстанций и понятиями-архетипами имеется та разница, что первые мы рассматриваем как слепки внешних предметов, а вторые лишь подражают тому, что мы замечаем вне нас. Для истинности понятий субстанций нужно, чтобы сочетания, произведенные нашим умом, соотносились с тем, что замечают в вещах; для истинности понятий-архетипов достаточно, чтобы сочетания могли бы быть вне нас такими, каковы они в нашем уме. Понятие справедливости было бы истинным, даже если не нашлось бы никакого справедливого поступка, потому что его истинность состоит в собрании идей, которое не зависит от того, что [на деле] происходит вне нас. Понятие железа истинно лишь постольку, поскольку оно соотносится с этим металлом, потому что этот металл должен быть его образцом.

Из этого обстоятельного описания идей-архетипов явствует, что только в нашей власти устанавливать значение их названий, потому что от нас зависит определение простых идей, из которых мы сами составили эти собрания. Понятно также, что другие люди проникнут в наши мысли, если только мы поставим их в условия, при которых предметом деятельности их ума будут те же простые идеи, которые являются предметом нашего и при которых они были бы склонны собрать их воедино под теми же названиями, под какими объединили их мы.

Таковы способы, какие я должен был предложить, чтобы придать языку всю ясность и всю точность, на которую он способен. Я не считал, что следует что-нибудь менять в названиях простых идей, так как мне казалось,

что их смысл достаточно определен обычным употреблением. Что касается сложных идей, то при их составлении точность так мало соблюдалась, что здесь не обойтись без того, чтобы взять заново материалы, из которых они строились, и составить из них новые сочетания, не обращая внимания на сочетания, созданные прежде. Все сложные идеи — и наиболее точные, и наименее точные — суть произведения ума; если мы добились успеха, составляя одни из них, то мы можем добиться успеха и при составлении других, если только мы всегда будем поступать одинаково искусно.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О ПОРЯДКЕ, КОТОРОМУ НУЖНО СЛЕДОВАТЬ В ПОИСКАХ ИСТИНЫ

§ 27. Мне кажется, что метод, который привел к одной истине, может привести и к другой и что самый лучший метод должен быть одинаковым для всех наук. Значит, достаточно поразмыслить об открытиях, которые были сделаны, чтобы научиться делать новые открытия. Самые простые открытия были бы самыми подходящими для этого, потому что в них можно было бы с меньшим трудом усмотреть способы, какими они были достигнуты; вот почему я буду брать в качестве примера элементарные понятия математики, и я полагаю, что здесь мы имеем возможность впервые увидеть, как такие открытия делаются.

§ 28. Несомненно, мы начали бы с того, что составили себе идею единицы, и, прибавляя ее много раз к ней самой, мы образовали бы из нее собрания, которые мы закрепили бы при помощи знаков. Мы повторяли бы это действие и этим способом скоро составили бы о числах столько сложных идей, сколько пожелали бы. Затем мы поразмыслили бы о способе, каким они составлены; мы следили бы за их развитием и непременно узнали бы, как их расчлениют. С этого момента мы смогли бы сравнивать самые сложные идеи с самыми простыми и выявлять свойства тех и других.

При этом методе действия ума имели бы своим предметом только простые идеи или такие сложные идеи, которые мы сами образовали и происхождение которых было бы нам очень хорошо известно. Таким образом, мы совсем не встретили бы препятствий в раскрытии

первых отношений величин. После того как мы познали бы эти отношения, нам было бы легче усмотреть те отношения, которые следуют непосредственно за ними и которых недоставало для распознавания других отношений. Поэтому, начав с самых простых, мы незаметно дошли бы до более сложных и составили бы себе последовательный ряд знаний, которые были бы настолько взаимозависимы, что достичь более отдаленных знаний можно было бы только через те, которые им предшествовали.

§ 29. Другие науки, также доступные человеческому уму, имеют в качестве своих начал простые идеи, которые мы получаем через ощущение и размышление. Чтобы приобрести в этих науках сложные понятия, у нас есть один только способ, как в математике, — соединение простых идей в различные собрания. Значит, нужно следовать тому же порядку в развитии идей и быть столь же осмотрительным в выборе знаков.

Много предрассудков противостоит этому образу действий; но вот способ, какой я придумал, чтобы уберечь себя от них ¹²⁶.

В детстве мы исполнены предрассудков, которые задерживают развитие наших знаний и заставляют нас впадать в заблуждение. Человек, которого бог сотворил бы со сложившимся характером и органами, столь хорошо развитыми, что он с первых мгновений своего существования умел бы в совершенстве пользоваться своим разумом, не встретил бы в поисках истины тех помех, какие встречаются на нашем пути. Он изобретал бы знаки лишь по мере того, как испытывал бы новые ощущения и предавался бы новым размышлениям; он составлял бы свои первые идеи сообразно тем условиям, в которых он оказался бы; он закреплял бы каждое собрание идей при помощи отдельных названий, и, когда он хотел бы сравнить между собой два сложных понятия, он мог бы легко их анализировать, потому что совсем не встретил бы затруднений при сведении их к простым идеям, из которых он сам их составил. Таким образом, поскольку он придумывал бы слова лишь после того, как составил себе идеи, его понятия всегда были бы точно определены и его язык не был бы подвержен неясности и двусмысленности наших языков. Давайте вообразим себя на месте этого человека, пройдем через все условия, в которых он должен находиться, увидим вме-

сте с ним то, что он чувствует, предадимся тем же размышлениям, приобретем те же идеи, проанализируем их с той же тщательностью, выразим их при помощи сходных знаков и создадим себе, так сказать, совершенно новый язык.

§ 30. Рассуждая только о простых идеях или о сложных идеях, которые являются произведениями ума, мы, следуя этому методу, будем иметь два преимущества: первое — это то, что, познавая происхождение идей, о которых мы размышляем, мы никак не будем утверждать, что мы не знаем, где находимся, как сюда попали и как мы могли бы возвратиться назад; второе — это то, что в каждой области мы ясно увидим, каковы границы наших знаний; ибо мы найдем эти границы там, где чувства перестают доставлять нам идеи и где, следовательно, ум не сможет больше составлять понятия. Так вот, ничто не кажется мне более важным, нежели умение отличать то, чем мы можем успешно заниматься, от того, в чем мы можем лишь терпеть неудачу. Так как философы не смогли сделать различие между тем и другим, они часто теряли на обсуждение неразрешимых вопросов время, которое могли бы посвятить полезным исследованиям. Пример этого — усилия, которые они прилагали, чтобы объяснить сущность и природу вещей.

§ 31. Ни одна истина не выходит за пределы отношений, существующих между простыми идеями, между сложными идеями и между простой идеей и сложной идеей¹²⁷. При помощи предлагаемого мною метода можно будет избежать заблуждений, в которые впадают при отыскании и тех и других.

Простые идеи не могут подать повод к какой-нибудь ошибке. Причина наших заблуждений происходит либо из того, что мы отнимаем от идеи нечто относящееся к ней, потому что не видим всех частей этой идеи, либо из того, что мы присовокупляем к ней нечто к ней не относящееся, потому что наше воображение поспешно решает, что она заключает в себе то, чего она на самом деле не содержит. А ведь мы не можем ничего отнять от простой идеи, так как в ней мы совсем не различаем никаких частей; и мы не можем к ней ничего присовокупить, пока мы считаем ее простой, так как в этом случае она утратила бы свою простоту.

Лишь при пользовании сложными понятиями можно было бы ошибиться, что-нибудь некстати либо присово-

купляя, либо отнимая. Но если мы их составили с той осмотрительностью, какой я требую, то для того, чтобы избежать промахов, будет достаточно обратиться к их происхождению, ибо благодаря этому мы увидим в них то, что они в себе заключают, и ничего больше или меньше. Если это так, то, сравнивая простые идеи со сложными идеями, мы никогда не приписали бы им других отношений, кроме тех, которые на деле существуют между ними.

§ 32. Философы делают умозаключения столь неясные и запутанные только потому, что не подозревают, что есть идеи, являющиеся произведением ума, или — если они об этом и догадываются — потому, что они неспособны раскрыть их происхождение. Придерживаясь предвзятого мнения, будто идеи являются врожденными и будто в том виде, в каком они имеются, они хорошо составлены, философы считают, что в этих идеях ничего не следует изменять, а нужно брать их такими, какими преподносит их нам случай. Так как хорошо анализировать можно только идеи, составленные в надлежащем порядке нами самими, то их анализ или, скорее, их дефиниции почти всегда бывают негодными. Философы некстати расширяют или суживают значение своих терминов, изменяют его, не замечая этого, или даже связывают слова с расплывчатыми понятиями и непостижимыми реальностями. Следовательно, нужно — да будет мне позволено это повторить — составить себе новые сочетания идей: начать с наиболее простых, сообщаемых нам органами чувств; образовать из них сложные понятия, которые, сочетаясь между собой, в свою очередь произведут другие понятия, и так далее. Если только мы закрепим за каждым собранием идей определенные названия, этот метод обязательно поможет нам избежать заблуждения.

§ 33. Декарт был прав, когда полагал, что для достижения достоверных знаний следует начинать с отбрасывания всех тех знаний, которые, как нам кажется, мы приобрели; но он ошибался, когда думал, что для этого достаточно подвергнуть их сомнению. Сомневаться в том, что дважды два — четыре, что человек — разумное животное, — значит обладать идеями двойки, четверки, человека, животного и разумного. Стало быть, сомнение не мешает идеям продолжать существовать такими, какие

они есть; вот почему, поскольку наши заблуждения происходят от того, что наши идеи плохо составлены, сомнение не может их предотвратить. Сомнение может на какое-то время заставить нас отложить наши суждения; но в конце концов мы выйдем из состояния нерешительности, только сообразуясь с идеями, которых оно не разрушило; и следовательно, если они расплывчаты, плохо определены, то они будут вводить нас в заблуждение, так же как и раньше. Таким образом, сомнение Декарта бесполезно. Каждый может сам убедиться, что оно к тому же и неосуществимо, ибо если сравнивать между собой идеи, привычные и хорошо определенные, то невозможно сомневаться в имеющихся между ними отношениях¹²⁸. Таковы, например, идеи чисел.

§ 34. Если бы этот философ не придерживался мнения, будто существуют врожденные идеи, он увидел бы, что единственный способ составить себе новый запас знаний — это разрушить сами идеи, возвратившись к их источнику, т. е. к ощущениям. Это дает возможность увидеть большую разницу между утверждением Декарта, что нужно начинать с самого простого, и моим предположением, что начинать нужно с самых простых идей, сообщаемых нам органами чувств. У него самое простое — это врожденные идеи, общие принципы и абстрактные понятия, которые он считает источником наших знаний. В том методе, который я предлагаю, самыми простыми идеями являются первые частные идеи, которые мы получаем через ощущение и размышление¹²⁹. Это [первоначальные] материалы наших знаний, которые мы сочетаем сообразно обстоятельствам для составления из них сложных идей, отношения между которыми нам раскроет анализ. Следует отметить, что я не ограничиваюсь утверждением, что нужно начинать с самых простых идей, а говорю — с самых простых идей, *сообщаемых нам органами чувств*, — это я присовокупляю, чтобы их не смешивали с абстрактными понятиями или с общими принципами философов. Например, идея твердого тела при всей своей сложности есть одна из самых простых идей, которые приходят к нам непосредственно от органов чувств. По мере того как ее расчленяют, образуют себе идеи более простые, чем она, и соответственно более далекие от идей, сообщаемых нам органами чувств. Понятие, как идея тела расчленяется, превращаясь в идею

поверхности, а затем — в идею прямой линии, а в идее точки [исходная идея] полностью исчезает*.

§ 35. Есть еще одно различие между методом Декарта и методом, который я пытался сформулировать. Согласно Декарту, нужно начинать с построения дефиниции вещи и рассмотрения дефиниций как принципов, пригодных для раскрытия свойств вещей. Я, напротив, полагаю, что нужно начинать с исследования свойств, и мне кажется, что это обоснованно. Если понятия, которые мы способны приобрести, являются, как я это показал, лишь различными собраниями простых идей, которые опыт побудил нас соединить под определенными названиями, то гораздо более естественно составлять их, исследуя идеи в том самом порядке, в котором дает их опыт, чем начинать с дефиниций, чтобы затем выводить различные свойства вещей.

§ 36. Из этого обстоятельного рассмотрения явствует, что порядок, которому должно следовать в поисках истины, такой же, какой я уже имел случай указать, говоря об анализе. Он заключается в том, чтобы добраться до источника идей, раскрыть их происхождение и производить различные сочетания или расчленения идей так, чтобы всестороннее сопоставление их друг с другом позволило обнаружить существующие между ними отношения. Я скажу несколько слов об образе действий, которого, как мне кажется, следует придерживаться, чтобы сделать свой ум способным совершать открытия, насколько возможно.

§ 37. Нужно начинать с того, чтобы уяснить себе все знания, имеющиеся по тому вопросу, который мы хотим изучить, раскрыть их происхождение и точно определить образующие их идеи. Что касается истины, которая обнаруживается случайно и в которой нельзя даже удостоверить, то, имея только расплывчатые идеи, рискуешь впасть во множество заблуждений.

Когда идеи определены, их нужно сравнивать; но поскольку сравнение их делается не всегда с одинаковой легкостью, важно уметь пользоваться всем, что может оказать нам некоторую помощь. Что касается этой помощи, то нужно отметить, что среди привычек, какие создал себе ум, нет ни одной, которая не могла бы помочь

* Я беру слова *поверхность*, *прямая линия*, *точка* в том смысле, в каком их употребляют геометры.

нам размышлять. Дело в том, что решительно нет предметов, с которыми мы не были бы в состоянии связывать наши идеи и которые, стало быть, не были бы пригодны для облегчения деятельности памяти и воображения. Все дело в том, чтобы уметь составлять эти связи сообразно с целью, которую себе ставишь, и с условиями, в которых находишься. Если умеешь это делать, то не будет необходимости, как у некоторых философов, удаляться из предосторожности в уединение или запирается в подвале, чтобы размышлять там при слабом свете лампы¹³⁰. Ни дневной свет, ни тьма, ни шум, ни тишина — ничто не может быть помехой уму человека, который умеет мыслить.

§ 38. Вот два наблюдения, которые могли бы осуществить многие люди. Когда предаешься размышлениям в тишине и в темноте, то малейшего шума или самого слабого луча света достаточно, чтобы тебя отвлечь, если такие помехи возникают в момент, когда этого совсем не ждешь. Дело в том, что идеи, которые нас занимают, связываются, естественно, с обстановкой, в которой мы находимся, и что в силу этого внезапно появившиеся восприятия, приходя в противоречие с этой обстановкой, могут лишь сразу разрушить строй имеющихся у нас идей. Можно отметить такое же явление при совершенно ином предположении. Если при дневном свете или среди шума я размышляю о каком-то предмете, то, чтобы меня отвлечь, достаточно внезапного исчезновения света или прекращения шума. В этом случае, так же как и в первом, новые восприятия, которые я получаю, совершенно противоречат состоянию, в котором я находился до этого. Значит, внезапное впечатление, вызванное во мне, должно нарушить последовательность моих идей.

Это второе наблюдение показывает, что свет и шум не препятствие для размышления; я думаю даже, что понадобилась бы только привычка, чтобы они оказывали большую помощь размышлению. В сущности, отвлечь нас могут только неожиданные перемены. Я говорю *неожиданные*, ибо, каковы бы ни были изменения, происходящие вокруг нас, если в них нет ничего такого, чего мы не *должны* были бы естественным образом ожидать, они лишь побуждают нас более усиленно заниматься предметом, которым мы хотели бы заниматься. Сколько различных вещей встречается иной раз в одной и той же сельской местности, Плодородные холмы, бесплодные

равнины, скалы, теряющиеся в облаках, леса, где шум и тишина, свет и тьма чередуются друг с другом, и т. д. Между тем поэты всегда чувствуют, что это разнообразие их вдохновляет; дело в том, что, поскольку оно связано с самыми прекрасными идеями, которые украшают поэзию, оно не может их не пробудить. Например, вид плодородного холма напоминает о пении птиц, журчание ручьев — о блаженном состоянии пастухов, их приятной и мирной жизни, их любви, их постоянстве, верности, чистоте нравов и т. д. Множество других примеров могло бы показать, что человек думает лишь постольку, поскольку он получает помощь либо от предметов, которые воздействуют на его органы чувств, либо от предметов, образы которых ему напоминают его воображение.

§ 39. Я сказал, что анализ — единственный ключ к открытиям, но, могут спросить, что является ключом к анализу? Связывание идей. Когда я хочу размышлять о предмете, я отмечаю сначала, что имеющиеся у меня идеи о нем связаны с идеями, которых у меня нет и которые я ищу. Затем я обращаю внимание на то, что и те и другие могут сочетаться друг с другом многими способами и что в зависимости от того, как разнообразятся сочетания идей, обнаруживается большая или меньшая связь между ними. Значит, я могу предположить сочетание, где связь настолько тесная, насколько это возможно, и многие другие сочетания, где связь так ослабляется, что в конце концов перестает быть заметной. Если я рассматриваю предмет со стороны, не имеющей никакой заметной связи с идеями, которые я ищу, я ничего не найду. Если связь незначительная, я узнаю о вещи немного, мои мысли покажутся мне лишь следствием моих собственных больших усилий или даже случая; и открытие, сделанное таким образом, мало просвещает меня для достижения других открытий. Но когда я рассматриваю предмет со стороны, имеющей наибольшую связь с идеями, которые я ищу, я открою все; анализ будет сделан мною почти без усилий; и по мере того как я буду продвигаться в познании истины, я смогу исследовать свой ум, докопавшись до самого тонкого его механизма, и таким образом научиться искусству подвергать вещи все новому и новому анализу.

Вся трудность сводится к знанию того, с чего следует начинать, чтобы постичь идеи в соответствии с самыми тесными связями, существующими между ними. Я го-

ворил, что сочетания, в которых такая связь встречается, сообразуются с самим происхождением вещей. Следовательно, нужно начинать с первой идеи, которая должна была породить все другие. Приведем пример.

Схоластики и картезианцы не знали ни источника, ни происхождения наших знаний; дело в том, что принцип врожденных идей и расплывчатое понятие рассудка, из которых они исходили, не имеют никакой связи с открытием источника и происхождения наших знаний. Локк достиг большого успеха, так как начал с чувств; и в его сочинении кое-что осталось несовершенным лишь потому, что он не раскрыл первоначального процесса перехода от одних действий души к другим, все более сложным. Я попытался сделать то, что оставил без внимания этот философ; я докопался до первоначального действия души и, как мне кажется, не только дал полный анализ рассудка, но еще и открыл абсолютную необходимость знаков и принцип связи идей.

Впрочем, успешно пользоваться предлагаемым мною методом можно будет только тогда, когда сумеют проявлять крайнюю осмотрительность, чтобы продвигаться лишь по мере того, как идеи будут точно определены. Если слишком легкомысленно переходить к некоторым из них, то окажешься перед препятствиями, которые тебя останавливают и преодолеть которые можно, лишь возвращаясь к первоначальным понятиям, дабы определить их лучше, чем это было сделано раньше.

§ 40. Нет ни одного человека, который иногда не извлекал бы из своих собственных глубин мысли, коими он обязан только себе самому, хотя, быть может, они и не новы. Именно в эти минуты нужно углубиться в самого себя, чтобы поразмыслить о всем том, что испытываешь. Нужно отметить впечатления, получаемые органами чувств, способ, каким воздействовали на ум, развитие своих идей, одним словом, все обстоятельства, какие могли породить мысль, которой мы обязаны только нашему собственному размышлению. Если человек пожелает многократно наблюдать за собой таким именно образом, то он обязательно узнает, каков естественный ход его ума¹³¹. Следовательно, он узнает способы, наиболее пригодные для размышления; и даже если у него сложилась какая-нибудь привычка, вредная для деятельности его души, то от нее можно будет постепенно избавиться.

§ 41. Люди легко признавались бы в своих недостатках, если бы сумели заметить, что подобные недостатки имели и самые великие люди. Философы возместили бы неспособность изучать самих себя, большей частью присущую нам, если бы оставили нам историю развития их собственного ума. Декарт это сделал, и за это мы ему многим обязаны. Вместо того чтобы подвергнуть схоластиков прямым нападкам, он изображает то время, когда был во власти тех же предрассудков; он отнюдь не скрывает, какие препятствия ему нужно было преодолеть, чтобы избавиться от них; он дает правила метода гораздо более простого, чем какой-либо из методов, применявшихся до него; он позволяет нам догадываться об открытиях, которые, как ему казалось, он сделал; и при помощи этого приема он подготавливает умы к восприятию новых взглядов, которые он намеревался сформулировать*. Я считаю, что этот образ действий весьма содействовал перевороту, зачинателем которого является этот философ.

§ 42. Нет ничего более важного, чем руководить воспитанием детей тем способом, каким, как я только что отметил, мы сами должны руководствоваться. Можно было бы, играя с детьми, давать действиям их души все упражнения, на которые они способны, раз, как я об этом только что сказал, нет предмета, который не был бы для этого пригоден. Можно было бы даже привить им незаметно привычку располагать предметы в присутствии их порядке. Когда возраст и условия впоследствии изменят предмет их занятий, их ум окажется отлично развитым и у них уже появится проницательность, которая при всяком ином методе возникла бы слишком поздно или даже не возникла бы никогда. Значит, детей нужно учить не латыни, не истории, не географии и т.д. Какая польза может быть от этих наук в возрасте, когда не умеют еще мыслить? Что касается меня, то я жалею детей, которыми восхищаются за то, что они знают эти науки, и предвижу: настанет момент, когда будут удивляться их посредственности или, быть может, их глупости. Первое, что следовало бы иметь в виду, — это, повторяю, дать их уму упражняться во всех его действиях; а для этого не нужно будет отыскивать чуждые им пред-

* См. его «Рассуждения о методе».

меты; забавная шутка могла бы служить средством для упражнения.

§ 43. Философы часто спрашивали, имеется ли первоначало наших знаний. Одни предполагали, что есть только одно начало, другие — два или даже больше. Мне кажется, что каждый может на своем собственном опыте убедиться в истинности того начала, которое служит основанием для всего данного сочинения. Быть может, люди даже убедятся в том, что связь идей — это вне всякого сравнения самое простое, самое ясное и самое плодотворное начало. Даже в то время, когда они не замечают его влияния, человеческий ум обязан ему всеми своими успехами.

§ 44. Таковы размышления о методе, которые у меня возникли, когда я в первый раз читал канцлера Бэкона. Я был столь же польщен тем, что кое в чем сошелся в мыслях с этим великим человеком, как и удивлен тем, что картезианцы ничего у него не заимствовали. Никто лучше него не познал причину наших заблуждений; ибо он видел, что идеи, являющиеся произведением ума, были плохо составлены, и потому, чтобы продвинуться на пути к отысканию истины, их следовало переработать. Он часто повторяет этот совет*. Но можно ли внимать ему? Поскольку он был склонен признать схоластический жаргон и врожденные идеи, не следует ли назвать несбыточным его проект обновления человеческого рассудка? Бэкон предложил метод слишком совершенный, чтобы стать зачинателем переворота; метод же Декарта должен был иметь успех, потому что давал возможность сохранить часть заблуждений. Прибавьте к этому, что занятость английского философа [иными делами] не позволяла ему самому выполнить то, что он советовал другим;

* *Nemo, — говорит он, — adhuc tanta mentis constantia et rigore inventus est, ut decreverit et sibi imposuerit, theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et aequum ad particularia de integro applicare. Itaque illa ratio humana quam habemus, ex multa fide, et multo etiam casu, nec non ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus, farrago quaedam est et congeries.*

*Quod si quis aetate matura, et sensibus integris, et mente repurgata, se ad experientiam et ad particularia de integro applicet, de eo melius sperandum est... Non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eae scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur: quod adhuc factum esse aut cogitatum, nemo, ut arbitramur, affirmaverit*¹³². Это один из афоризмов сочинения, о котором я говорил во «Введении» [к этой книге],

таким образом, ему пришлось ограничиваться тем, что давал советы, которые могли производить лишь небольшое впечатление на умы, неспособные почувствовать их основательность. Декарт, напротив, полностью отдаваясь философии и обладая более живым и богатым воображением, иногда лишь подменял заблуждения других своими, более соблазнительными заблуждениями; они немало способствовали его славе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

О ПОРЯДКЕ, КОТОРОМУ НУЖНО СЛЕДОВАТЬ В ИЗЛОЖЕНИИ ИСТИНЫ

§ 45. Каждый знает, что искусные приемы [автора] не должны бросаться в глаза в сочинении; но, быть может, не все знают, что скрыть их можно лишь силою искусства. Есть много писателей, которые думают, что для того, чтобы быть более доступным и более естественным, не следует подчиняться никакому порядку; однако если под прекрасной природой понимают природу, лишенную недостатков, то очевидно, что не следует пытаться ей подражать с помощью небрежностей и что свои приемы можно скрыть лишь тогда, когда владеют ими в степени, достаточной, чтобы избежать недостатков.

§ 46. Есть и другие писатели, которые наводят чрезмерный порядок в своих сочинениях; они тщательно дробят их на разделы и подразделы; но от тех приемов, которые вылезают наружу со всех сторон, людей коробит. Чем больше эти авторы добиваются порядка, тем суше их сочинения, тем больше отталкивают и тем труднее они для понимания; а происходит это потому, что авторы эти не сумели выбрать порядок наиболее естественный для того предмета, который они обсуждают. Если бы они сумели выбрать такой порядок, то изложили бы свои мысли столь ясно и просто, что читатель понял бы их слишком легко, не подозревая об усилиях, которые пришлось этим авторам приложить. Мы склонны считать нечто легким или трудным для других по тому, легко ли это или трудно для нас; и естественно, мы судим о том, как трудно было писателю выразить свои мысли, по тому, как трудно было нам его понять.

§ 47. Порядок, естественный для каждого данного предмета, никогда нельзя нарушать. Его нельзя нарушать даже в сочинениях, созданных в минуты вдохновения,

например в оде; не то, чтобы в ней нужно было педантично рассуждать; но нужно сообразоваться с порядком, в котором располагаются идеи, характеризующие каждую страсть. Вот в чем, как мне кажется, состоит вся сила и красота этого жанра поэзии.

Если речь идет о сочинениях, содержащих главным образом рассуждения, то усмотреть, что в таком сочинении упущено из виду или что в нем недостаточно глубоко изучено, можно лишь постольку, поскольку автор устанавливает в них порядок. Я часто испытывал это на опыте. Например, когда настоящее сочинение было закончено, я тем не менее еще не знал принципа связи идей во всем его объеме. Это произошло единственно лишь из-за того, что один отрывок (около двух страниц) находился не на том месте, где ему следовало быть.

§ 48. Порядок нам доставляет удовольствие, и причина этого мне кажется очень простой; дело в том, что он сопоставляет вещи, связывает их и, облегчая тем самым совершение действий души, дает нам возможность без труда замечать отношения, которые нам важно усматривать в касающихся нас предметах. Мы обязательно испытываем тем большее удовольствие, чем легче постигаем вещи, познать которые в наших интересах.

§ 49. Иногда и отсутствие порядка доставляет удовольствие; но это зависит от тех или иных состояний души. В моменты, когда предаются мечтаниям, уму, слишком лепивому, чтобы долго заниматься одними и теми же мыслями, нравится видеть их плывущими как попало; нам, например, может гораздо больше нравиться в деревне, чем в самых прекрасных садах; нам кажется, будто царящий там беспорядок лучше согласуется с беспорядком наших идей и способствует нашим мечтаниям, не давая нам задерживаться на одной и той же мысли. Это состояние души даже полно неги, особенно когда им наслаждаются после долгой работы.

Есть также состояния ума, благоприятствующие чтению сочинений, в которых нет никакого порядка. Например, я иногда читаю Монтеня с большим удовольствием; иногда же, признаюсь, я не могу его выносить. Я не знаю, испытали ли другие то же самое; что же касается меня, то я не хотел бы быть обречен на то, чтобы всегда читать только писателей, подобных Монтеню. Как бы то ни было, порядок обладает преимуществом: он нравится более постоянно; отсутствие порядка нравится только

время от времени, и совсем нет правил, обеспечивающих ему успех. Значит, Монтень очень удачлив, если на его долю выпал успех, и было бы большой самоуверенностью хотеть подражать ему¹³³.

§ 50. Назначение порядка — облегчить понимание сочинения. Стало быть, нужно избегать длиннот — они надоедают уму; отступлений — они его отвлекают; обилия разделов и подразделов — они его перегружают — и повторений — они его утомляют; нечто сказанное один-единственный раз и там, где оно должно быть сказано, более ясно, чем неоднократное повторение в других местах.

§ 51. При изложении истины, так же как и при ее отыскании, нужно начинать с идей более доступных, тех, что приходят к нам непосредственно от органов чувств, и затем постепенно доходить до идей более простых или более сложных. Мне кажется, что если бы хорошо постигали процесс перехода от одних истин к другим, более глубоким, то не было бы нужды прибегать к рассуждениям для их доказательства, а было бы достаточно их изложение, ибо истины следовали бы друг за другом в таком порядке, что то, что одна присовокупляла бы к той, которая ей непосредственно предшествовала, было бы слишком просто, чтобы нуждаться в доказательстве. Таким образом, люди доходили бы до более сложных идей и убеждались бы в них лучше, чем любым другим путем. Они установили бы даже столь сильную зависимость между всеми приобретенными знаниями, что могли бы по своему усмотрению идти от более сложных к более простым или от более простых к более сложным. Эти знания трудно было бы забыть; или если бы это произошло, то существующая между ними связь по крайней мере облегчала бы выбор способов, позволяющих вновь их найти.

Но для того, чтобы изложить истину в самом совершенном порядке, нужно разглядеть тот порядок, при котором ее можно естественным образом найти; ибо лучший способ обучать других — это вести их по пути, по которому мы должны были следовать при обучении самих себя. Применяя этот способ, люди не столько выступали бы с доказательством уже открытых истин, сколько искали бы и находили новые истины. Они не только убеждали бы читателя, но еще и просвещали бы его и, обучая его самого делать открытия, представляли бы ему истину в самом привлекательном свете. Наконец, они дали бы ему возможность отдавать себе отчет во всех

своих деяниях; он знал бы всегда, где он, откуда пришел, куда идет; значит, он мог бы сам судить о пути, намеченном ему его наставником, и выбирать более надежный путь каждый раз, как увидел бы, что следовать по данному пути опасно.

§ 52. Сама природа указывает порядок, которого следует придерживаться в изложении истины; ибо если все наши знания поступают к нам от органов чувств, то очевидно, что именно чувственные идеи должны подготовить понимание абстрактных понятий. Разумно ли начинать с идеи возможного, чтобы прийти к идее существования, или с идеи точки, чтобы перейти к идее геометрического тела? Первые основания наук будут простыми и доступными лишь тогда, когда будет принят совершенно противоположный метод. Если философы с трудом признают эту истину, то это потому, что они заражены предрассудком, будто существуют врожденные идеи, или потому, что склонны придерживаться обычая, освященного, как полагают, временем. Эта склонность носит столь всеобщий характер, что на моей стороне будут почти одни только несведущие люди; но здесь несведущие люди — судьи, потому что первые основания созданы именно для них. То, что в глазах ученых является шедевром, в этой области плохо выполняет свою задачу, если этого не понимаем мы.

Сами геометры, которые должны были бы знать преимущества анализа лучше, чем другие философы, часто отдают предпочтение синтезу. Поэтому, когда они покидают свои исчисления, чтобы заняться исследованиями иного рода, у них уже не оказывается ни той же ясности, ни той же точности, ни той же широты ума. У нас есть четыре знаменитых метафизика — Декарт, Мальбранш, Лейбниц и Локк. Последний — единственный, кто не был геометром, а насколько он превосходит троих других!

§ 53. Сделаем же вывод, что если анализ является методом, которому должно следовать в отыскании истины, то он также и метод, которым нужно пользоваться для изложения сделанных открытий; я старался сообразоваться с этим.

То, что я сказал о действиях души, о языке и методе, доказывает, что усовершенствовать науки можно, лишь трудясь над тем, чтобы их язык сделать более точным. Таким образом, доказано, что происхождение и успехи наших знаний целиком зависят от того, как мы пользуемся

знаками. Следовательно, я был прав, отходя иногда от общепринятого их употребления.

Итак, вот к чему, я полагаю, можно свести все, что способствует развитию человеческого ума. Органы чувств — источник наших знаний; различные ощущения, восприятие, сознание, воспоминание, внимание и воображение (если рассматривать два последних только как не находящиеся еще в нашем распоряжении) суть материалы наших знаний; память, воображение, которыми мы распоряжаемся по своему усмотрению, размышление и другие действия пускают эти материалы в дело; знаки, которым мы обязаны совершением самих этих действий, суть инструменты, которыми они пользуются, а связь идей — первая пружина, приводящая в движение все другие. Я заканчиваю, предлагая читателю следующую проблему. *Дано сочинение; надо определить по нему характер и широту ума автора и тем самым указать, не только каковы его таланты, которые он проявляет, но еще и каковы таланты, которые он может приобрести; взять, например, первую пьесу Корнеля и доказать, что, когда этот поэт ее сочинял, он уже имел или по крайней мере вскоре приобрел все то дарование, которое по заслугам обеспечило ему столь большой успех.* Только анализ сочинения дал бы возможность узнать, какие действия души способствовали этому и в какой мере они в данном случае применялись; и только анализ этих действий мог бы отличить качества, совместимые в одном и том же человеке, от несовместимых качеств и на основании этого решить проблему. Я сомневаюсь, найдется ли много проблем более трудных, чем эта.

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Полное собрание сочинений Кондильяка было впервые опубликовано в 1798 г. («Oeuvres de Condillac revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes et augmentées de la Langue des Calculs»). Хотя это издание вышло после смерти философа, но его текст был им самим подготовлен: он просмотрел все ранее вышедшие свои работы и внес в них многочисленные изменения и дополнения. Эта последняя редакция, какую философ нашел нужным придать всем своим произведениям, воспроизведена в опубликованных в 1947—1948 гг. Oeuvres philosophiques de Condillac. Paris, vol. I—II. С этого издания сделан перевод сочинений философа, помещенных в настоящем трехтомнике. С ним сверен и перевод тех произведений Кондильяка, которые были опубликованы у нас раньше*, при этом текст перевода пришлось подвергнуть многочисленным исправлениям и дополнениям (в некоторых случаях весьма существенным).

ОПЫТ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЗНАНИЙ ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES

Это первое произведение Кондильяка, изданное анонимно в Амстердаме в 1746 г. и имеющее подзаголовок «сочинение, в котором все, что касается рассудка, сводится к одному-единственному принципу». Таким образом, уже в заглавии своего первого труда Кондильяк хотел подчеркнуть, что в отличие от Дж. Локка (1632—1704) (к которому он так близок в этом сочинении), допускавшего отступления от сенсуализма, он намерен последовательно проводить во всей своей теории один лишь сенсуалистический принцип. Под указанным названием и без существенных изменений это произведение многократно переиздавалось

* В 1792 г. была издана работа «Об искусстве рассуждения» под названием «Логика аббата Кондильяка»; в 1805 г. — «Логика, или Умственная наука, руководствующая к достижению истины», главное произведение философа — «Трактат об ощущениях» — было издано в 1935 г. под редакцией Е. П. Ситковского, снабдившего трактат содержательным предисловием. Под его же редакцией был издан у нас в 1938 г. «Трактат о системах».

как при жизни философа, так и после его смерти. Лишь при подготовке к изданию собрания своих сочинений философ внес ряд изменений в текст этой работы и снял подзаголовок. На русском языке «Опыт о происхождении человеческих знаний» публикуется впервые.

¹ Здесь, как и во многих других местах, Кондильяк следует за Локком, который призывал «деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами» (*Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. 1. М., 1960, с. 72*). Неоднократно возвращаясь к этой мысли, Локк направлял ее против характерной для рационализма XVII в. абсолютизации достигнутого уровня знания. Аналогичные высказывания Кондильяка имеют ту же направленность. «*Непосредственный ученик и французский истолкователь Локка, Кондильяк немедленно направил локковский сенсуализм против метафизики XVII века... В своем произведении «Опыт о происхождении человеческих знаний» он развивал точку зрения Локка...» (К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 144)*, в частности — локковскую критику врожденных идей и обоснование учения о том, что все наши знания в конечном счете имеют своим источником ощущения, вызываемые воздействием внешних предметов на органы чувств. — 68.

² «*Третье размышление»* — один из разделов произведения Рене Декарта (1596—1650) «*Метафизическое размышление*», где содержится известное рассуждение, в котором философ доказывает существование человека, апеллируя к его мышлению («Я мыслю, следовательно, я существую»). Рационалистическая теория познания Декарта приписывает безусловную достоверность врожденным идеям, истинность которых усматривается непосредственно (интуитивно). Упоминаемое Кондильяком третье размышление выводит существование бога из идеи о боге, идеи, прирожденной человеку, данной ему до всякого опыта. — 68.

³ «*Разыскания истины»* — главное произведение Никола Мальбранша (1638—1715), картезианца (т. е. последователя Декарта), отвергнувшего материалистические элементы философии Декарта и разработавшего, опираясь на ее идеалистические моменты, а также на августирианскую концепцию христианского вероучения, объективно-идеалистическую систему. В том месте, на которое здесь ссылается Кондильяк, Мальбранш говорит об идеях рассудка и воли: «Так как идеи эти весьма абстрактны и недоступны воображению, то, кажется, удобнее будет объяснить их путем сравнения со свойствами материи; последние легко могут быть представлены, и тогда понятия, которые следует соединять со словами рассудок и воля, станут более отчетливыми и даже более понятными» (*Н. Мальбранш. Разыскания истины, т. 1. СПб., 1903, с. 18*). *Интеллигибельный мир*, о котором упоминает здесь Кондильяк, — это мир идей, которые, как полагал Мальбранш, существуют объективно и неадекватными копиями которых являются вещи. Эти идеи содержатся в разуме бога (по Мальбраншу, все существующее — и материальное, и нематериальное — имеет свое бытие в боге); созерцающая идеи, человек «видит их в боге». — 68.

⁴ Свое главное сочинение Мальбранш несколько раз перерабатывал в связи с теми возражениями, которые выдвигал против него французский теолог-яansenист и философ-картезианец

Антуан Арно (1612—1694), в течение ряда лет выступавший с критикой учения о «видении в боге». — 68.

⁵ Полное название этого сочинения «О воздействии бога на творения; трактат, в котором доказывается при помощи рассуждения физическое содействие божье творению и где исследуется много вопросов, касающихся природы духов и благодати». Этот двухтомный труд был издан анонимно в Лилле и Париже в 1713 г. Его автор — французский теолог и философ, один из вождей янсенистов — Лоран Франсуа Бурсье (1679—1749) опубликовал много работ, но стал знаменит среди современников благодаря названному произведению, где каждое изменение в знаниях любого человека или в его чувствах объясняется специальным вмешательством бога. Позднее; в «Трактате о системах» (гл. IX), Кондильяк обстоятельно разобрал концепцию, выдвинутую в этой книге Бурсье. — 68.

⁶ *Лейбницианцы* — последователи Готфрида Вильгельма Лейбница (1646—1716), философа, создавшего объективно-идеалистическое учение о «монадах» — неделимых, самостоятельных, неделимых активностью, самодвижением «единицах бытия» — идеальных сущностях материальных тел. В основе иерархии различных уровней бытия — неорганических тел, растений, животных, людей, бога, полагал Лейбниц, лежит иерархия монад. Используемое Кондильяком выражение *микрокосм, живое зеркало Вселенной*, напоминает характеристики, которые Лейбниц давал монаде. Считая наш разум монадой, потенциально заключающей в себе все идеи абсолютно достоверного знания, Лейбниц и его последователи выступали против эмпиризма Локка. — 68.

⁷ Локк писал, что задача его «Опыта о человеческом разуме» — «исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания», для чего он взялся изучить познавательные способности человека и выражал надежду, что «при таком историческом, ясном методе» он сумеет «дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит к имеющимся у нас понятиям» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 71—72). То, что здесь говорит Кондильяк, показывает и сходство его подхода с подходом Локка, и одно из главных отличий его гносеологических воззрений от взглядов Локка (в понимании роли языка). — 70.

⁸ Аристотель читал в Ликее лекции, прогуливаясь со своими слушателями. *Peripateo* (греч.) означает прохаживаюсь. Отсюда название последователей Аристотеля — *перипатетики*. — 71.

⁹ Французское слово *sens* употребляется в нескольких смыслах, значительно отличающихся друг от друга. Оно может означать внешнее чувство (зрение, слух и т. п.), чувство (как эмоция), смысл, рассудок, мнение; а во множественном числе (*les sens*) — органы чувств. В зависимости от контекста это слово переводится в данном издании по-разному. — 71.

¹⁰ «Новый Органон» — основное философское произведение Фрэнсиса Бэкона (1561—1626) — «настоящего родоначальника английского материализма и всей современной экспериментирующей науки» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 142). В этом произведении провозглашается, что, пользуясь правильным методом, науки совершат открытия и изобретения, которые доставят человеку власть над природой. Для этого науки должны опираться не на авторитеты и на пустое схоластическое умозрение, а на материал, доставляемый наблюдением, и в особенности на plano-

мерно поставленные эксперименты, рационально обрабатывая этот материал. Для Бэкона, писал Маркс, «наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным» (там же). Всецело разделяя эти идеи «Нового Органона», Кондильяк не без оснований считал себя продолжателем дела, начатого Бэконом. — 71.

¹¹ Перевод этой цитаты, как и всех последующих, дан по книге: *Д. Локк*. Избр. философск. произв., т. 1, с. 481. — 71.

¹² Локк писал, что, когда ум «однажды уже приобрел эти простые идеи», он «может собственной силой соединить свои идеи и образовывать новые, сложные, которые никогда не получались им [именно] через такое соединение» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 181). — 72.

¹³ Кондильяк имеет здесь в виду прежде всего трактовку языка, изложенную в третьей книге главного труда Локка; взгляды по этому вопросу, развиваемые весьма обстоятельно в «Опыте о происхождении человеческих знаний», существенно отличаются от локковских. Что касается четвертой книги сочинения Локка, то речь идет, по-видимому, о часто повторяемой там мысли: «Все наше познание... состоит в созерцании умом своих собственных идей, — в созерцании, представляющем собою самую большую ясность и величайшую достоверность, какая только возможна для нас...» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 519). Кондильяк же в своем первом сочинении доказывает, что идеи, не соединенные со знаками (или недостаточно точно с ними соединенные), ни ясного, ни достоверного знания не дают; что вся ясность знания, его точность, его достоверность (а значит, и все успехи научного познания) всецело зависят от правильного употребления институционных знаков, от точного связывания их с определенными идеями, с сочетаниями идей или элементов идей (см. ч. I, разд. IV и V; ч. II, разд. I, гл. IX, X, XI). Кроме того, Кондильяк, считающий, что «в математике идеи определяются чувственным образом» (ч. II, разд. I, гл. XI, § 116), что «протяженность геометрического тела есть... одна из первых идей, которые сообщают нам чувства», а идеи плоскости, прямой, точки получены путем абстракции из этой чувственной идеи геометрического тела (ч. I, разд. III, § 12), не разделяет локковского взгляда о том, что рефлексия порождает из своего собственного содержания математические понятия, образуемые на основе интуитивно очевидных аксиом и соотношений. — 72.

¹⁴ Здесь Кондильяк непосредственно следует за Локком, рассматривавшим рефлексию как «внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями». Рефлексия, продолжает Локк, доставляет «нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 129). — 74.

¹⁵ Об *окказиональной причине* см. вводную статью, с. 16. Кондильяк отвергает объективно-идеалистическое учение окказионалистов (Мальбранша, Гейлинкса, Клауберга и некоторых других философов XVII в.) и при рассмотрении всевозможных явлений природы и общества к окказиональным причинам нигде не прибегает. И лишь обращаясь к вопросу, острому в доктринально теологическом отношении, — к вопросу о душе человека и его теле, он заимствует у Мальбранша взгляд, что тело — окказиональная причина всего происходящего в душе. Впрочем,

эта лояльная позиция по отношению к теологам не мешает Кондильяку тут же подчеркнуть, что речь «не идет о том, чтобы рассматривать душу как независимую от тела, потому что ее зависимость слишком хорошо установлена». — 76.

¹⁶ В этом параграфе по сути дела утверждается нечто мало чем отличающееся от мысли о первичных и вторичных качествах, развиваемых Локком (см. Избр. философск. произв., т. 1, с. 155—162). — 79.

¹⁷ Кондильяк здесь следует за Жюльеном Офре Ламетри (1709—1751), французским философом, который в XVIII в. первым стал открыто отстаивать материализм и атеизм. Ламетри сделал центральной идеей своей книги, опубликованной за год до «Опыта о происхождении человеческих знаний», мысль, что, «чем более мы исследуем все интеллектуальные способности сами по себе, тем более мы приходим к твердому убеждению, что они все заключаются в способности ощущать» (Ламетри. Сочинения. М., 1976, с. 135), что размышлять, обдумывать, исследовать значит не что иное, как более точно и отчетливо ощущать» (там же, с. 131). Доказательствами этой мысли заполнена почти вся «Естественная история души». — 82.

¹⁸ Данная глава — комментарий к положениям, выдвинутым Локком в той главе его «Опыта», которая посвящена восприятию (см. Избр. философск. произв., т. 1, с. 162—168). — 82.

¹⁹ В этом месте, а также в § 24 этого же раздела, где воспоминание рассматривается как условие, вызывающее «колебания в волокнах мозга и рта», в § 82 этого раздела, где сообщается, что сила воображения «зависит от живости и легкости, с которой [животные] духи передаются в мозг», и что безумие наступает тогда, когда «волокна мозга столь сильно поколеблены, что «невозможно восстановить их прежнее состояние», Кондильяк близок к «Естественной истории души» Ламетри. Описание того, как воздействия вещей на органы чувств передаются в мозг, одинаково у Кондильяка и у Ламетри, который пишет, что эта передача совершается «при посредстве нервов и некой материи, текущей внутри их незаметных каналов и отличающейся такой тонкостью, что ее назвали животным духом» (Соч., с. 79). «Когда органы чувств испытывают действие со стороны какого-нибудь предмета, то нервы... приходят в сотрясение, и видоизмененное движение животных духов передается в мозг, вплоть до *sensorium commune*, т. е. до того самого места, где чувствующая душа воспринимает ощущения» (там же, с. 79—80). От обвинения в материализме, полагал Кондильяк, его ограждает то обстоятельство, что в данном вопросе его взгляды совпадают с позицией такого безудержного защитника христианского вероучения, каким был Мальбранш. Набожность и спиритуалистическое понимание души не мешало Мальбраншу признавать и обстоятельно описывать телесную основу явлений сознания — органы чувств, нервы, «животные духи», фибры (волокна) мозга и «главную» его часть, где при воздействии внешних предметов на органы чувств возникают «отпечатки». Этот философ подробно показывал, что «душа никогда не может ни почувствовать, ни вообразить чего-нибудь, если не произойдет изменения в фибрах указанной нами части мозга» (Н. Мальбранш. Разыскания истины, т. 1, с. 137). Но связи между психическими и телесными явлениями представляют собой, по Мальбраншу, «окказиональную»

причинность. Здесь нет естественной причинности, а есть лишь сверхъестественная, божественная (см. там же, с. 100). В этом аббат Кондильяк сходится с Мальбраншем. — 85.

²⁰ §§ 4—13 направлены, по-видимому, на опровержение точки зрения Лейбница, утверждавшего, что «в каждый момент в нас имеется бескопечное множество восприятий, но без сознания и рефлексии, т. е. имеются в самой душе изменения, которых мы не сознаем» (*Г. В. Лейбниц*. Новые опыты о человеческом разуме. М. — Л., 1936, с. 50). — 88.

²¹ «Личность,— писал Локк,— есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления... И поскольку это сознание может быть направлено назад к какому-нибудь прошлому действию или мысли, постольку простирается тождество этой личности; эта личность есть теперь то же самое «я», что и тогда» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 338). Таким образом, в § 15 Кондильяк непосредственно исходит из мыслей Локка, развивая их дальше (в частности, предлагая вычленить два компонента, образующие воспоминание). — 89.

²² Эту мысль (так же, как и все, что он говорит в § 24 этого раздела) Кондильяк, подобно Мальбраншу, считал вполне совместимой с тезисом о нематериальности носителя сознания. «Все различия человеческих умов,— писал Мальбранш,— легко объяснить, с одной стороны, обилием или скудностью, большей или меньшей величиною жизненных духов, быстротой или медленностью их движения, с другой стороны, нежностью и грубостью, влажностью и сухостью, большей или меньшей податливостью мозговых фибр и, наконец, соответствием, какое может находить место между жизненными духами и мозговыми фибрами» («Разыск. ист.», т. 1, с. 139). По сути дела та же самая мысль о зависимости психических различий между людьми от их различной телесной организации развивается в вышеупомянутой книге Ламетри, где обстоятельно доказывается, что память, воображение и таланты — способности, зависящие от особенностей мозга различных людей (см. Соч., с. 96—104). — 92.

²³ Еще в XVI в. Монтень (см. прим. 133) доказывал, что в умственном отношении нередко один человек гораздо больше отличается от другого, чем некоторые из «наших братьев-животных» отличаются от нас, людей. Следуя за Монтенем, Ламетри писал по поводу утверждения Декарта, что животные — лишь машины: «Декарт отвергает всякое чувство, всякую способность чувствовать у своих машин... Я же доказываю... что если есть какое-нибудь существо, так сказать, преисполненное чувств, то это именно животное» (Соч., с. 77). В данном параграфе Кондильяк, очевидно, гораздо ближе к Монтеню и Ламетри, чем к Декарту. В «Трактате о животных» он еще больше сближает психику животных и психику людей. — 104.

²⁴ Кондильяк неоднократно повторяет это признание физической, телесной основы «действий души». — 108.

²⁵ Следует иметь в виду, что в глазах Кондильяка неограниченным умом обладает только бог, и ограниченными умами он называет не некоторых, а всех вообще людей. Поэтому все люди вынуждены прибегать к абстрагированию. — 110.

²⁶ Имеется в виду трактат Арно «Об истинных и ложных идеях» («Des vraies et des fausses idées»). Автор сочинения «О воздействии бога на творения...» — Бурсье (см. прим. 5). В этом сочинении доказывалось, что существует «физическое содействие божье» (prémotion physique) всем вещам, однозначно предопределяющее все без исключения события в мире. — 112.

²⁷ *Геометр*, о котором здесь говорится, — Христиан Вольф (1679—1754), немецкий философ; будучи последователем Лейбница, много сделал для распространения воззрений своего учителя в Германии. В своих обширных трудах (в том числе математических, естественнонаучных, эстетических и др.) разработал систему, в которой идеалистические и религиозные взгляды сочетались с элементами механистического материализма и в которой он в ряде вопросов занимает позицию, отличную от Лейбница. Здесь цитируется написанная на латинском языке работа Вольфа «Элементы математики». — 113.

²⁸ «§ 18. Определ[ение]. Большее есть то, часть чего равна другому целому; меньшее же есть то, что равно части другого. § 73. Одно и то же равно самому себе. Теор[ема]. Целое больше своей части. Доказательство. То, часть чего равна другому целому, само больше другого целого (§ 18). Однако любая часть целого равна части целого, т. е. самой себе (§ 73). Следовательно, целое больше любой своей части». — 114.

²⁹ Здесь воспроизводится рассуждение Локка, который писал, что «менее общие утверждения известны ранее общих принципов» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 85) и что «эти принципы — не первые среди тех положений, которые познаем с самого начала» (там же, с. 89). — 115.

³⁰ Эту связь воображения с устройством мозговых фибр Мальбранш разъясняет так: «Наши органы чувств состоят из тонких волокон, один конец которых находится во внешних частях тела и в коже, а другой — в мозгу. Эти тонкие волокна могут быть приведены в движение двояким образом: или движение начицается с тех концов, которые находятся в мозгу, или с тех, которыми волокна заканчиваются снаружи. Колебание этих волокон не может передаться мозгу без того, чтобы душа не восприняла чего-нибудь: если колебание вызвано раздражением, производимым предметами на внешнюю поверхность наших нервов, и если оно сообщится мозгу, тогда душа ощущает и непроизвольно заключает, что ощущаемое ею находится вне ее... Но если в колебание приводятся только внутренние волокна или движением жизненных духов, или каким-нибудь иным образом, тогда душа воображает и непроизвольно заключает, что воображаемое ею находится не вовне, но в мозгу... Вот в этом-то и состоит различие между способностями чувствования и воображения» (Разыск. истины, т. 1, с. 136). «Раздражение, получаемое от предметов, приводит мозговые фибры в более сильное колебание, чем движение жизненных духов» (там же), так что «чувства и воображение по отношению к тому, что происходит в теле, разнятся лишь в степени» (там же, с. 137). В § 82 этой же главы Кондильяк очень близок к такому пониманию телесных процессов, лежащих в основе воображения. — 120.

³¹ Текст отрывка дан по уже цитированному нами переводу «Разыскания истины» Мальбранша, т. 1, с. 160. — 120.

³² Цитата здесь дана по книге: Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 178. — 122.

³³ Эти строки принадлежат Никола Буало (Депрео) (1636—1711) — французскому поэту и теоретику искусства. Он приобрел сначала известность своими сатирами, но славу ему принесла дидактическая поэма «Поэтическое искусство», ставшая кодексом классицизма не только во Франции, но и в других странах Европы. — 127.

³⁴ Эти строки взяты из поэмы «Опыт о человеке» (послание III) английского поэта Александра Попа (1688—1744), просветителя-деиста, в философии последователя Лейбница. — 129.

³⁵ Здесь необходимо обратить внимание на два важных для философии Кондильяка положения: 1. Требование рассматривать все изучаемые объекты в развитии, исследуя их возникновение, их прошлое и будущее; 2. Убеждение в том, что анализ, основанный на таком генетическом и историческом подходе к вещам, позволяет познанию *проникнуть в глубину вещей*, раскрыть *весь их механизм* (взгляд, диаметрально противоположный агностическим высказываниям Кондильяка). — 131.

³⁶ Пьер Корнель (1606—1684), выдающийся французский драматург, один из создателей классицизма во французской литературе. Жан Батист Мольер (1622—1673) — классик французской и мировой драматургии, создатель национального комедийного театра. Филипп Кино (1635—1688) — французский поэт-драматург, чьи многочисленные комедии, трагедии, оперы пользовались огромным успехом в XVII и начале XVIII в., когда в нем видели одного из крупнейших французских драматургов. — 132.

³⁷ Окончание главы Кондильяк значительно переработал. В первом издании «Опыта...» (1746) после слов *применением знаков* следовало: «и что, стало быть, развитие человеческого ума полностью зависит от того, с каким искусством мы пользуемся языком. Этот принцип прост и проливает яркий свет на данный вопрос: никто до меня, насколько мне известно, не знал этого.

§ 108. Я сказал (Разд. I) без всяких оговорок, что действия души вместе с ощущениями составляют материалы всех наших знаний. Я мог бы теперь выразиться более точно, так как это предложение было бы ошибочным, если бы его распространили на все действия души. Это предложение применимо ограниченно: его нужно отнести лишь к восприятию, сознанию, воспоминанию, вниманию и воображению, и даже предположить, что мы отнюдь не властны управлять деятельностью двух последних. До этого момента у нас нет знаний, но есть все материалы, из которых знания могут строиться и в образовании которых действия души не могли участвовать, так как именно они и пускают в дело то или иное действие души.

Здесь уместно прервать наши рассуждения о действиях души, чтобы сказать кое-что о делении идей на простые и сложные. Быть может, покажется, что как раз с этого я должен был начать; но при дальнейшем чтении читатель изменит свое мнение, так как станет ясно, что второй раздел должен дать приемы, которые мне потребуются для третьего». — 135.

³⁸ Текст цитаты дан по книге: Локк Д. Избр. философск. произв., т. 1, с. 141—142. — 137.

³⁹ Здесь Кондильяк непосредственно следует за Локком: «Ум, — писал последний, — будучи совершенно пассивным при вос-

приятии всех своих простых идей, совершает некоторые собственные действия, при помощи которых из простых идей, как материала и основания для остального, строятся другие» (т. е. сложные идеи) (Избр. философск. произв., т. 1, с. 180). — 141.

⁴⁰ Если в § 5 сложные идеи (понятия), включающие в себя некоторое количество различных восприятий (простых идей), Кондильяк делит на понятия субстанций и понятия, относящиеся к действиям людей, то здесь вводится иное деление: *понятия субстанции* и *понятия-архетипы* (в которых восприятия соединены не так, как мы наблюдали в каком-то реальном предмете, а так, как мы сами сочли нужным их соединить). Оба деления отличны от локковской классификации сложных идей (изложенной во второй книге «Опыта...»). Но исходный пункт классификации, предложенной Кондильяком, заимствован у Локка, который писал, что человек «не может иметь других идей чувственных качеств, кроме тех, которые доставляются извне чувствами, или каких-либо идей других действий мыслящей субстанции, кроме тех, которые находит в самом себе; но когда он однажды уже приобрел эти простые идеи, он уже не ограничен больше рамками простого наблюдения и тем, что предоставляется ему извне, а может собственной силой соединять свои идеи и образовывать новые, сложные, которые никогда не получались им [именно] через такое соединение» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 181). — 142.

⁴¹ Кондильяк ссылается здесь на книгу «Краткое повествование о путешествии в глубь Южной Америки от берега Южного моря до берегов Бразилии и Гвианы, вниз по реке Амазонке», опубликованную в 1745 г. французским геодезистом и путешественником, членом Парижской Академии наук *Шарлем Мари де ла Кондамином* (1701—1774). Эта книга содержала не только описание природы этих районов и первую сравнительно точную карту Амазонки, но и сведения о жителях Южной Америки. — 145.

⁴² *Августин Аврелий (Блаженный)* (354—430) — один из «отцов церкви», чьи воззрения легли в основу католицизма. Защищал взгляд, согласно которому вместе со знанием — ощущениями, чувствами, мыслями — дана его самодостоверность. С этим связано выдвинутое им «онтологическое» доказательство существования бога. По Августину, к истине (а вместе с ней к богу) приводит углубление в себя, поскольку истина заключена в душе. — 145.

⁴³ Об отношении Локка к рассматриваемому здесь вопросу о значении языка для мышления можно судить по его заявлению, что он «не считал необходимым какое бы то ни было исследование о словах» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 481). Занявшись этой проблемой сравнительно поздно (на что Кондильяк обращает внимание уже в самом начале своего «Опыта...»), Локк усмотрел лишь связь возникновения речи с необходимостью общения: «Так как удобства и выгоды общественной жизни не могут существовать без сообщения мыслей, то необходимо было, чтобы человек придумал некоторые внешние чувственные знаки, при посредстве которых можно было бы делать известными другим невидимые идеи, из которых состоят мысли... Так мы можем понять, каким образом слова... стали употребляться людьми в качестве знаков их идей» (там же, с. 404—405). А «от постоянного употребления между определенными звуками и идеями,

которые ими обозначаются, образуется столь тесная связь, что названия, когда их слышат, почти так же легко вызывают определенные идеи, как если бы сами предметы, способные вызывать эти идеи, на самом деле воздействовали на чувства» (там же, с. 407). Взгляд Кондильяка, доказывающего, что никакое мышление без языка невозможно, существенно отличается от воззрения Локка. — 149.

⁴⁴ Отрывок, приведенный в этом параграфе, взят из ежегодных ученых записок, которые публиковал в качестве неперменного секретаря Парижской Академии наук Бернар Ле Бовье де Фонтенель (1657—1757), философ и писатель, развивавший материалистические идеи картезианства, отвергавший врожденные идеи, считая, что источник знания — чувственный опыт, подвергший критике учения о свободе воли, о бессмертии души, веру в пророчество и доказывавший, что всякая религия — результат обмана. Следует отметить, что последнюю главу своего первого философского труда, посвящую название «Подтверждение происхождения всех идей из чувств», Ламетри начинает той же цитатой из Фонтенеля, которую Кондильяк приводит здесь для обоснования того же тезиса (см. *Ламетри. Соч.*, с. 138—139). — 151.

⁴⁵ Объявляя, что *ощущения становятся идеями* лишь тогда, когда мы рассматриваем их как *образы вещей* вне нас, Кондильяк сужает значение термина «идея», обычно применяемого им ко всем без исключения явлениям сознания. — 153.

⁴⁶ Здесь Кондильяк ссылается на сочинение ирландского врача и философа, лейб-медика Собесского в Польше, позднее профессора в Оксфорде и Кембридже, члена Лондонского Королевского общества *Бернарда Коппора* (ок. 1665—1698). Полное название этой книги (за которую Коппор был обвинен в атеизме, так как в ней библейские чудеса, касающиеся тела человека, получают естественное объяснение): *Evangelium Medici seu Medicina mystica de suspensis naturae legibus sive de Miraculis*. Londres, 1697. Рассказ о ребенке, найденном в лесах на границе между Литвой и Россией, подобный рассказу о немом из Шартра, мы находим в заключительной главе книги Ламетри, вышедшей за год до «Опыта...», где изложение несколько подробнее (см. *Соч.*, с. 147—148). — 156.

⁴⁷ Имеется в виду Фонтенель. — 156.

⁴⁸ См. *Д. Локк. Избр. философск. произв.*, т. 1, с. 431. — 158.

⁴⁹ Это ссылка на «Рациональную психологию» Вольфа. — 159.

⁵⁰ См. *Д. Локк. Избр. философск. произв.*, т. 1, с. 410—411. — 160.

⁵¹ Во французском языке être означает то глагол «быть» (инфинитив), то существительные: а) бытие, б) существо, в) сущее — как в смысле собирательном: все вообще сущее в совокупности, так и в смысле разделительном: определенный объект, все равно — живой (тварь) или неживой, материальный или идеальный, но существующий реально, обладающий бытием. Именно в этом последнем смысле здесь используется данный термин, переводимый словом *самосущее*. Для Кондильяка важно разоблачить иллюзию, будто в действительности существуют такие реальности, как род, вид, субстанция или даже животное вообще или человек вообще. В других местах своих сочинений философ употребляет данное слово в иных, выше указанных,

значениях, и соответственно оно различно переводится в настоящем издании. — 161.

⁵² В споре о природе универсалий (*общих понятий*), волновавшем в течение столетий средневековых философов, реалисты утверждали, что общее, а именно общие понятия всегда существовали объективно, реально (*universalia sunt realia*) в качестве идеальных прообразов единичных материальных вещей, сотворенных по этим образцам позднее, и что универсалии, таким образом, предшествуют вещам (*universalia ante rem*). «Реалистами» были Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — ок. 877), Ансельм Кентерберийский (1033—1109). Умеренным «реалистом» был Фома Аквинский (1225—1274). По мнению номиналистов, ничто общее, никакое общее понятие объективно, реально не существует; общее, универсалия — лишь имя (*nomem*), которое дается множеству вещей для удобства и возникает после вещей (*universalia post rem*). Реально существует лишь единичное, лишь отдельные вещи, но каждой дать особое имя нельзя, так как их бесконечно много. Номиналистами были Иоанн Росцелин (ок. 1050 — ок. 1120), Дунс Скот (ок. 1266—1308), Уильям Оккам (ок. 1285—1349). Мыслители, отрицавшие объективное существование общего в Новое время, тоже примыкали к номинализму (например, Т. Гоббс). Что номиналисты *защищали хороший тезис самыми жалкими доводами*, — эту мысль Кондильяк вновь высказал много лет спустя в «Курсе» (*Oeuvres philosophiques*, v. 2, p. 146. Paris, 1948). Он считал верным их тезис, что общее существует не объективно, а в нашем сознании, в общих словах. Но приводимый ими довод в защиту этого тезиса, будто польза, извлекаемая нами из употребления общих слов, доказывает их субъективность, Кондильяк считал негодным, поскольку он мог быть использован и для защиты «реализма»: принцип «природа ничего не делает напрасно» ведет к заключению, что общие слова (раз они существуют не напрасно) суть названия общих понятий, обладающих объективной реальностью. Этот довод, таким образом, позволяет «согласиться, что реальности эти возможны». Сам Кондильяк, следуя за Локком, был близок к тому решению этого вопроса, которое выдвинули средневековые мыслители Пьер Абеляр (1079—1142) и Иоанн Салисбурский (нач. XII в. — 1180). Их позиция — нечто среднее между реализмом и номинализмом. Согласно этому воззрению, универсалия не только имя, но и существующее в нашем сознании понятие, в котором мыслятся признаки, соответствующие свойствам, реально существующим во множестве вещей, и поэтому понятия эти относятся ко всем вещам, входящим в такое множество. Эта точка зрения обычно именуется концептуализмом. — 162.

⁵³ Здесь перевод дан по книге: Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 249. Кондильяк, не знавший английского языка, пользовался французским переводом сочинения Локка, где эта фраза начинается словами: «Я опасаясь...». — 165.

⁵⁴ Эти дефиниции взяты из работы Вольфа «Первая философия или онтология» (*Philosophia prima sive Ontologia*, pars. I, sect. II, pasag. 79 et sq.). — 169.

⁵⁵ Речь идет о следующей проблеме: может ли слепорожденный, обретший зрение и впервые увидевший шар или куб, рассказать, что это именно те тела, с какими он знаком на ощупь. Этот вопрос, впервые выдвинутый ирландским астрономом и философом

фом, другом Локка, основавшим философское общество в Дублине Уильямом Молине (1656—1698), широко обсуждался философами в XVII и XVIII вв. Молине решал этот вопрос отрицательно. — 171.

⁵⁶ Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 164—165. — 171.

⁵⁷ Мнение, о котором здесь говорится, было высказано в книге «Опыт новой теории зрения» (An Essay towards a New Theory of Vision, 1709) — первом произведении английского философа, епископа Джона Беркли (1684—1753), доведшего субъективистское истолкование сенсуализма до его крайнего субъективно-идеалистического вывода — до отрицания существования каких бы то ни было материальных объектов вне личного, индивидуального сознания человека. Кондильяк, не владевший английским языком, смог узнать о взглядах Беркли лишь то, что сообщает Вольтер в «Элементах философии Ньютона», опубликованных в 1738 г. В этой книге Вольтер ничего не сообщает о том, что Беркли отрицал существование объективного мира, и Кондильяк, когда он писал свой «Опыт...», по-видимому, ничего об этом учении Беркли не знал. Кондильяк вслед за Вольтером называет Беркли «доктором Барклэ» (le docteur Barclai). Текст следующего, седьмого параграфа представляет собой дословную цитату из названного вольтеровского произведения (Voltaire. Elemens de la philosophie de Newton, p. 159. Londre, 1745). — 173.

⁵⁸ Свое утверждение, что слепорожденный, у которого восстановлено зрение, не сможет отождествить видимые предметы с теми, какие ему были прежде известны на ощупь, Беркли в указанном произведении (см. прим. 57) выдвигал лишь как предположение. Английский анатом, хирург и окулист, автор работ «Остеология, или Анатомия костей» (1733) и «Анатомия человеческого тела» (1713), придворный хирург и большой специалист по глазной хирургии Уильям Числьден (1688—1752) удалил катаракту у мальчика, и отчет об этом сразу же был опубликован в «Philosophical Trunsactions» № 447 в 1728 г. Из отчета явствовало, что предположение Беркли относительно поведения прозревшего подтвердилось. Беркли сообщил об этом в третьем издании «Опыта новой теории зрения» в 1733 г. Вольтер, книга которого вышла в 1738 г., также сообщает о том, что операция Числьдена подтвердила предположение Беркли. Это место из книги Вольтера и приводит здесь Кондильяк. Ламетри подробно описывает и комментирует поведение мальчика, оперированного Числьденом, в своей книге, вышедшей за год до «Опыта о происхождении человеческих знаний» (см. Соч., с. 139—141), усматривая в этом факте «подтверждение происхождения всех представлений из чувств». — 179.

⁵⁹ В данной главе настойчиво доказывается, что само зрение, без помощи осознания (а следовательно, без каких бы то ни было суждений), вполне достаточно осведомляет нас о пространственных характеристиках тел. Это доказательство связано с тезисом о том, что неосознанных восприятий нет и быть не может. Позднее, в 1754 г., в «Трактате об ощущениях», Кондильяк возвращается к вопросу о поведении пациента Числьдена и существенно пересматривает свое истолкование этого случая; там философ называет предрассудком то, что «мы склонны приписывать зрению идеи, которыми мы обязаны только осознанию» (ч. III, заглавие гл. IV). — 181.

⁶⁰ Под названием «*Опыт о египетских иероглифах*» (*Essai sur les Hiéroglyphes égyptiens*) были в Париже в 1744 г. изданы переведенные на французский язык «Изыскания относительно иероглифов и изобразительной письменности», входящие в состав многократно переиздававшейся в Англии «Божественной миссии Моисея» (1738—1741) — труда, принадлежащего перу англиканского теолога, капеллана короля Георга II, а позднее епископа Глочестерского *Уильяма Уорбертона* (1698—1779). Ссылаясь на Уорбертона, Кондильяк берет себе в союзники человека, посвятившего борьбе со свободомыслием и деизмом обширные сочинения (не только «Божественную миссию Моисея», но и «Союз между церковью и государством»). Это должно было свидетельствовать о лояльности его по отношению к официальной идеологии. — 182.

⁶¹ *Диодор Сицилийский* (ок. 90—21 до н. э.) — древнегреческий ученый, автор обширного компилятивного труда (из которого сохранилось меньше половины) «Историческая библиотека», содержащего мифологию и историю восточных народов и греков. *Витрувий* (2-я пол. I в. до н. э.) — римский инженер и архитектор. Его «Десять книг об архитектуре» освещают наряду с вопросами архитектуры и строительного дела ряд естественнонаучных (физических, астрономических, метеорологических) и других проблем. — 182.

⁶² *Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394) — епископ г. Нисы (Каппадокии), богослов и деятель христианской церкви эпохи упадка Римской империи. Использовал для обоснования христианской догматики учения Платона, Плотина и других «языческих» мыслителей. *Ораторийский священник Ришар Симон* — член оратории конгрегации (организации католического духовенства), основанной в 1558 г. в Риме и перенесенной в 1611 г. во Францию. Оратория занималась пропагандой католицизма и выдвинула ряд крупных проповедников и богословов, пытавшихся согласовать католическую догматику с научными данными. Ссылкой на богословов Кондильяк хотел показать, что его позиция по вопросу о происхождении языка находится в соответствии с воззрениями, распространенными в теологии. — 182.

⁶³ В то время, когда увидел свет этот труд Кондильяка, господствовало представление о том, что люди по своему произволу устанавливают словесные знаки для «идей», что знаки эти носят «институционный» характер. Таково было мнение Т. Гоббса, писавшего, что «имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки» (*Т. Гоббс. Избр. философск. произв. в двух томах, т. 1, с. 62—63. М., 1964*), и Локка, согласно которому слова «стали употребляться людьми в качестве знаков их идей не по какой-нибудь естественной связи, имеющейся между отдельными членораздельными звуками и определенными идеями (ибо тогда у всех людей был бы только один язык), а по произвольному соединению» (*Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 405*). Указывая на жесты и мимику, возникающие произвольно, на возгласы, также издаваемые произвольно при определенных ситуациях, а затем настаивая на связи первых ступеней развития языка с танцем, с интонацией и пением, Кондильяк вступает на новый путь в деле исследования происхождения языка; он предпринимает попытку объяснить, как это могло произойти естественным образом и в том смысле, что в этом процессе не

было ничего мистического, сверхъестественного, и в том смысле, что многое в этом процессе обусловлено объективной необходимостью и совершается независимо от воли людей; и лишь частично на него оказывает влияние «институционность». Таким образом, трактовка этого вопроса у Кондильяка приобретает существенно новое звучание. — 183.

⁶⁴ Обращает на себя внимание то, что в отличие от гипотетических ситуаций — человека, полностью лишённого восприятий, мальчика и девочки, затерянных в необитаемой местности, и тому подобных «мысленных экспериментов» или интроспекций, на которых, как правило, до сих пор строились рассуждения в «Опыте...», в этой и в особенности последующих главах Кондильяк для обоснования своих выводов относительно ранних стадий развития языка привлекает фактический материал. Этот материал он черпает из жизни различных народов, но прежде всего из жизни античного общества, пользуясь тем исследованнейшим произведением древней литературы, какое провёл Дюбо (см. прим. 65), а также свидетельствами самих древнеримских авторов. *Гераклит Эфесский* (р. ок. 544 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист. Известен защитой диалектических положений о том, что в мире нет ничего неизменного, все пребывает в вечном движении и развитии, что всюду происходит борьба противоположностей, в результате которой исчезает то, что было, и возникает, нарождается то, чего прежде не было, — происходит переход объектов в свою противоположность. — 187.

⁶⁵ Речь идет о сочинении французского историка и искусствоведа аббата Жана Батиста Дюбо (1670—1742), члена Французской академии (с 1720 г.) и ее неперменного секретаря (с 1723 г.). Кроме нескольких обширных исторических трудов перу Дюбо принадлежат вышедшие в 1719 г. *«Критические размышления о поэзии и живописи»*, переизданные в 1732 г. В последнем издании (перепечатанном в 1740 и 1746 гг.) Дюбо подвергает критическому рассмотрению взгляды древних на декламацию, театр и музыку. На это издание ссылается Кондильяк. — 191.

⁶⁶ *Марк Туллий Цицерон* (106—43 до н. э.) — древнеримский политический деятель, оратор, теоретик риторики и философ, сочетавший некоторые воззрения стоицизма с учением о врожденности нравственных понятий. К числу его сочинений по истории и теории ораторского искусства принадлежит упоминаемый здесь трактат *«Об ораторе»*. — 192.

⁶⁷ Французский перевод *«Поэтики»* Аристотеля был выполнен, снабжен комментариями и опубликован в 1692 г. французским филологом Андрэ Дасье (1651—1722), который приобрел известность многочисленными переводами античных авторов и своими комментариями к их произведениям. — 193.

⁶⁸ Цитата из разд. V третьей части *«Критических размышлений о поэзии и живописи»* Дюбо. — 194.

⁶⁹ Цитата из разд. IX третьей части *«Критических размышлений о поэзии и живописи»* Дюбо. *Фёве Рауль Оже* — учитель танцев, автор сочинения *«Хореография, или Искусство записи танцев»*. Париж, 1700. — 196.

⁷⁰ *Рамо Жан-Филипп* (1683—1764) — французский композитор и теоретик музыки, своими теоретическими трудами положивший начало современному учению о гармонии. К моменту выхода в свет первого произведения Кондильяка Рамо опубликовал труды:

«Трактат о гармонии, сведенной к ее естественным принципам» (1722), «Новая система теоретической музыки» (1726), «Рассуждение о различных методах аккомпанемента для клавесина или для органа» (1732), «Происхождение гармонии, или Трактат о теоретической и практической музыке» (1737). На эти работы и опирался Кондильяк. — 196.

⁷¹ *Красс Марк Лициний* (ок. 115—53 до н. э.) — древнеримский политический деятель и полководец. — 197.

⁷² *Плавт Тит Макций* (ок. 254—ок. 184 до н. э.) — древнеримский поэт-комедиограф, ввел в комедию живой язык улицы и вокальные номера («кантики»). *Невий Гней* (ок. 270—201 до н. э.) — древнеримский поэт и драматург, создатель римского исторического эпоса — поэмы о первой Пунической войне. — 197.

⁷³ *Квинтилиан Марк Фабий* (ок. 35 — ок. 96) — древнеримский теоретик ораторского искусства. В своем труде «Об образовании оратора», беря за образец Цицерона, формулирует методы и приемы риторики. — 198.

⁷⁴ *Демосфен* (ок. 384—322 до н. э.) — политический деятель и знаменитый оратор в древних Афинах, где он был главой антимакедонской партии. *Эсхин* (ок. 390 — ок. 314 до н. э.) — политический деятель и оратор в древних Афинах. — 199.

⁷⁵ Русский перевод дан по книге: *Марк Туллий Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972, с. 342. Кондильяк цитирует по французскому переводу, выполненному аббатом Коленом (*Colin. Traduction du Traité de l'Orateur de Cicéron. Paris, 1737*). — 199.

⁷⁶ Имеется в виду сочинение «Об образовании оратора», состоящее из 12 книг. — 199.

⁷⁷ Приводимый материал взят из разд. XIII и XIV третьей части «Критических размышлений» Дюбо. — 203.

⁷⁸ Дюбо сообщает об этом в разд. XI третьей части «Критических размышлений». — 203.

⁷⁹ *Ливий Андроник* (ок. 284—204 до н. э.) — один из первых древнеримских писателей; по происхождению грек, вольноотпущенник. — 203.

⁸⁰ Дюбо сообщает об этом в разд. XVI третьей части «Критических размышлений». — 204.

⁸¹ *Август* (63 до н. э. — 14 н. э.) в течение 41 года (с 27 г. до н. э.) был императором древнего Рима. — 204.

⁸² *Росций Квинт* (ок. 130 до н. э. — ок. 62 до н. э.) — комический актер, пользовавшийся большой популярностью в древнем Риме. *Цицерон* посвятил ему хвалебную речь. — 205.

⁸³ *Тиберий Клавдий Нерон* (42 до н. э. — 37 н. э.) — в течение 23 лет (с 14-го) был императором Рима. — 205.

⁸⁴ *Барон Мишель* (1653—1729) — французский актер, воспитанный Мольером. Игра его отличалась естественностью, простотой. Барон отвергал напевную патетическую декламацию и внешнюю красоту жестов классического театра. — 207.

⁸⁵ Имеется в виду *Александр Македонский* (356—323 до н. э.) — знаменитый полководец и государственный деятель, создавший огромное государство, простиравшееся от Дуная до Инда. *Бюрет Пьер Жан* (1665—1747) — французский музыкант, теоретик музыки, а также врач. Бюрет внес существенный вклад в исследования античной музыки и танцев. Его многочисленные работы

по этим вопросам публиковались в Мемуарах Академии надписей, членом которой он был с 1705 г. — 212.

⁸⁶ *Люлли Жан Батист* (1632—1687) — французский композитор и театральный деятель, основоположник французской классической оперы; создал новый оперный жанр — «лирическую трагедию», монументальный спектакль на антично-мифологическую тему. — 213.

⁸⁷ *Дюбо*. Критические размышления... ч. III, разд. X. — 214.

⁸⁸ *Дюбо*. Критические размышления... ч. III, разд. XIV. — 215.

⁸⁹ *Ферекид* (перв. полов. VI в. до н. э.) — один из первых древнегреческих писателей-прозаиков. Его мировоззрение стоит на грани между первоначальными мифологическими представлениями древних и первыми попытками греческих философов выработать рациональное, научное мировоззрение. — 223.

⁹⁰ *Герпандр* (VII в. до н. э.) — древнегреческий поэт и музыкант, мастер торжественной хоровой музыки. — 224.

⁹¹ В § 88 рассматриваются различные формы первого лица глагола «делать» (*faire*): те, в которых время, число, наклонение выражаются во французском языке без вспомогательного глагола, и те, в которых для этого требуется введение вспомогательного глагола *avoir* (иметь). В § 89 и 90 рассматривается применение для этих целей вспомогательного глагола «быть» (*être*). — 233.

⁹² Т. е. глагол *быть* стал единственным глаголом, не имеющим (в случаях, когда он служит вспомогательным глаголом) никакого значения, кроме грамматического. — 236.

⁹³ Эти два предложения, неразличимые по-русски, во французском языке различаются: в первом артикль *le* поставлен лишь перед словами *plus pieux*, а во втором он поставлен также перед словами *plus savant*. Это Кондильяк и называет *повторением артиклей без всякой надобности*. — 236.

⁹⁴ Здесь рассматриваются первое лицо (ед. числа) глагола «делать» (*faire*) и предложение «Я отец». В русском языке, как и в латинском, нет трех форм прошедшего времени и артиклей. Поэтому у нас (как и в латыни) нет того различения значений, какое достигается при помощи этих форм во французском языке. — 237.

⁹⁵ Здесь видно, что, каким бы непоследовательным ни был номинализм Кондильяка, в важнейшем пункте — в тезисе о том, что общее слово вводится из-за невозможности придумать имена для всех единичных вещей, — его позиция типично номиналистическая. — 237.

⁹⁶ Имеется в виду книга Кондамина «Краткое повествование о путешествии в глубь Южной Америки» (см. прим. 41). — 238.

⁹⁷ *Д. Локк*. Избр. философск. произв., т. 1, с. 403. — 238.

⁹⁸ Имеется в виду написанная А. Арно и П. Николем «Логика, или Искусство мыслить», известная под названием «Логика Пор-Рояля». Приведенный Кондильяком отрывок из гл. I первой части этой книги не дословная цитата — некоторые места опущены, некоторые выражения изменены. — 239.

⁹⁹ Выражающие отрицание частицы *ne* и *pas* во французском языке чаще всего употребляются вместе; поэтому Кондильяк говорит, что присоединение *pas* к *ne* *делает отрицание полным*. — 242.

¹⁰⁰ Здесь Кондильяк непосредственно следует за Локком. «*Название простых идей*», — говорит Локк, — *всего менее сомни-*

тельны... Так как они обозначают только одно простое восприятие, то люди по большей части легко... приходят к согласию относительно их значения, и для ошибок и споров об их смысле остается мало места. Кто уже знает, что «белизна» — название того цвета, который он наблюдал в снеге и молоке, тот не сможет некстати употреблять это слово» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 425). Иное дело — сложные идеи, даже идеи субстанций: «Хотя человеческий ум, при образовании своих сложных идей субстанций, никогда не связывает идей, которые не существуют вместе в действительности или не предполагаются такими, и потому точно заимствует это соединение у природы, однако число идей, которые он сочетает, зависит от разницы в заботливости, трудолюбии и силе воображения составителя» (там же, с. 451—452). — 243.

¹⁰¹ Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 478. — 244.

¹⁰² Говоря о тех сложных идеях, которые Кондильяк называет *идеями-архетипами* (и также приводя в пример понятие *преступного деяния*), Локк указывает, что «так как связь между независимыми частями этих сложных идей устанавливается умом, то их единство, не имеющее своего особого основания в природе, вновь прекратилось бы, если бы не было чего-то, как бы скрепляющего его и предохраняющего части от разъединения... То, что соединяет различные части в единство одной сложной идеи (в данном случае. — В. Б.), есть, на мой взгляд, само название, связанное с ней» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 431—432). Кондильяк разделяет эту номиналистическую мысль Локка. — 244.

¹⁰³ Д. Локк. Избр. философск. произв., т. 1, с. 477—478. — 245.

¹⁰⁴ «Сравните этот мир с той войной». — 249.

¹⁰⁵ «Прибытие этого претора с победой того императора; эту отвратительную когорту с тем непобедимым войском; невоздержанность этого с умеренностью того». — 249.

¹⁰⁶ «Вы скажете, что Сиракузы созданы тем, кто их захватил, и захвачены тем, кому досталось воздвигнутое». — 250.

¹⁰⁷ Что из того, что умом дерзновенным
Ты облетел и небесную твердь, и эфирные выси?
Смертной душе не укрыться от смерти

(Гораций. Оды. Кн. I, ода 28, пер. Н. Гинцбурга)

Гораций Флакк Квинт (65 до н. э. — 8 до н. э.) — древнеримский поэт классического периода римской литературы. — 251.

¹⁰⁸ Нимфы над Дафнисом мертвым, жестокою смертью угасшим,
Плакали

(Вергилий. Буколики. Экл. V пер. С. Шервинского).

В тексте показано, как слова расположены у Вергилия (70 до н. э. — 19 до н. э.) — древнеримского поэта классического периода римской литературы. Давая пример *простого повествования*, Кондильяк располагает слова в другом порядке. — 251.

¹⁰⁹ Это замечание особенно справедливо в отношении французского языка, где кроме местоимений, имеющих в русском, немецком и ряде других языков, есть местоимение *en*, которое относится к словам любого рода и числа и даже к целым выражениям, так что установить, к чему именно оно относится в дан-

ном конкретном случае, может лишь *поразительное внимание*. — 253.

¹¹⁰ Английский епископ *Уорбертон* отличался ортодоксальностью взглядов и непримиримостью в отношении любых антирелигиозных идей (см. прим. 60). — 253.

¹¹¹ В § 132, 134, 136, 139 даются цитаты из «Опыта о египетских иероглифах» *Уорбертона*. — 256.

¹¹² Кондильяк пытается использовать сходство латинских слов *anulus* (кольцо) и *annus* (год). Мысль философа заключается здесь в том, что времена года, из которых год складывается, постоянно возвращаются. — 260.

¹¹³ Эта концепция непосредственно примыкает к материалистическим идеям о влиянии географических условий на материальную жизнь общества (промыслы, торговля, характер социально-политических институтов) и на духовный его облик, в общей форме высказанным еще античными мыслителями (Демокрит, Гиппократ, Геродот и др.), а в более конкретной форме — французским гуманистом XVI в. *Жаном Боденом* (1530—1596). Обстоятельную разработку этой концепции, оказавшую большое влияние на взгляды всех французских просветителей XVIII в., дал *Монтескьё* (1689—1755) в своем «Духе законов». Кондильяк выступает здесь как предшественник *Монтескьё*: «Опыт о происхождении человеческих знаний» был опубликован за два года до первого издания «Духа законов». — 260.

¹¹⁴ Мысль о связи, существующей между историей различных языков и историей соответствующих народов, была высказана итальянским мыслителем *Дж. Вико* в его труде «Основания новой науки об общей природе наций» (1725), который в XVIII в. не был по достоинству оценен. Кондильяк, не знавший итальянского языка, с этим трудом знаком не был. Развивая независимо от *Вико* положение о том, что в словах запечатлеваются особенности материальной и духовной жизни народа на определенной ступени его развития, Кондильяк предвосхищает идеи, высказанные позднее *Дж. Пристли* в его «Курсе лекций по теории языка и универсальной грамматике» (1762), *Шарлем де Бросс* в «Трактате о механическом образовании физических языков и принципах этимологии» (1765) и *Дж. Монбоддо* в его работе «О происхождении и развитии языка» (1773—1792). — 261.

¹¹⁵ Указывая здесь на то, что ускользнуло от внимания мыслителей, писавших о влиянии географической среды на жизнь общества, Кондильяк выражает глубокую мысль, что географические условия отнюдь не однозначно воздействуют на жизнь общества; их воздействие зависит от той ступени исторического развития, на которой находится нация. Ценность этой мысли не может быть поколеблена тем, что в историческом развитии культуры Кондильяк так сильно преувеличивает значение языка. — 263.

¹¹⁶ Французский поэт раннего Возрождения *Клеман Маро* (ок. 1496—1544) явился предшественником «Плеяды» — первой национальной школы французской поэзии. Французского поэта *Жан Батиста Руссо* (1670 или 1671—1741) современники считали одним из лучших поэтов Франции. — 265.

¹¹⁷ *Ренье Матюрен* (1573—1613) — французский поэт-сатирик, продолжатель традиции *Ф. Рабле*. *Деспрео* — поэт *Буало* (см. прим. 33). — 265.

¹¹⁸ Из этой формулировки видно, что, как бы высоко Кондильяк ни поднимал роль языка в духовной жизни народа, согласно его взгляду, сам характер языка (так же, как и его возникновение) всецело обусловлен характером народа, который, в свою очередь, коренится в природных и социально-исторических условиях жизни данного народа. Это схема, согласно которой географический фактор, с одной стороны, политический — с другой, формируют физический и духовный облик нации, который накладывает свой отпечаток на ее язык. Лишь когда язык окончательно сложился, он оказывается способным вызвать расцвет культуры. — 266.

¹¹⁹ *Жан Лафонтен* (1621—1695) — французский поэт-баснописец. Созданный им новый тип басни оказал большое влияние на литературу не только во Франции, но и в других европейских странах. *Джон Мильтон* (1608—1674) — английский поэт и публицист, заложивший основы публицистики и философско-политической поэзии в английской литературе. Лучшее его произведения — поэмы «Потерянный рай», «Возвращенный рай» и трагедия «Самсон-борец». — 268.

¹²⁰ Кондильяк имеет здесь в виду позицию картезианцев, особенно Мальбранша, который писал: «У нас нет ни одного ощущения от внешних предметов, которое не заключало бы в себе одного или нескольких ложных суждений» («Разыскания истины», т. 1, с. 109) — и призывал «вполне отрешиться от привычки и склонности руководствоваться своими чувствами при исследовании истины» (там же, с. 49). — 272.

¹²¹ Локк писал по этому поводу: «Люди, привыкшие с колыхали заучивать легко воспринимаемые и запоминающиеся слова раньше, чем они узнают или составляют сложные идеи, которые связаны с ними или которые можно пайти в вещах, ими, как думают, обозначаемых, обыкновенно продолжают поступать так всю свою жизнь; и не давая себе труда, необходимого для установления в уме определенных идей, они пользуются своими словами для обозначения тех нетвердых и путаных понятий, какие есть у них, довольствуясь тем, что они употребляют те же слова, что и другие люди» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 484). — 274.

¹²² Это мысль Локка, писавшего: «Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы.., с которыми согласны все люди. Отсюда... заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 76). — 274.

¹²³ Данное положение вплотную примыкает к локковской мысли: «Простые идеи можно приобрести только путем опыта от тех предметов, которым свойственно вызывать в нас данные восприятия. Если мы этим путем обогатили ими свой ум и знаем для них названия, то мы в состоянии определить и с помощью определения понять названия составленных из них сложных идей» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 424—425). — 277.

¹²⁴ Таким образом, по убеждению Кондильяка, тот факт, что определенные предметы внешнего мира дают нам знать о своем существовании и о своих свойствах (признаках) посредством ощущений, какие они у нас вызывают, ничем не может быть поколеблен, даже различием ощущений, вызываемых одним и тем же объектом у разных людей. Это различие, по мнению фи-

лософа, вовсе не служит свидетельством того, будто нам недоступно достоверное знание. — 280.

¹²⁵ Эта дефиниция *понятия-архетипа* отличается от того, что Кондильяк говорит о нем в других местах данного сочинения, где оно определяется как сочетание простых идей, которые мы соединяем по своему усмотрению (§ 26). — 283.

¹²⁶ Гарантирующее от предрассудков средство, описываемое в следующем абзаце, — образчик, характерных для Кондильяка мысленных экспериментов; статуя, вокруг которой вращаются все рассуждения в «Трактате об ощущениях», — один из вариантов такого эксперимента. — 286.

¹²⁷ О соединении идей Локк писал: «Когда идеи соединены или разъединены в уме согласно тому, соответствуют ли или нет друг другу они сами или обозначаемые ими вещи, то это можно назвать «мысленной истиной»» (Избр. философск. произв., т. 1, с. 560—561) в отличие от истины слов, которая есть «утверждение или отрицание одного слова относительно другого, согласно соответствию или несоответствию обозначаемых ими идей» (там же, с. 561). — 287.

¹²⁸ Здесь несомненная и притом непосредственная достоверность приписывается отношениям между «хорошо определенными» (т. е. сведенными к ощущениям) идеями. Таким образом, у Кондильяка, так же как у Декарта, фундамент всего познания образует непосредственное знание, но место картезианской интеллектуальной интуиции занимает интуиция чувственная. — 289.

¹²⁹ Существенное различие между *простым* у Декарта и «*простым*» у Кондильяка здесь показано со всей отчетливостью. Но уместно обратить внимание и на сходство: оба философа признают существование *самых простых идей*, ничем не опосредствованного знания, на котором воздвигается все здание человеческого познания. — 289.

¹³⁰ Возможно, имеется в виду то, что говорится об этом в первой из «Бесед о метафизике и религии» Мальбранша. — 291.

¹³¹ Здесь отчетливо сформулирован прием интроспекции, к которому Кондильяк очень часто прибегает и в этом труде, и в других своих философских работах. — 293.

¹³² «Никто еще не был столь тверд и крепок духом, чтобы предписать себе и осуществить совершенный отказ от обычных теорий и понятий и приложить затем заново к частностям очищенный и беспристрастный разум. А потому наш человеческий рассудок есть как бы месиво и хаос легковерия и случайностей, а также детских представлений, которые мы первоначально очерпнули.

Лучшего надобно ждать от того, кто в зрелом возрасте, с полностью сохранившимися чувствами, с очищенным умом запово обратится к опыту и к частностям... Вместе с тем (как мы уже сказали) единственная надежда заключается в возрождении наук, т. е. в пересмотре их в определенном периоде посредством опыта и в новом их установлении. Никто (как мы думаем) не станет утверждать, что это уже было сделано или задумано». («Новый органон», кн. 1, § 97. Перевод дан по кн.: *Франсис Бэкон*. Сочинения в двух томах, т. 2. М., 1972, с. 59—60). — 295.

¹³³ *Мишель Монтень* (1533—1592) — французский философ и писатель — самый крупный и яркий выразитель прогрессивной скептической мысли Возрождения, своим острым направ-

ленной против догматизма, фидеизма и нетерпимости средневекового образа мышления. Эпикурейские материалистические идеи Монтеня подрывали основы религиозного мировоззрения. В своих «Опытах» он создал новый литературный жанр — «эссе», — для которого характерны отказ от педантичного следования какой-нибудь теме или системе и свободное, ничем не связанное обсуждение философских, эстетических, социальных, моральных проблем. Этот «художественный беспорядок» — особый литературный прием, позволяющий писателю, умело им владеющему, исключительно ярко выразить свои идеи и таящий в себе глубокие, отнюдь не беспорядочные размышления. «Опыты» — не только первая по времени книга этого жанра, но и классическое произведение мировой литературы, по сей день сохранившее свою притягательную силу. То, что здесь утверждает Кондильяк, диаметрально противоположно взглядам Дидро по этому вопросу и показывает, как далека его позиция в эстетике от позиции главы энциклопедистов, — 298.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август 204
Августин 145, 239
Александр Македонский 212,
248, 249
Аристотель 169, 193, 194
Арно, Антуан 68, 112
- Барон, Мишель 207
Буало, Никола (Дешрео) 127,
265
Бюрет, Пьер Жан 212
- Вергилий 251
Витрувий 182
Вольтер (Аруэ, Франсуа Ма-
ри) 173, 178
Вольф, Христиан 159
- Гераклит 187
Гораций, Квинт Флакк 216
Григорий Нисский 182
- Дасье, Андрэ 193, 194
Декарт, Рене 68, 112, 122, 154,
159, 163, 288—290, 294—296,
299
Демосфен 199, 208
Дешрео см. Буало Никола
Диодор Сицилийский 182
Дюбо, Жан Батист 191, 194,
196—199, 202, 205, 207, 213,
215, 216
- Евклид 113
- Квинтилиан, Марк Фабий 198,
199
Кино, Филипп 132, 219, 267,
268
Колен 208
- Копдамин, Шарль Мари де ла
145, 238
Коннор, Бернард 156
Корнель, Пьер 132—134, 264,
267, 269, 270, 300
Красс, Марк Лициний 197
- Лафонтен, Жан 263
Лейбниц, Готфрид Вильгельм
299
Ливий, Андроник 203
Локк, Джон 68, 71, 72, 75, 81,
83, 85, 86, 91, 122, 136, 139,
144, 149, 157—160, 165, 168,
170—173, 178, 179, 238, 239,
244, 245, 293, 299
Людовик XI 162
Людовик XIV 265
Люлли, Жан Батист 213, 214,
219
- Мальбранш, Никола 68, 112,
120, 145, 299
Маро, Клеман 265
Мильтон, Джон 268
Молинё, Упльям 171
Мольер, Жан Батист 132, 218,
269
Монтень, Мишель 297, 298
- Невий, Гней 197
Ньютоп, Исаак 264
- Пилад 204
Плавт, Тит Макций 197
Поп, Александр 129
- Рамо, Жан Филипп 196, 210
Расин, Жан 267
Росций, Квинт 205, 207
Руссо, Жан Батист 265

Симон, Ришар 182
Спиноза, Барух (Бенедикт)
112

Терпандр 224
Тиберий, Клавдий Нерон 205
Тимофей 213

Уорбертон, Уильям 182, 183,
187, 254, 259

Ферекид 223
Фёйе, Рауль Оже 196, 197
Фонтенель, Бернар Ле Бовье
153

Циперон 192, 197, 198, 205,
208, 216, 220, 224, 250

Числьден, Уильям 178

Эсхин 199

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- 'Абстракция 110, 161, 166, 169
— и животные 157
Анализ 114, 135, 139, 148, 290, 298, 300
— ключ к а. 292
— и воображение 268, 269
— и перестановка слов 268
— и поиски истины 114, 115
— и язык 269
Арифметика 145, 275, 276
— и точная идея единицы 281
- Басня 127
— правоучительная 240
— и загадка 259
— и притча 258
Безумие
— и воображение 122—124, 129
- Внимание 84, 85, 88, 91, 95, 97, 99, 117, 152, 183, 300
— есть причина связи идей 96
— первое следствие 90
— у животных 104
— и установление знаков для идей 143
Воля 165, 166
Воображение 73, 90, 92—95, 98—106, 108, 118, 119, 122—127, 132, 153—155, 272, 291, 300
— два смысла 119
— орган 125
— прикрасы 127
— сила 125
— физическая причина 94
— чрезмерное 98
— у животных 101—104
— и власть анализа 127
— и внимание 104—106, 108
— и знаки 104, 143, 213
— и знание правил 267, 268
— и истина 127
— и конструкции языка 250
— и память 99, 104—106, 135, 136
— и перестановка слов 251, 252
— и пользование знаками 99, 105
— и привычные идеи 136
— и различение 136
— и размышление 102, 103, 105, 135
— и связь идей 263
— и связь между восприятиями и знаками 146
— и связь, устанавливаемая вниманием между вещами и потребностями 96—97
— и удовольствия 125—126
— и язык 213
- Воспоминание 89, 90, 94, 99, 117, 152, 155, 156, 183, 300
— у животных 102
— и анализ 135
- Восприятие (воспринимание) 72, 73, 83, 91, 93, 97, 118, 136, 137, 142, 143, 300
— есть первая и низшая ступень познания 82
— как первое действие души 70
— как первое действие рассудка 82
— осознание 87, 107.

- пробуждение 92
 - физическая причина 94
 - основные 96
 - первые (простые) 77, 82, 89
 - осязание 92
 - животных 103, 104, 143
 - и знаки 146
 - и размышление 157
 - и сознание 88—90
 - и суждение 170, 174, 175
- Гармония 209, 210, 220
- принципы 192, 194
 - слогов 220, 224
- Гений 98, 131, 132, 159, 263, 265, 266
- Геометрия 67
- геометрический способ доказательства 112
 - и размышление 107
- Геометры 67, 113, 139, 140
- и анализ 114, 299
 - и синтез 299
- Глубокомыслие 131
- Декламация 196, 199, 207, 217
- певучая (как пение) 191, 192, 195, 199, 200, 205, 211, 212, 214, 216
 - простая 192, 194, 203, 214, 216
 - у греков 191, 192, 198, 199, 203
 - у древних 191, 198, 199, 200, 201, 204—206, 208, 214
 - у итальянцев 301
 - у римлян 191, 192, 200, 203, 207, 208, 215
 - у французов 196, 197, 201, 205, 211, 218, 219
 - и интонация 208, 212
 - и искусство жестов 202—205, 215
 - и музыка 218
- Действия души 72, 73, 91, 108, 128, 142, 293
- два вида 82
 - зависимость одних д. д. от других 118
 - переход от одних д. д. к другим, все более сложным 70, 82, 159, 293
 - происхождение 136, 137
- связь между д. д. и действием тела 238
 - у животных 103, 104
 - и знаки 185
- Дефиниции 139, 164, 169, 278, 288, 290
- и анализ 169
 - и простые идеи 139
 - и синтез 140
- Душа
- превосходство человеческой души над душой животных 104
 - и органы чувств 77
 - и тело 74, 75, 76
- Животные духи 93, 94, 122, 123, 125
- Заблуждения
- источник (происхождение) 273—275, 289
 - и причина 289, 295
 - и определенные названия собраний идей 288
 - и страсти 275
- Здравый смысл 130
- и связь идей 135
- Знания
- все знания происходят из чувств (поступают из органов чувств) 79, 82, 232, 299
 - границы 287
 - единственный способ приобрести 115
 - зависимость между приобретенным з. 298
 - источник 76
 - материалы 69, 74, 281, 289, 300
 - начала 295
 - и первая простая мысль 73
- Знаки 70, 100, 148, 158, 160, 184
- как название действия души 239, 240
 - абсолютная необходимость 293
 - аналогия (аналогичность) 101, 144, 263
 - идеи 237
 - употребление 149, 152
 - алгебраические 185

- в виде возгласов (криков) 100—102, 157, 218
- естественные 99, 100, 101, 119, 157, 190, 218
- институционные 99, 101, 104, 119, 157, 159, 190
- произвольные 104, 105, 185
- символические 256
- случайные 99, 101, 157
- и арифметические 143, 146
- и общение между людьми 157
- и успехи знаний 300

Идеи 72—74, 92, 142

- нет идей, которые не приходят к нам от органов чувств 76
- первые идеи приходят от органов чувств 74, 289
- являются созданиями ума 279
- идеи-архетипы 138, 158, 244—246
- идея-восприятие 82, 143
- идея-ощущение 79
- пробуждение 100
- самый большой источник 151, 157, 158
- связь (связывание) 95, 98, 99, 103, 104, 118—122, 292, 293, 295, 300
- связывание идей со знаками (словами) 282
- собрание 282, 285, 286
- сочетание и расчленение 110, 111, 131, 136
- абстрактные 163, 170, 283
- врожденные 77, 167, 274, 288, 289, 293, 295
- истинные и ложные 81
- общие 110, 160, 161, 169
- основные 96
- простые 136, 138, 139, 141, 143, 146, 277, 280, 281, 283, 285, 286—289
- расплывчатые 289
- сложные 136, 138, 139, 141, 147, 281, 285, 286, 288
- смутные 80, 81, 247, 290
- точные 275
- хорошо определенные 275
- частные (частичные) 162, 163, 289
- чувственные 299

- ясные и отчетливые 80, 81
- единицы 285
- чисел 145, 158, 289
- и знаки 70, 72, 104, 146—148, 155, 230, 247, 279
- и потребности 96
- Иероглифы 254—257, 259, 260
- влияние на греч. и лат. яз. 260
- три способа пользования 255
- куриологические 254
- символические 254
- тропические 254
- энигматические 254
- у египтян 254, 257
- у китайцев 257, 260
- Инстинкт 129, 154
- и воображение 103
- Истина 127, 129, 143, 144, 287
- источник 275
- переход от одних и. к другим, более глубоким 298
- познание и. и точные идеи 275
- порядок в поисках и изложении 285, 296, 298, 299
- выше разума 129
- противная разуму 129
- согласная с разумом 129
- частная 115
- метод, ведущий к истине 285, 287
- и воображение 127
- и правила сочетания и расчленения идей 275
- и установление знаков для идей 143
- Интонация 189, 195, 213, 219, 220, 225
- при возникновении языков 209, 216, 222
- совершенная 217, 220
- древних 201, 222
- первобытных людей 191
- у варваров 216
- у греков 191, 217, 221
- у римлян 191, 201, 202, 217, 220, 221
- у французов 202, 208, 211, 217
- и гармония 220, 221
- и декламация 195, 208, 211, 212

— и поэзия и музыка 226, 228

Картезианцы 68, 71, 78, 79, 83, 159, 166, 295

— и источник происхождения знаний 293

Климат

— как существенное условие развития искусства и науки 262, 263, 265

— как причина, способствующая развитию талантов 263, 265

— и характер народов 260, 261

Лейбницианцы 68, 80, 83

Мальбраншисты 78, 83, 159

Математика 110, 157, 185, 246, 286

— элементарные понятия 285

— и анализ 114

— и источник истины 275

— и смешение понятия вещи с ее сущностью 246

Метафизика 170, 280

— более скромная 67, 68

— претенциозная 67, 68

— сложные идеи в м. 276, 282

— и знаки 146

— и метод синтеза 112

— и понятия 109

Метод 112—114, 139, 290, 299

— Бэкона 295

— Декарта 68, 294, 290, 295

— (Кондильяка) 273, 278, 287—290

— и первые основания наук 299

Модуляция (голоса) 184, 185, 200

— при возникновении языков 191, 209

— резкие 190

— тонкие 189, 193

— у древних 192, 198

Мозг

— волокна (фибры) 93, 94, 120

Музыка 209, 213, 214, 225, 226

— консонирующие интервалы 209

— натуральный строй 209

— темперированный строй 209

— древних 194, 211, 224, 225

— у греков 194, 212

— у египтян и евреев 224

— у галлов и германцев 224

— у римлян 216, 225

— у французов 194, 211, 213

— и выразительность 210, 211

— и игра воображения 211

— и письменность 224

— и поэзия 225, 226

— и трагедия 193, 216

Мысль 73, 231

— определение 142

— как единое неделимое восприятие 75

— вторые 73

— первые 73

— и восприятие 75

— и тело 74, 75

Мышление 240

Названия 145, 160, 167, 197, 229, 230, 233, 234, 237, 238, 241, 273, 278, 279, 282—284, 286, 288

— общие 246

— действий души 280, 281, 284

— ощущений 280

— простых идей 241, 277, 278, 280, 284

— сложных идей 241, 277

— субстанций 241, 244, 246

Народ (нация)

— характер (дух) 228

— характер н. и климат 260, 263

— характер н. и форма правления 261, 265

— характер н. и язык 261, 262, 265, 268, 271

— и гении (великие люди) 263, 266

Номиналисты 161, 162

Опыт 76, 102

— изначальный (первоначальный) 70, 89

— опирающийся на размышление 79

— основа 89

— и природа 151

Ощущения 72, 73, 77, 78, 82,
 143, 281, 289, 296, 300
 — определение 142
 — три момента в о. 79
 — у животных 143
 — и идеи 77
 — и заблуждения 272
 — и размышление 153
 — и суждение 178, 179

 Память 90, 91, 93—95, 97,
 108, 110, 117, 152, 300
 — чрезмерная 98
 — и внимание 104, 106, 108,
 135
 — и воображение 104—106,
 154, 291
 — и животные 101
 — и знаки 105, 155
 — и общие предложения 111
 — и пользование знаками 99,
 105
 — и привычные идеи 237
 — и размышление 105, 106
 — и различие 136
 — и связь идей 263
 — и связь, устанавливаемая
 вниманием между вещами
 и потребностями 98
 Пантомима 196
 — как язык жестов, предше-
 ствовавший речи 184—187,
 204—206
 — у итальянцев 206
 — у римлян 206
 — у французов 204—206
 Пение 190, 192, 199
 — и декламация 191, 193, 218,
 219
 — и жесты 204, 206, 217
 — и интонация 219, 222
 — и слова (речь, язык) 191,
 192, 198, 199, 200, 211, 212
 — и трагедия (трагические
 действия) 193, 214
 Перипатетики 71, 161
 Письменность (письмо) 224,
 225, 227, 228
 — как рисование 254—256
 — история 254—257
 — китайцев 256, 257
 — символическое 255—257
 — французская 257
 — и слог 225, 259, 260

Познание 149
 Понимание 117
 — и анализ 136
 Понятие 118, 137, 141, 143,
 162, 274, 290
 — понятия-архетипы 142, 147,
 158, 167, 241, 244, 246, 284,
 285
 — абстрактные 160, 165, 169,
 237, 289, 299
 — относящиеся к деятельно-
 сти людей 138
 — сложные 92, 243, 246, 282,
 285, 286
 — субстанций 137, 142, 229,
 283—285
 — и знаки 148, 158
 — и идея 142
 — и опыт и пронциатель-
 ность 243
 — и сущность 246
 Порядок 296, 297
 — назначение п. в сочи-
 нениях 298
 — отсутствие 296, 298
 — в изложении истины 298,
 299
 — в поисках истины 298
 — в сочинениях 296
 Потребности 239, 273, 274
 — и внимание 95, 98
 — и воображение 101
 — и память 101
 — и телодвижения 239
 Поэзия 127
 — восточная 227
 — греческая 227
 — латинская 227
 — и красноречие 228
 — и музыка 224—226
 — и письменность 225
 Принципы 111, 116, 273, 274,
 290
 — общие 289
 — расплывчатые 275
 — в синтезе 112
 Причина
 — окказиональная 76
 — физическая 76
 Прозрительность 131, 137
 Произношение 190—192
 — древних 185, 197, 200, 203
 — у греков (греч. языка)
 192—194, 198
 — у итальянцев 201

- у римлян (латинск. язык) 192, 193, 198, 216
- у французов 194, 198, 201, 216
- и жесты 203
- и пение 200, 203
- Проницательность 131, 137, 150, 243, 245
- Протяженность 79
- идея 78, 80, 91
- Размышление 74, 107, 110, 111, 118, 289, 291, 292
- определение 105
- и внимание 106, 108, 109, 135
- и знаки 106
- и память 106, 135
- и подражание 153
- и разум 135
- Разум 128, 129, 273, 274
- и связь идей 135
- Рассудительность 130, 131, 137
- Рассудок 128, 130, 134, 135, 165—167
- определение 117, 118
- и воображение 135, 136
- Рассуждение 116—118, 152, 153, 240
- и воображение и память 136
- Реалисты 161
- Речь
- китайцев 260
- и пение 191, 198, 199
- и слог 222, 223, 225, 260
- Самосущее 68, 161—163, 166, 168
- Свобода 166, 167
- Синтез 112, 113
- и доказательство 114
- Слепорожденный 171, 177, 178, 181
- Слова 142, 150, 226, 228, 229, 232, 261, 278, 280, 281, 286
- как знак и сущности вещи и понятия о ней 246
- как связь и опора простых идей 147, 148
- как части речи и члены предложения 229—235, 241—243
- значение 243, 288
- перестановка 247, 250, 251
- порядок 231, 232, 352
- последовательность избрания 231, 234, 242
- спор о значении слов 243, 244, 246, 252
- и знаки в геометрии 264
- и идеи всех наук 146
- и первоисточник наших идей 72
- Созерцание 90, 91, 94, 99, 117, 152, 155
- и внимание 104
- и воображение и память 94
- и пользование знаками 99, 105
- Сознание 88, 90, 96, 99, 108, 152, 300
- определение 83
- у животных 103, 104
- Сомнение 289
- Декарта 288
- Сравнение (сравнивание) 92, 108, 110, 118, 152, 290
- и воображение и память 135, 136
- Суждение 116, 118, 152
- способность 131
- и воображение и память 136
- Схоластики 293, 294
- Талант 131, 132, 135, 263, 265, 299
- Танец (пляска) 188, 189, 194, 197, 213, 224
- жестов 188
- шагов 188
- у греков 194
- у древних 189, 215
- Термины 244, 288
- связь т. и связь идей 250
- абстрактные 237—240
- общие 237
- и общие понятия 237
- и философские школы 245
- Ум 69, 134, 150, 161, 163, 225, 279, 293, 297, 300
- виды (роды) 131, 135
- источник заблуждений 273
- ограниченность 161—163
- развитие (упражнение) 149, 151, 264, 294
- естественный 74

- и анализ и воображение 135
- и знаки 146, 157
- и общение между людьми 157
- и общие идеи 161
- и память 130
- и познание истины 129, 158
- и простые идеи 141
- и связь идей 98, 135
- и сложные идеи 141
- и страсти 135
- Умственное развитие 69, 130, 264, 465

- Философы 77, 83, 91, 140, 149, 241, 246, 272, 275, 278, 279, 283, 288, 294, 295, 299
- превосходство современных философов над древними 269
- опыт 69
- и истина 71
- и неразрешимые вопросы 287

Форма правления

- как причина, способствующая развитию талантов 265
- и характер народа (нации) 260, 261, 265

Чувства 120, 133

- органы 77, 78, 80, 154, 289, 300

Экзальтация 130—134

- и размышление 132
- Этика 67, 109, 112, 168, 279
- сложные идеи (понятия) в э. 276, 282, 283
- и знаки 146
- и понятия 109

Язык

- аналогия 167, 263, 267
- благозвучие 215, 250
- возникновение 182, 216, 250

- история 70, 271
- латинские конструкции 248—250
- совершенствование (развитие) и писатели (поэты) 265—267, 270, 271
- упадок 260
- французские конструкции 248, 249, 253, 268, 269, 270,
- характер (дух) 216, 227, 262, 263, 265, 266, 268, 272
- ясность и точность 243, 263, 277, 284, 299
- восточные 227
- древнееврейский 222, 227
- не образованный из обломков других языков 263, 266
- обиходный 278
- образованный из обломков других языков 265
- самый совершенный 269
- французский 213, 217, 221, 227, 236, 247, 253, 263—265, 268, 269
- греков (греческий) 192, 193, 198, 213, 215
- жестов 70, 104, 183, 185, 186, 188, 189, 208, 213, 222, 229, 230, 240, 258, 272
- науки 262, 264, 278
- римлян (латынь, латинский) 192, 193, 198, 204, 205, 215, 252, 253, 262
- членораздельных звуков 182, 183, 186—189, 228, 230, 258
- и воображение 269
- и гении (великие таланты) 263—266, 270
- и декламация 211
- и перевод поэтов на другие языки 271
- и письменность 258
- и нравы народа 216, 271
- и размышление 106
- и характер народа 261, 262, 265, 268, 271
- и философы 269

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. М. Богуславский. Философия Кондильяка и французское Просвещение</i>	5
ОПЫТ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЗНАНИЙ	65
Введение	67
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. О МАТЕРИАЛАХ НАШИХ ЗНАНИЙ И В ОСОБЕННОСТИ О ДЕЙСТВИЯХ ДУШИ	73
<i>Раздел первый</i>	—
Глава первая. О материалах наших знаний и о различии между душой и телом	—
Глава вторая. Об ощущениях	77
<i>Раздел второй. Анализ действий души и их образование</i>	82
Глава первая. О восприятии, сознании, внимании и воспоминании	—
Глава вторая. О воображении, созерцании и памяти	90
Глава третья. Каким образом связь идей, создаваемая вниманием, порождает воображение, созерцание и память	95
Глава четвертая. О том, что пользование знаками есть истинная причина развития воображения, созерцания и памяти	99
Глава пятая. О размышлении	105
Глава шестая. О действиях различения, абстрагирования, сравнения, сочетания и расчленения наших идей	108
Глава седьмая. Отступление, касающееся происхождения принципов, а также действия, именуемого анализом	111
Глава восьмая. Утверждение. Отрицание. Суждение. Рассуждение. Понимание. Рассудок	116
Глава девятая. О недостатках и преимуществах воображения.	118
Глава десятая. Где воображение черпает прикрасы, которые оно придает истине	126
Глава одиннадцатая. О разуме, об уме и различных видах разума и ума	128
<i>Раздел третий. О простых идеях и сложных идеях</i>	136

<i>Раздел четвертый</i>	143
Глава первая. О действии, при помощи которого мы устанавливаем знаки для наших идей	—
Глава вторая. В которой то, что было доказано в предыдущей главе, подтверждается фактами	150
<i>Раздел пятый. Об абстракциях</i>	159
<i>Раздел шестой. О некоторых суждениях, без основания приписываемых душе, или разрешении одной проблемы метафизики</i>	170
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. О ЯЗЫКЕ И МЕТОДЕ	182
<i>Раздел первый. О происхождении и развитии языка</i>	—
Глава первая. Происхождение языка жестов и языка членораздельных звуков	183
Глава вторая. Об интонации (<i>prosodie</i>) в первоначальных языках	189
Глава третья. Об интонации в греческом и латинском языках и попутно о декламации древних	202
Глава четвертая. Об успехах, которых искусство жеста достигло у древних	202
Глава пятая. О музыке	209
Глава шестая. Сравнение певучей декламации с простой декламацией	217
Глава седьмая. Какова наиболее совершенная интонация	220
Глава восьмая. О происхождении поэзии	222
Глава девятая. О словах	228
Глава десятая. Продолжение той же темы	237
Глава одиннадцатая. О значении слов	243
Глава двенадцатая. О перестановке слов	247
Глава тринадцатая. О письменности	253
Глава четырнадцатая. О происхождении басни, притчи и загадки с присовокуплением некоторых подробностей об употреблении символов и метафор	258
Глава пятнадцатая. О духе языков	260
<i>Раздел второй. О методе</i>	272
Глава первая. О первой причине наших заблуждений и об источнике истины	—
Глава вторая. О способе определения идей или их названий	276
Глава третья. О порядке, которому нужно следовать в поисках истины	285
Глава четвертая. О порядке, которому нужно следовать в изложении истины	296
Примечания	303
Указатель имен	324
Предметный указатель	326

Кондильяк

К 64 Сочинения: В 2-х т. Т. I. / Общ. ред., вступит. статья и примеч. В. М. Богуславского. — М.: Мысль, 1980. — 334 с. — (Филос. наследие).

В надзаг.: АН СССР, Ин-т философии.

В пер. 1 р. 50 к.

В настоящий том входит первый труд выдающегося французского философа Этьенна Бонно Кондильяка, внесшего особенно крупный вклад в теорию познания века Просвещения. Этот труд — «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746) — принес автору европейскую славу. На русском языке публикуется впервые.

К $\frac{10501-165}{004(01)-80}$ Подписное

87.3

Кондильяк Этьенн Бонно де

СОЧИНЕНИЯ В 2-х ТОМАХ
Том I

ИБ 1470

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*

Редактор | *М. И. Иткин* |

Младший редактор *С. В. Мильская*

Оформление серии *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесуцкая*

Технический редактор *Л. П. Гришина*

Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 17.09.79. Подписано в печать 11.06.80. Формат 84×103¹/₃₂.
Бумага типографская № 1. Печать высокая. Гарнитура обычнов. новая.
Усл. печ. л. 17,74 с вкл. Уч.-изд. л. 19,19 с вкл. Тираж 70 000 экз.
Заказ № 910. Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени
Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный
Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном
комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
197136. Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.